

TESIS DOCTORAL

LA TEORÍA DE LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES DE MARTHA
NUSSBAUM EN EL CONTEXTO DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Un estudio filosófico sobre su validez y reformulación

Mikel Torres Aldave

Codirectora: Belén Altuna Lizaso

Codirector: Antonio Casado da Rocha

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social

San Sebastián-Donostia 2015

Publicaciones

Como editor:

► Torres Aldave, Mikel & Ausín, Txetxu. 2012. «¿Pueden los animales ser morales?», número de *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo 2012. ISSN: 1989–7022.

Artículos en revistas académicas:

► Torres Aldave, Mikel. 2015. «The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention», 33-49, *Relations. Beyond Anthropocentrism*, Vol. 3, N°1, June 2015. ISSN: 2283–3196 y e-ISSN: 2280–9643.

► Torres Aldave, Mikel. 2013. «Giza naturatik animalien eskubideetara», 55-83, *Jakin*, 198. Zkia., Iraila-Urria 2013. ISSN: 0211–495X.

► Torres Aldave, Mikel & Ausín, Txetxu. 2012. «Presentación/Foreword», I-XII, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo 2012. ISSN: 1989–7022.

► Torres Aldave, Mikel. 2012. «¿Es ‘sujeto moral’ un concepto inútil (y peligroso)? Comentario a ‘¿Pueden los animales ser morales?’», 105-21, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo 2012. ISSN: 1989–7022.

► Torres Aldave, Mikel. 2011. «De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?», 77-98, *ÁGORA-Papeles de Filosofía*, Vol. 30, N°2, 2011. ISSN: 0211–6642.

► Torres Aldave, Mikel. 2009^a. «Capacidades y Derechos de los Animales: Argumentos a favor de la teoría de M. Nussbaum», 33-47, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 1, N°1, Septiembre 2009. ISSN: 1989–7022.

► Torres Aldave, Mikel. 2009^b. «La teoría de los Derechos de los Animales de Tom Regan», 5-25, *biTARTE – Revista cuatrimestral de humanidades*, Año 15, N°47, Abril 2009. ISSN: 1133–6110.

Capítulos de libro:

► Torres Aldave, Mikel. 2015. «Virtudes, capacidades y consideración moral de los animales», artículo aceptado para su publicación en un libro introductorio a la ética animal a publicarse en 2015 por la editorial Plaza y Valdés.

Actas de comunicaciones en congresos:

► Torres Aldave, Mikel. 2011. «¿Convertir los parques naturales en granjas? Martha Nussbaum sobre la colonización de lo natural por lo justo y los conflictos predator/presa», 267-9 en Anchústegui Igartua, Esteban & Casado da Rocha, Antonio (eds.). 2011. *17.a Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso Internacional de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), Donostia-San Sebastián 1-2-3 de junio de 2011*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. ISBN: 978–84–9860–539–6.

Como entrevistador:

► Casado da Rocha, Antonio & Torres Aldave, Mikel. 2010. «‘Life is too slippery for stories’: Interview with Mark Rowlands», 151-161, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 2, N°3, Mayo 2010. ISSN: 1989–7022.

Reseñas:

► Torres Aldave, Mikel. 2011^a. «Reseña de ‘Francisco J. Fernández. 2010. *El ajedrez de la filosofía*. Pozuelo de Alarcón, Plaza y Valdés Editores’», 363-6, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N°44, 2011. ISSN: 1130–2097 y e-ISSN: 1988–8376.

► Torres Aldave, Mikel. 2011^b. «Reseña de ‘Agustin Arrieta–Urtizberea. 2010. *Sinesmenak eta Usteak. Zentzu komunaren alde*. Irun, Alberdania’», 107-13, *Uztaro. Giza eta Gizarte Zientzien Aldizkaria*, 77. Zkia., 2011ko apirila-ekaina. ISSN: 1130–5738.

► Torres Aldave, Mikel. 2011^c. «Reseña de ‘Adela Cortina. 2009. *Las Fronteras de la Persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus’», 201-8, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 2, N°5, Enero 2011. ISSN: 1989–7022.

► Torres Aldave, Mikel. 2008. «Reseña de ‘Antonio Casado. 2008. *Bioética para legos. Una introducción a la ética asistencial*. Pozuelo de Alarcón, Plaza y Valdés Editores’», 96-9, *Dókos-Revista Filosófica*, Vol. 2, 2008. ISSN: 1889–0202 y e-ISSN: 1989–2020.

Como traductor:

► Traducción inglés-castellano de: Rowlands, Mark. 2012. «¿Pueden los animales ser morales?», 1-32, *Dilemata-Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo 2012. ISSN: 1989–7022.

Agradecimientos

Esta tesis doctoral jamás hubiera llegado a buen puerto sin la ayuda de numerosas personas, las cuales me han ayudado de distintas formas durante los años que me ha costado completar esta investigación. Quisiera mostrar aquí mi reconocimiento y enorme gratitud hacia ellas.

Es de recibo mencionar, en primer lugar, a Belén Altuna y Antonio Casado da Rocha, codirectora y codirector de esta tesis doctoral. Ellos creyeron en mí cuando completé en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) el trabajo de investigación del curso de doctorado “Problemas actuales en filosofía”, me introdujeron en los escritos de Martha Nussbaum y ayudaron decisivamente a dar forma a esta investigación. Como profesora de las asignaturas “Ética I” y “Ética II”, Belén me introdujo durante la licenciatura en el fascinante y complicado mundo de la filosofía moral, sobre el cual no he dejado de pensar desde entonces. Antonio, por su parte, como profesor de la asignatura “Nuevos enfoques en ética asistencial” en el citado curso de doctorado, me introdujo en los principales problemas ligados al nacimiento y desarrollo de la bioética en general y la ética asistencial en particular. Además, ambos me introdujeron en el complejo mundo de la investigación y me han guiado por él, ayudándome siempre que lo he requerido. Ellos son, sin lugar a dudas, los principales responsables de que este trabajo se haya desarrollado y haya llegado finalmente a buen puerto. Nunca podré agradecerles suficientemente sus conocimientos, dedicación, comprensión y trabajo pero, sobre todo, su infinita paciencia y su apoyo para no desfallecer en los momentos duros de un proyecto que se ha alargado bastante más de lo que previmos en un primer momento. Espero poder devolverles algún día aunque solamente sea una pequeña parte de todo lo que ellos me han dado. Espero también que podamos seguir colaborando en el futuro y que este no sea el último trabajo que realicemos juntos.

En segundo lugar, mi familia ha padecido y costado buena parte de los costes materiales y personales de esta investigación. Jamás hubiera podido realizar esta tesis si no hubiera contado con el apoyo, cariño, dinero y, por encima de todo, amor de mi madre Trinidad, mi padre Javier Luis y mi hermana Iratxe. Quisiera dedicarles a ellos este trabajo.

En tercer lugar, mis compañeros de piso y sin embargo amigos (y sus parejas) también han padecido los costes personales de esta investigación, aguantando con paciencia, comprensión y, más importante todavía, sentido del humor, mis extraños horarios, mi falta de sociabilidad, mis manías y la irritabilidad producida por el estrés. Igor, Aitziber, Mikel, Paula, Ion, Saioa, Ruben, June, Mikel, Maitane, Iosu y Mirentxu me han animado e invitado a relajarme y tomar algo siempre que lo he necesitado. Vaya desde aquí mi más sincero agradecimiento a todos ellos.

Mis amigos y amigas siempre me han apoyado y ayudado cuando lo he necesitado, ya sea invitándome a tomar algo cuando veían que empezaba a sentirme frustrado o recordándome que, más allá del mundo del conocimiento y la investigación, hay un montón de gente maravillosa a la que no le interesa demasiado el estudio de la filosofía moral y política. Ellos y ellas han hecho este largo camino mucho más llevadero y, en cierto modo, lo han recorrido conmigo. Gracias a ellos/as nunca me he sentido solo y siempre me han sujetado cuando estaba a punto de caerme. Son demasiados/as como para agradecerse aquí individualmente.

El personal de la Ikastola Paz de Ziganda, en la cual tuve la fortuna de trabajar mientras llevaba a cabo esta investigación, siempre se mostró comprensivo y dispuesto a sustituirme cuando tuve que ausentarme por cuestiones ligadas a la elaboración de la tesis. Quisiera hacer constar desde aquí mi más sincero agradecimiento a todos ellos y, especialmente, al director Iñaki Erroz, el coordinador de educación primaria Xabier Biurrun, el gerente Ángel Apezetxea, el coordinador de actividades extraescolares Aitor Etxeberria, los/as profesores/as de educación primaria y el personal de oficina: Estitxu Jaka, Izaskun González, Sara Lakasta y Antxon Ibarra. Todos ellos me hicieron la vida mucho más fácil y se aseguraron de que realizar una tesis doctoral mientras trabajaba dando clases no fuese una tarea imposible.

El grupo de investigación de filosofía de la biología de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) *IAS-Research. Centre for Life, Mind & Society* se ofreció desde el comienzo a ayudarme en todo lo que pudiera, además de que me ha invitado a participar en muchas de sus actividades, talleres, charlas, etc. Quisiera agradecer a sus miembros Álvaro Moreno, Xabier Barandiaran, Agustín Vicente, Antonio Casado, Arantza Etxeberria, Ezequiel Di Paolo, Hanne De Jaegher, Jon Umerez, Ion Arrieta, Omar García Zabaleta, Thomas Buhrmann, Argyris Arnellos, Alba Amilburu, Cristian Saborido, Ben Shirt-Ediss, Elizabeth Pérez Izaguirre, Kepa Ruiz-Mirazo, Leonardo Bich, Matteo Mossio, Marila Lázaro y Mabel Marijuán el interés, la ayuda y, especialmente, el haberme acogido y tratado siempre como a uno más en las ocasiones en que hemos coincidido.

Finalmente, pero en modo alguno menos importante, Eva Zamarbide me ha acompañado durante la práctica totalidad de los años que ha durado esta investigación. Ella me enseñó que tengo capacidades valiosas que no sabía que tenía. Nada de lo que pueda decir aquí serviría para agradecerle suficientemente su amor, infinita paciencia, cariño, apoyo, generosidad y comprensión, los cuales, desafortunadamente, temo no haber sabido valorar y agradecer en su momento. A ella solamente puedo desearle lo mejor y me considero extremadamente afortunado de contar con su apoyo, cariño y amistad.

Algunas ideas de este trabajo se han presentado en comunicaciones en talleres y congresos internacionales, así como en diversas publicaciones académicas. En general, quisiera agradecer las sugerencias, comentarios y críticas recibidas por parte de los asistentes a los distintos talleres y congresos a los que he tenido la fortuna de asistir o ser invitado, así como los comentarios de los editores y revisores anónimos que evaluaron los artículos de investigación publicados. En particular, quiero mostrar mi más sincero agradecimiento a las siguientes personas: Javier Mina (director de *biTARTE. Revista cuatrimestral de humanidades*, en la cual tuve la fortuna de publicar mi primer artículo de investigación), Txetxu Ausín (editor de *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas*, a la cual siempre me ha animado a enviar mis escritos y con la cual me ha permitido colaborar activamente; él es también el organizador de los talleres Dilemata de éticas aplicadas, a los que siempre me ha invitado, en los que tanta gente estupenda he conocido, en los que tanto he aprendido y en uno de los cuales me invitaron a presentar públicamente por primera vez este proyecto de tesis doctoral), Oscar Horta (coordinador de la mesa “Más allá del otro humano II” en la 17.^a Semana de Ética y Filosofía Política, en la cual me animó a presentar mis primeras ideas sobre el problema de la intervención en la naturaleza; él fue también el editor invitado de un número de la revista *Ágora. Papeles de filosofía* al cual me animó a enviar en forma de artículo esas ideas y, sin lugar a dudas, es la persona de la que más he aprendido sobre

los problemas morales ligados a la consideración moral de los animales, además de una de las que más me ha animado, guiado, inspirado y ayudado a lo largo de toda esta investigación), Agustín Arrieta-Urtizberea y Arantza Etxeberria (los cuales me invitaron a participar en una mesa redonda en el X International Ontology Congress, en la que presenté los argumentos básicos a favor de la igual consideración moral directa de los animales sintientes), Catia Faria y Ezequiel Paez (los cuales coordinaron un número especial de la revista *Relations. Beyond Anthropocentrism* sobre el sufrimiento de los animales en la naturaleza en el que muy amablemente me invitaron a enviar una colaboración), así como Marta Tafalla y Asunción Herrera Guevara (las cuales coordinaron magníficamente el simposio “Animales, estética, ética y política” en el I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, en el cual me animaron a participar con una comunicación). Aitor Sorreluz e Ismael Etxeberria (editores asociados de *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas*) fueron también una ayuda imprescindible a la hora de editar y coordinar el número de la revista sobre la posibilidad de que los animales sean seres morales que tuve la fortuna de editar. Finalmente, como integrantes del tribunal que evaluó mi trabajo de investigación previo durante el curso de doctorado, las críticas y comentarios de Esteban Antxustegi, Nicanor Ursua y Agustín Arrieta-Urtizberea me han resultado extremadamente útiles a la hora de elaborar la tesis, por lo que les estoy muy agradecido.

Además de todas estas personas, quisiera agradecer también haber tenido la fortuna de discutir, en mayor o menor medida, algunas de las ideas de esta tesis con: Mark Rowlands, Pablo de Lora, Joana Charterina, Ángel Longueira, Antoni Gomila, Jesse Prinz, Walter Sánchez, Ernesto Castro, Kepa Tamames, Ion Ganboa, Daniel Dorado, Sara Martín y, muy especialmente, Iñigo de Miguel, de cuyas críticas y amables comentarios he aprendido mucho. Los argumentos de Iñigo en contra de algunas de las ideas de esta tesis me han valido para mejorar los míos y, por encima de todo, me han servido para convencerme de que siempre es más enriquecedor e interesante debatir crítica pero afectuosamente con aquellos que no comparten nuestras ideas que con aquellos que sí lo hacen.

Realizar una tesis doctoral sin una beca predoctoral ni prácticamente ninguna clase de ayuda económica institucional es una tarea agri dulce. A la alegría de alcanzar nuevos conocimientos, florecer como persona, desarrollar nuevas capacidades y conocer gente maravillosa que comparte tus mismas inquietudes, se añade inevitablemente la frustración de tener que trabajar en otra cosa para ganarse el pan y no poder dedicar todo el tiempo que desearías a investigar y dar forma a aquello que consideras importante. Las limitaciones económicas y laborales hacen que la asistencia a talleres y congresos, por ejemplo, sea una empresa tan costosa como complicada, por lo que, desafortunadamente, no se tienen tantas oportunidades como sería deseable para discutir las ideas presentadas en la tesis. Aunque generalmente haya sido una labor realizada con mucho gusto, en ocasiones ha resultado extremadamente doloroso tener que dedicar la mayor parte de mi tiempo libre a la investigación, dejando de lado el desarrollo de relaciones personales con familiares, parejas, amigos, etc. Sin lugar a dudas, los costes personales de realizar esta tesis han sido mayores que los materiales. Jamás hubiera logrado terminar este trabajo sin la ayuda de todas las personas antes mencionadas. Aunque mis errores son solamente míos, sin lugar a dudas los méritos de esta tesis son, en gran medida, méritos de todos ellos. Espero que el resultado, al menos, haya merecido la pena.

Puede que haya concebido equivocadamente la verdad teórica, pero no me equivoqué en pensar que existe tal verdad y que exige nuestra lealtad. Puede que haya creído que el camino hacia un mundo de hombres libres y felices era más corto de lo que se está revelando, pero no me equivoqué al pensar que ese mundo es posible, y que merece la pena vivir con miras a volverlo realidad

BERTRAND RUSSELL

¿Tienen «derechos» los animales inferiores? Sin duda, si es que los tienen los seres humanos

HENRY S. SALT

Índice

1. Introducción.....	1
1.1. Motivaciones para la elección del objeto de estudio: La consideración moral de los animales y el “enfoque de las capacidades”	4
1.2. Principales objetivos de la investigación.....	10
1.3. La consideración moral de los animales como problema urgente.....	13
1.4. Metodología.....	15
1.4.1. Liberalismo político, equilibrio reflexivo y justificación pública.....	16
1.4.2. Criterios para la evaluación de las teorías ético-políticas.....	22
1.5. Estructura de la tesis	27
2. Primera parte: una justificación independiente de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales.....	30
2.1. La definición del concepto de “animal” y el “argumento de los intereses”	30
2.1.1. Consciencia animal y el “problema de las otras mentes”	36
2.1.2. Dos argumentos a favor de las mentes animales	40
2.1.3. Nocicepción y capacidad de sentir: ¿son los animales seres sintientes?	41
2.2. Condiciones necesarias y suficientes.....	44
2.3. Una estrategia para la justificación: tres principios básicos de la moralidad	46
2.4. Igualdad, relevancia y consideración moral de los animales.....	49
2.5. La importancia de ser humano: ¿es la pertenencia a la especie moralmente relevante?.....	50
2.6. El argumento de la superposición de especies.....	52
2.7. Los argumentos por analogía.....	57
2.8. ¿Es la potencialidad moralmente relevante?	62
2.9. Merecimiento y consideración moral de los animales.....	63
2.10. Conclusiones.....	66
3. Segunda parte: panorámica del debate contemporáneo sobre la consideración moral de los animales	68
3.1. Las propuestas contrarias a la similar consideración moral directa de los animales	68
3.1.1. Kant	68
3.1.1.1. La importancia fundamental de la motivación: la buena voluntad y el sentido del deber.....	69
3.1.1.2. El imperativo categórico.....	70
3.1.1.3. Algunos problemas generales de la teoría kantiana.....	73
3.1.1.4. Kant sobre nuestras obligaciones hacia los animales	75
3.1.1.5. Críticas a la concepción kantiana de nuestras obligaciones hacia los animales.....	77

3.1.1.6. El enfoque neo-kantiano de Dean y la consideración moral de los animales.....	83
3.1.1.7. Los problemas del enfoque de Dean.....	86
3.1.1.8. Evaluación de la teoría kantiana.....	89
3.1.2. El contractualismo.....	91
3.1.2.1. Rawls sobre nuestros deberes hacia los animales.....	91
3.1.2.1.1. Deberes morales pero no de justicia.....	96
3.1.2.1.2. El argumento de la contribución social de los animales.....	99
3.1.2.1.3. El argumento a favor de extender el velo de ignorancia.....	101
3.1.2.1.4. Conclusiones.....	104
3.1.2.2. El contractualismo de Carruthers.....	105
3.1.2.2.1. Coherencia, equilibrio reflexivo y sentido común.....	105
3.1.2.2.2. La defensa del contractualismo frente al utilitarismo.....	106
3.1.2.2.3. Utilitarismo, contractualismo y animales.....	108
3.1.2.2.4. Carácter y consideración moral de los animales.....	111
3.1.2.2.5. La consideración moral indirecta de los animales.....	112
3.1.2.2.6. El interés por el bienestar animal como síntoma de decadencia moral.....	113
3.1.2.2.7. Críticas a Carruthers.....	114
3.1.2.3. Evaluación del contractualismo de Rawls y Carruthers.....	117
3.1.3. El utilitarismo de Frey.....	119
3.1.3.1. Contra los derechos morales.....	120
3.1.3.2. Intereses y derechos.....	122
3.1.3.3. Intereses, consideración moral y necesidades.....	125
3.1.3.4. Intereses, consideración moral y lenguaje.....	127
3.1.3.5. Los humanos marginales.....	133
3.1.3.6. Evaluación de la teoría de Frey.....	135
3.1.4. La teoría de las virtudes de Scruton.....	137
3.1.4.1. Personas, derechos y agencia moral.....	137
3.1.4.2. Los cuatro pilares de la moralidad.....	138
3.1.4.3. Los humanos marginales.....	140
3.1.4.4. Tres ámbitos de relación: mascotas, animales criados para usos humanos y animales salvajes.....	141
3.1.4.4.1. Las mascotas.....	141
3.1.4.4.2. Los animales criados para usos humanos.....	142
3.1.4.4.3. Los animales salvajes.....	143
3.1.4.5. Nuestros deberes hacia los animales.....	144
3.1.4.6. Evaluación de la teoría de las virtudes de Scruton.....	145

3.2. Las propuestas favorables a la similar consideración moral directa de los animales.....	146
3.2.1. El utilitarismo de la preferencia de Singer	146
3.2.1.1. El utilitarismo	146
3.2.1.2. El utilitarismo de la preferencia.....	147
3.2.1.3. La igualdad como igual consideración de intereses	150
3.2.1.4. La igualdad más allá de la humanidad.....	152
3.2.1.5. La comparación de los intereses humanos y animales y el valor de la autoconciencia	154
3.2.1.6. Las críticas a Singer.....	156
3.2.1.7. Evaluación de la teoría utilitarista de Singer	166
3.2.2. El coherentismo de DeGrazia.....	167
3.2.2.1. El modelo coherentista de justificación en ética	167
3.2.2.1.1. Objetividad, coherencia y pragmatismo	169
3.2.2.1.2. Credibilidad inicial, prejuicios e imparcialidad.....	169
3.2.2.1.3. El método de especificación.....	171
3.2.2.2. La consideración moral de los animales y la igual consideración de los intereses	172
3.2.2.3. Ideas básicas sobre el bienestar en individuos pertenecientes a especies distintas.....	176
3.2.2.3.1. Tres teorías sobre el bienestar humano	176
3.2.2.3.2. ¿Qué intereses tienen los diferentes animales sintientes?	178
3.2.2.3.3. ¿Igual consideración de intereses o enfoques jerárquicos del valor de las vidas?.....	182
3.2.2.4. Implicaciones prácticas de la teoría de DeGrazia.....	184
3.2.2.5. Evaluación del coherentismo de DeGrazia.....	188
3.2.3. Las teorías del valor inherente.....	190
3.2.3.1. La teoría de los derechos de los animales de Regan.....	190
3.2.3.1.1. Derechos morales y derechos legales	192
3.2.3.1.2. La teoría de la justicia de Regan.....	195
3.2.3.1.3. Los derechos de los animales	202
3.2.3.1.4. Objeciones generales a los derechos de los animales.....	206
3.2.3.1.5. Objeciones específicas a la teoría de los derechos de los animales de Regan.....	208
3.2.3.1.6. Evaluación de la teoría de los derechos de los animales de Regan	217
3.2.3.2. El enfoque kantiano de Franklin.....	219
3.2.3.2.1. La primera formulación del imperativo categórico y la consideración moral de los animales.....	219

3.2.3.2.2. La segunda formulación del imperativo categórico y la consideración moral de los animales	220
3.2.3.2.3. Autonomía, reino de los fines y consideración moral de los animales	221
3.2.3.2.4. Conclusiones.....	222
3.2.3.2.5. Evaluación del enfoque kantiano de Franklin	222
3.2.4. El contractualismo de Rowlands	224
3.2.4.1. Contractualismo hobbesiano y contractualismo kantiano	224
3.2.4.1.1. El contractualismo hobbesiano.....	225
3.2.4.1.2. El contractualismo kantiano	226
3.2.4.2. La extensión del contrato y los animales.....	228
3.2.4.3. Una reformulación del contractualismo rawlsiano que incluye a los animales como merecedores de deberes de justicia.....	230
3.2.4.4. Contra la herencia hobbesiana de la teoría de la justicia de Rawls	234
3.2.4.5. Objeciones finales	235
3.2.4.6. Evaluación del contractualismo de Rowlands	237
3.2.5. La ética de las virtudes y los enfoques neo-aristotélicos.....	239
3.2.5.1. La teoría de las virtudes de Midgley	244
3.2.5.1.1. Un acercamiento complejo a las cuestiones morales.....	245
3.2.5.1.2. Relaciones especiales y defensa del especismo moderado.....	246
3.2.5.1.3. La comunidad mixta	251
3.2.5.2. La teoría de las virtudes de Hursthouse.....	252
3.2.5.2.1. Contra el concepto de “estatus moral”	252
3.2.5.2.2. Virtudes, vicios y nuestras obligaciones hacia los animales	254
3.2.5.3. Los problemas de las teorías de las virtudes	259
3.2.5.4. Evaluación de las teorías de las virtudes	263
3.2.6. La teoría de los derechos de los animales de Donaldson & Kymlicka.....	265
3.2.6.1. Derechos, relaciones, ciudadanía liberal y animales	266
3.2.6.2. Derechos universales básicos para los animales.....	267
3.2.6.2.1. Los animales como individuos conscientes/sintientes	268
3.2.6.2.2. La universalidad e inviolabilidad de los derechos fundamentales de los animales	270
3.2.6.3. La extensión de los derechos de los animales a través de la teoría de la ciudadanía.....	271
3.2.6.4. Los animales domésticos como (con)ciudadanos.....	273
3.2.6.5. Los animales salvajes como soberanos	276
3.2.6.6. Los animales liminales como residentes	278
3.2.6.7. Críticas.....	280

3.2.6.8. Evaluación de la teoría de los derechos de los animales de Donaldson & Kymlicka	282
3.2.7. Los enfoques igualitaristas y prioritaristas	285
3.2.7.1. Persson: la igualdad como base de la justicia entre humanos y animales	285
3.2.7.1.1. La irrelevancia moral de la contribución social y el merecimiento	286
3.2.7.1.2. La extensión del principio de justicia igualitaria a los animales ..	288
3.2.7.1.3. Los problemas del igualitarismo.....	289
3.2.7.2. Vallentyne y la “conclusión problemática” igualitarista	290
3.2.7.2.1. Primer intento de evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie	291
3.2.7.2.2. Segundo intento de evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función del potencial de los individuos ..	292
3.2.7.2.3. Una posible solución para evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función de la consideración moral	295
3.2.7.3. Holtug: igualdad para los animales	296
3.2.7.3.1. Igualdad y prioridad	298
3.2.7.3.2. Sobre el concepto de bienestar y las demandas de los animales ..	299
3.2.7.4. Crisp: la igualdad suficiente entre humanos y animales.....	304
3.2.7.5. Evaluación de los enfoques igualitaristas, prioritaristas y los centrados en la suficiencia	307
4. Tercera parte: la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum.....	312
4.1. El enfoque de las capacidades	312
4.2. El enfoque de las capacidades y la consideración moral de los animales	314
4.3. Los deberes hacia los animales como deberes de justicia	318
4.4. Algunas influencias aristotélicas en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum	323
4.4.1. Animales racionales y explicación de la acción	324
4.4.2. Capacidades, funcionamientos y florecimiento.....	332
4.4.3. De la dignidad humana a la dignidad animal	336
4.4.4. Una concepción política de la persona que incluye la animalidad	343
4.4.5. Problemas con la herencia aristotélica.....	347
4.4.5.1. El problema de la maravilla y admiración.....	347
4.4.5.2. El problema de la existencia de la naturaleza humana/animal	351
4.4.5.3. El problema de la igual dignidad de humanos y animales	354
4.4.5.4. El problema de la incompatibilidad entre aristotelismo y liberalismo político.....	356

4.5. Puntos de partida e intuiciones generales del enfoque de las capacidades aplicado al problema de la consideración moral de los animales	357
4.5.1. ¿Por qué centrarse en las capacidades?	357
4.5.2. Capacidades y derechos.....	360
4.5.3. ¿Capacidades o funcionamientos?.....	364
4.5.4. Liberalismo político y consenso entrecruzado	373
4.5.5. Los individuos como fines en sí mismos.....	376
4.5.6. Un enfoque centrado en la suficiencia.....	378
4.5.7. La inconmensurabilidad de los valores	383
4.5.8. Una concepción universal del funcionamiento humano/animal: la relevancia moral de la especie	387
4.5.9. ¿Un enfoque naturalista o uno centrado en la coherencia?	395
4.5.10. Una objeción general: ¿es el enfoque de las capacidades una teoría original?	399
4.6. Críticas al contractualismo	402
4.6.1. El enfoque de las capacidades y la teoría de la justicia de Rawls: una relación tensa.....	402
4.6.2. ¿Una nueva posición original?	405
4.6.3. Teorías sustantivas contra teorías procedimentales.....	409
4.6.4. Cinco diferencias importantes respecto al contractualismo	411
4.6.4.1. Las circunstancias de la justicia.....	411
4.6.4.2. Libertad, igualdad e independencia de las partes	412
4.6.4.3. La concepción de la cooperación social y las motivaciones de las partes	414
4.6.4.4. Una teoría de la justicia global	416
4.6.5. Ampliando la concepción de los bienes primarios	417
4.6.6. Derechos y capacidades: ¿una teoría iusnaturalista?.....	425
4.7. Críticas al utilitarismo	429
4.7.1. El problema de la reemplazabilidad	434
4.7.2. Un problema importante del utilitarismo de la preferencia: las preferencias adaptativas	442
4.7.2.1. El argumento del procedimiento apropiado.....	445
4.7.2.2. El argumento de la adaptación.....	445
4.7.2.3. El argumento institucional.....	450
4.7.2.4. El argumento del valor intrínseco.....	450
4.7.3. Máquinas de experiencias e importancia de la agencia individual.....	452
4.7.4. Dos leves problemas de coherencia en el enfoque de las capacidades: vegetarianismo e investigación biomédica con animales.....	457
4.7.5. Utilitarismo, tragedia y animales.....	461

4.7.6. Un grave problema de coherencia y alcance en el enfoque de las capacidades	468
4.7.7. Una posible solución al problema de coherencia y alcance	471
4.7.7.1. Contra el concepto de “dignidad”	472
4.7.7.2. Meta-ética en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum: a favor del constructivismo/holismo	477
4.7.8. Conclusiones.....	481
4.8. Apuntes sobre la metodología de Nussbaum.....	482
4.8.1. Un papel para la historia de la filosofía.....	482
4.8.2. Deontologismo, consecuencialismo y virtudes	483
4.8.3. El papel de las intuiciones en el enfoque de las capacidades	485
4.8.4. Aristotelismo no metafísico y evaluación: explicación teleológica y funciones.....	490
4.8.5. Emociones, imaginación y narraciones	497
4.9. El enfoque de las capacidades y las obligaciones hacia los animales salvajes..	502
4.9.1. Asunciones como punto de partida.....	503
4.9.2. Ocho argumentos en contra de la intervención en la naturaleza con el fin de proteger los intereses de los animales salvajes.....	503
4.9.2.1. El argumento de las consecuencias negativas	504
4.9.2.2. El argumento de la ausencia de agencia	505
4.9.2.3. El argumento de la ignorancia.....	507
4.9.2.4. El argumento medioambientalista	508
4.9.2.5. El argumento de la selección natural.....	510
4.9.2.6. El argumento de las obligaciones especiales.....	512
4.9.2.7. El argumento de la naturalidad o de “no hay mal alguno”	515
4.9.2.8. El argumento de las virtudes	516
4.9.3. El enfoque de las capacidades y la intervención en la naturaleza	517
4.10. Las comparaciones interpersonales de bienestar entre distintas especies	524
4.10.1. Contra las evaluaciones subjetivas del bienestar animal	525
4.10.2. A favor de las evaluaciones objetivas del bienestar de los animales.....	526
4.10.2.1. Criterios objetivos de medición del bienestar animal.....	526
4.11. Las listas de capacidades centrales.....	528
4.11.1. Las diez capacidades humanas centrales	529
4.11.2. Las diez capacidades animales centrales	530
4.12. Cognición animal y consideración moral de los animales	533
4.12.1. ¿Animales racionales?	534
4.12.2. Los peligros del antropomorfismo.....	536
4.12.3. Nussbaum sobre las emociones	539

4.12.3.1. La teoría neo-estoica de las emociones	541
4.12.3.2. La concepción estoica del juicio.....	543
4.12.3.3. Elementos no-cognitivos	544
4.12.4. Animales emocionales: revisión de la concepción neo-estoica.....	546
4.12.4.1. ¿Son los animales capaces de albergar creencias?	548
4.12.4.2. Contra las teorías reduccionistas de la emoción: el resurgimiento de la intencionalidad	549
4.12.4.3. Fisiologismo no reduccionista.....	553
4.12.4.4. Las emociones animales en forma narrativa.....	554
4.12.4.5. Revisión de la concepción neo-estoica.....	555
4.12.4.6. Apetitos, estados de ánimo y deseos de acción	556
4.12.4.7. Animales no emocionales.....	558
4.12.4.8 Emociones y condicionamientos sociales	559
4.12.5. Evaluación de la teoría neo-estoica de las emociones extendida a los animales.....	561
4.12.5.1. Damasio sobre las emociones.....	563
4.12.5.2. Contra las teorías cognitivas de las emociones	566
4.12.5.3. El debate Zajonc/Lazarus: fisiologismo vs. cognitivismo.....	569
4.12.5.4. Conclusiones.....	572
4.13. Educación y consideración moral de los animales	573
4.13.1. Nussbaum sobre la educación	574
4.13.1.1. Auto-examen, filosofía y democracia.....	576
4.13.1.2. Educación para la ciudadanía mundial	579
4.13.1.3. El cultivo de la imaginación narrativa.....	582
4.13.2. La educación especista	588
4.13.3. Notas sobre la educación no especista.....	592
4.13.4. Conclusiones.....	595
4.13.5. En el aula: breves apuntes para la elaboración de un curso universitario	596
4.14. Literatura y consideración moral de los animales	599
4.14.1. La relación entre forma y contenido, filosofía moral y literatura.....	599
4.14.2. Literatura y animales	604
4.15. Liberalismo político, consenso entrecruzado y derechos de los animales	607
4.16. Evaluación del enfoque de las capacidades	611
5. Conclusiones.....	614
5.1. Principales conclusiones y aportaciones de la investigación.....	614
5.2. Posibles desarrollos futuros de la investigación.....	618
5.3. Conclusión.....	620
Bibliografía.....	623

1. Introducción

Desde que Peter Singer publicara en 1975 *Liberación animal*, el debate sobre la consideración moral que merecen los animales no humanos¹ no ha dejado de crecer en la filosofía moral contemporánea². La parte de la ética que se ocupa de las relaciones

¹ De ahora en adelante, en favor de la legibilidad del texto, utilizaré el término “animal” como equivalente de “animal no humano”, excepto en los casos en los que, siguiendo criterios de claridad textual, crea conveniente el uso matizado del término.

² Un ser merece consideración moral si existen restricciones morales legítimas en la forma en que los agentes morales deben tratarlo. La consideración moral puede ser directa o indirecta. Por un lado, un ser merece consideración moral directa si los agentes morales tienen la obligación de tener en cuenta el bienestar y/o los intereses de ese ser cuando toman decisiones. Por otro, un ser merece consideración moral indirecta si los agentes morales no tienen el deber de tomar en consideración el bienestar y/o los intereses de ese ser cuando toman decisiones pero, sin embargo, sí tienen la obligación de considerar cómo afectará el trato de ese ser al bienestar y/o los intereses de los individuos que merecen consideración moral directa. En la literatura contemporánea de ética animal se emplean recurrentemente conceptos como “consideración moral” (“moral consideration”) o “estatus moral” (“moral status”) (algunos autores emplean también el concepto de “moral standing”; es un término empleado de forma distinta por diferentes autores, aunque generalmente puede considerarse un sinónimo del concepto de estatus moral). Aunque en este trabajo he traducido estos conceptos siempre del mismo modo como “consideración moral”, el significado preciso de cada uno de ellos no es estrictamente hablando idéntico. Aunque no siempre sea así, el concepto de estatus moral se emplea en ocasiones para referirse a un atributo que un ser posee, o que a un ser se le asigna, que hace que sus intereses cuenten más o menos. De este modo, aquellos que emplean el concepto de estatus moral sostienen que el estatus moral de los seres puede variar con independencia del peso que posean sus intereses. El concepto es comparativo, dado que se supone que la posesión de cierto estatus moral hace que un individuo deba ser tratado de un modo más o menos favorable en comparación con los seres que no poseen ese estatus. Así, el concepto de estatus moral se emplea a menudo para defender la idea de que los intereses humanos deben tener prioridad sobre los intereses del resto de seres. Algunos autores (Rachels 2004 y Horta en un manuscrito sin publicar) sostienen que deberíamos prescindir en ética animal del concepto de estatus moral, dado que no nos es de ninguna ayuda a la hora de determinar la forma moralmente correcta en que un ser debería ser tratado bajo unas circunstancias particulares. Rachels (2004, 169-71), por ejemplo, defiende las siguientes seis tesis: (1) No hay ninguna característica (o conjunto de características) que nos permita separar a los seres que merecen un trato respetuoso de aquellos que no lo merecen; (2) Hay diferentes características y formas de trato moralmente relevantes: ciertas características hacen que unas formas de trato sean moralmente relevantes pero no otras; (3) No existe algo así como el estatus moral sin ninguna cualificación o condición, dado que el estatus moral siempre es estatus moral en relación con una forma de trato particular; (4) Puede que este punto de vista teórico no sea excesivamente atractivo, dado que carece de la simpleza y claridad de otras propuestas pero, para bien o para mal, esta es la verdad sobre el estatus moral; (5) Es posible que lo mejor fuese prescindir completamente de la noción de “estatus moral” para centrarnos en discutir sobre cuestiones ligadas a razones para la acción; y (6) Una teoría de este tipo distinguiría tres elementos principales: (1) La acción o aquello que se le hace al individuo; (2) La(s) razón(es) para realizar o no dicha acción; y (3) Los hechos moralmente relevantes en relación con el individuo tomando en cuenta la naturaleza de la acción. De este modo, Rachels (Ibid., 172-3) concluye que: (1) No hay una respuesta general a la cuestión de cuál es el trato moralmente correcto que merecen los animales, dado que los animales son muy diferentes entre sí; (2) Las distintas formas de tratar a los animales deben evaluarse de una en una, analizando las razones morales a favor y en contra; (3) Las preguntas del tipo: “¿Dónde debemos poner el límite?” son improductivas, dado que existen numerosos límites que exigen formas de trato distintas; y (4) De cara a la elaboración de políticas públicas, puede ser necesario establecer límites generales basados en las características típicas de los miembros de una especie particular, estudiando cuál debería ser la forma de trato moralmente apropiada en contextos determinados. En general, las teorías de ética animal comparten la siguiente estructura: sostienen que el trato que merece un individuo debe establecerse en función del estatus moral que merece, al tiempo que el estatus moral que un ser merece debe establecerse en función de las características del individuo. Estoy de acuerdo con Rachels (y Horta) en que una teoría general de este tipo no nos es de mucha ayuda en el terreno práctico de la ética animal y, por tanto, probablemente tienen razón cuando sostienen que deberíamos prescindir de conceptos como el de estatus moral. Agradezco a Oscar Horta el que me haya llamado la atención sobre todas estas cuestiones.

entre los humanos y el resto de animales es un campo de trabajo fértil y ampliamente reconocido en las éticas aplicadas contemporáneas. Esto ha provocado que muchos de los principales intelectuales de hoy en día se dediquen a reelaborar, mejorar y criticar la teoría propuesta por Singer, proponiendo nuevas alternativas y campos teóricos a desarrollar.

Dentro del conjunto de intelectuales que actualmente se ocupan del problema de la consideración moral que merecen los animales, la filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum ocupa un papel significativo. Al estudiar recientemente la consideración moral que merecen todos aquellos que tradicionalmente han sido excluidos en las teorías clásicas de la justicia, Nussbaum propone un novedoso enfoque teórico que resulta una gran aportación al debate sobre la consideración moral de los animales. En esta tesis sostengo que la teoría de Nussbaum es la aportación más innovadora y estimulante que se ha dado en este campo específico de la ética práctica en los últimos años, ya que su teoría, a pesar de adolecer de algunos problemas importantes que deben resolverse, es capaz de superar muchas de las objeciones principales que se han planteado al resto de enfoques teóricos.

El objeto de estudio principal de la ética animal consiste en el análisis de los conceptos, marcos teóricos y argumentos que permitirían o condenarían el uso de los animales como recursos por parte humana. Así, desde un punto de vista estrictamente teórico, los escritos sobre ética animal están dedicados principalmente al estudio de qué criterios son moralmente relevantes a la hora de establecer qué seres (y en qué medida) merecen consideración moral y cuáles no, a qué problemas concretos deben enfrentarse los diferentes marcos conceptuales, qué argumentos son relevantes y/o válidos a la hora de justificar o condenar el uso como recursos de los animales, etc. Por otra parte, desde el punto de vista práctico, los escritos de ética animal se centran en el análisis de las consecuencias prácticas y los métodos de implementación que la continuación, la reducción o el abandono del uso de animales como recursos tendría en sectores como la ganadería industrial, la experimentación con animales o la conservación del medioambiente, por citar solamente tres de los sectores más importantes.

Obviamente, cada enfoque teórico particular conduce a implicaciones prácticas específicas, a la vez que el establecimiento de ciertos objetivos prácticos determinados requiere desarrollos teóricos concretos. Por tanto, la relación entre teoría y práctica, como sucede en muchas otras áreas de las éticas aplicadas, es de ida y vuelta también en este campo. Teniendo esto en cuenta, no debe extrañarnos que el exponencial aumento de libros, artículos, comunicaciones en congresos o seminarios académicos dedicados al estudio de la consideración moral de los animales desde los más variados puntos de vista (filosóficos, políticos, científicos, ecológicos, etc.) coincida con el nacimiento de numerosas organizaciones dedicadas a reivindicar y defender activamente los derechos de los animales. Si bien a comienzos de los años 70 del siglo pasado, cuando el debate sobre la consideración moral que merecen los animales saltó a la palestra, tanto los académicos como el público en general se mostraban reticentes a la hora de tomarse en serio los problemas morales asociados con el trato de los animales por parte humana, actualmente los asuntos relacionados con la forma moralmente apropiada de tratar a los animales ocupan un espacio nada desdeñable tanto en los medios de comunicación generales como en los entornos académicos de las universidades, al tiempo que organizaciones a favor de los derechos de los animales permanecen activas en la práctica totalidad de los países industrializados.

La finalidad principal de esta investigación filosófica es clarificar el debate teórico sobre la consideración moral que los animales merecen, partiendo para ello del estudio de la obra reciente de Nussbaum, comparándola con las perspectivas de otros autores. Como método básico, trataré de evaluar la solidez de la teoría de Nussbaum en relación con el resto de su obra y con las críticas de las que ha sido objeto dentro del amplio campo de estudios sobre la naturaleza, justificación e implementación de la consideración moral de los animales. La principal hipótesis de este trabajo es que la teoría de Nussbaum sobre la consideración moral de los animales resuelve satisfactoriamente algunos de los principales problemas a los que se encuentran expuestos el resto de planteamientos. Como hipótesis secundaria, planteo la coherencia de esa teoría en el conjunto de la obra de Nussbaum, explorando la posibilidad de que viniera ya prefigurada en cierto sentido por trabajos anteriores o posteriores no directamente dedicados a la cuestión de la consideración moral de los animales. Al mismo tiempo, estudiaré en qué medida las ideas que Nussbaum ha defendido en escritos no dedicados al problema de la consideración moral de los animales pueden enriquecer su teoría de los derechos de los animales. Además, esta tesis doctoral tratará también de analizar los principales problemas a los que debe enfrentarse la propuesta de la filósofa norteamericana, con el fin de evaluar correctamente las aportaciones que sus escritos han realizado al campo de la ética animal.

El problema de la consideración moral de los animales está íntimamente relacionado con diversas disciplinas científicas: biología, etología, psicología, ciencias ambientales, derecho, política, etc. De este modo, debemos preguntarnos cuál puede ser la aportación característica con la que la filosofía puede contribuir al análisis de este problema. El aspecto fundamental en el que la filosofía puede ser de mayor utilidad es el relativo al análisis crítico del criterio (o los criterios), los conceptos, las teorías y los argumentos según los cuales ciertos seres son merecedores de consideración moral y otros no (o bien, el criterio (o los criterios), los conceptos, las teorías y los argumentos según los cuales unos seres son merecedores de mayor consideración moral que otros)³. Conocer cómo son los animales (sus características fisiológicas, etológicas, psicológicas, etc.), así como analizar las consecuencias prácticas que tendría considerar moralmente iguales a animales y humanos, por citar solamente dos cuestiones, es, obviamente, de capital importancia para las teorías de ética animal. Sin embargo, no es

³ Esta visión acerca de la naturaleza de la investigación filosófica no tiene por qué compartirse: “Discútase el problema del arbitraje de las disputas morales con cualquier grupo de estudiantes, de licenciatura o posgrado, y muy pronto alguien preguntará por los «criterios». Lo que cubre este término es un conjunto de consideraciones tales que, para dos posiciones rivales X y Y explícitamente definidas, 1) las personas que inconfundible e indivisiblemente adoptan ambas posiciones rivales X y Y tienen que reconocerlas, y 2) son suficientes para mostrar que Y está correcta y X está equivocada, o viceversa. Después se presiona el punto de que, en contra de aquellos que toman un concepto optimista de la razón práctica, para cualquier disputa moral importante ninguna consideración tiene ambas, «a» y «b». Si la brecha es suficientemente amplia, las cosas que son «b» deberán carecer de «a», y viceversa. El problema está en la suposición totalmente irreflexiva de que lo que el razonamiento necesita son criterios en este sentido” (Taylor 1993, 282). Taylor (Ibíd., 274-81) distingue entre dos modelos de razón práctica: el apodíctico, basado en la discusión acerca de los fines últimos, y el *ad hominem*, centrado en la argumentación a partir de ciertas premisas compartidas por las posiciones contrarias. Taylor interpreta que la suposición de que la filosofía moral debe ocuparse del análisis de los criterios está relacionada con el modelo apodíctico que él critica (porque considera que no se puede razonar con alguien para que acepte un fin último) a favor del modelo *ad hominem* (porque sí se puede razonar con alguien a partir de premisas compartidas) (Ibíd., 282). Los argumentos de Taylor son muy interesantes aunque bastante complejos. En cualquier caso, creo que la versión del razonamiento *ad hominem* que defiende puede extenderse al análisis de los criterios y, si esto fuese correcto, el análisis de los criterios no se relacionaría inevitablemente con el modelo apodíctico tal y como él lo presenta.

labor de los filósofos mostrar empíricamente si los animales son capaces de sufrir o no, si otorgar derechos a los animales sería económicamente desastroso o no, o bien, si considerar en pie de igualdad a humanos y animales sería o no catastrófico para el medio ambiente tal y como lo conocemos. Todas estas cuestiones deben ser tenidas en cuenta por una buena teoría sobre la consideración moral de los animales, pero ello no implica que sea labor de los filósofos establecer cuál es la verdad en estos ámbitos. Por tanto, me ocuparé sobre todo tanto del análisis de los criterios propuestos para merecer consideración moral, como del estudio de los conceptos, teorías y argumentos a favor y en contra de conceder consideración moral directa a los animales.

Como corresponde a los estudios en el ámbito de las éticas aplicadas, y a pesar de la preeminencia que este trabajo concede a cuestiones de carácter teórico, no quisiera dejar completamente de lado las implicaciones prácticas que cada enfoque teórico acarrea. Así pues, aunque sea de forma superficial, siempre que lo crea oportuno intentaré señalar brevemente qué consecuencias prácticas podría tener cada teoría, asumiendo que más allá del estricto análisis filosófico de los criterios, conceptos, teorías y argumentos morales, el estudio de las consecuencias socio-políticas también resulta imprescindible. De este modo, esta investigación desea evitar caer en la pura abstracción de la que adolecen algunos trabajos en éticas aplicadas, incapaces de explicar por qué, por muy coherentes que sean sus principios y desarrollos teóricos, sus implicaciones normativas resultan difíciles de aceptar en la práctica cotidiana. Al mismo tiempo, la investigación pretende evitar también el peligro contrario, es decir, el hecho de que al partir de ciertos planteamientos normativos irrenunciables, las teorías terminen por desarrollar marcos teóricos y argumentos incoherentes o que se sustenten en conceptos vagos y oscuros.

A continuación expondré las razones que motivaron la elección del objeto de estudio (1.1), así como los objetivos principales de la investigación (1.2). Después reflexionaré sobre la importancia de analizar críticamente el problema de la consideración moral de los animales y las razones que podemos tener para considerarlo uno de los asuntos más urgentes de los que deben ocuparse las éticas aplicadas (1.3). Posteriormente, expondré brevemente la metodología empleada (1.4). Finalmente, presentaré la estructura de esta tesis doctoral (1.5).

1.1. Motivaciones para la elección del objeto de estudio: La consideración moral de los animales y el “enfoque de las capacidades”

Todo el mundo tiene, de forma directa o indirecta, alguna relación con los animales. Ya sea mediante la ganadería, el ocio o, simplemente, a la hora de consumir medicamentos previamente testados en animales, todos estamos inevitablemente unidos a los animales. Nuestra relación con los animales está mediada por creencias adquiridas en los procesos de socialización de la niñez a través de usos y costumbres sociales. Habitualmente aceptamos estas creencias heredadas de forma acrítica, confiando en la sabiduría de aquellos que nos las inculcaron, sin prestarles la atención crítica que merecen. No obstante, las creencias adquiridas, al no haber sido examinadas críticamente, pueden causar enormes daños a otros. La mayoría somos conscientes, por ejemplo, de que las consecuencias prácticas de aceptar acríticamente que los blancos somos mejores que el resto de las razas, que las mujeres merecen menor consideración moral que los hombres o que los gays son peores que los heterosexuales pueden ser (de hecho, siempre son) terribles. De la misma manera, la mayoría de los humanos no

tenemos en cuenta ni reflexionamos críticamente sobre el daño y sufrimiento que causamos a los animales al considerar que éstos no merecen consideración moral alguna o, en caso de merecerla, merecen solamente una consideración moral muy pequeña.

La ética animal se ocupa principalmente del problema teórico de la consideración moral de los animales. La ética animal no defiende un punto de vista determinado sobre la consideración moral y/o el trato que los animales merecen. En ocasiones, autores que trabajan intensamente en este campo de las éticas aplicadas defienden que, bajo ciertas circunstancias, no hay nada de malo en matar o utilizar animales en beneficio humano. Lo que sí que reivindica, tanto explícita como implícitamente, este campo de la ética es que debemos preguntarnos por, y reflexionar críticamente sobre, la moralidad de las acciones que diariamente llevamos a cabo y que afectan, directa o indirectamente, a los animales. El reto de la ética animal consiste entonces en justificar, por medio de marcos conceptuales, teorías y argumentos, qué relaciones deberíamos tener con los animales. En la medida en que nadie puede dejar de relacionarse con los animales, el problema atañe a todos y cada uno de nosotros, más allá de la importancia y dedicación que cada uno decidamos conceder al estudio del mismo.

Los problemas filosóficos relacionados con la consideración moral de los animales son múltiples y complejos. Además de a la ética, atañen también a la epistemología y la ontología. La cuestión ética fundamental sería: ¿Qué consideración moral merecen los animales en comparación con los humanos (o la naturaleza en su conjunto)? La respuesta está íntimamente ligada al conocimiento de la naturaleza de los animales, es decir, a preguntas epistemológicas y ontológicas como: ¿Qué tipo de seres son los animales? ¿Qué clase de vidas mentales poseen? ¿Cómo podemos conocer, en caso de que los tuvieran, los estados mentales de los animales? Estas y otras cuestiones sobrevuelan los debates en ética animal, por lo que no debe extrañarnos el carácter controvertido y, en demasiadas ocasiones, acalorado de las discusiones, dado que al debatir sobre la consideración moral que merecen los animales entran en juego y pueden cuestionarse algunas de nuestras creencias más profundas.

La expresión “liberación animal” apareció por vez primera el 5 de abril de 1973 (Singer 2003) en un artículo publicado por el filósofo australiano Peter Singer. La idea básica de Singer (1974^a; 1990; 1993) es relativamente sencilla: los animales, al igual que los humanos, tienen ciertos intereses básicos como, por ejemplo, el interés en no sufrir. Si ignoramos o rechazamos sistemáticamente los intereses básicos de los animales simplemente en base a que no son miembros de nuestra especie, deberíamos darnos cuenta de que la lógica subyacente a un argumento de este tipo es análoga a la empleada por los defensores de ciertas formas de discriminación entre humanos que la mayoría consideramos injustificadas como, por ejemplo, el racismo o el sexismo⁴. Los racistas y los sexistas defienden que por el mero hecho de pertenecer a una raza o un género determinados (y sin tener en cuenta ningún otro tipo de características que pudieran ser moralmente relevantes), los miembros de una raza o un género particular merecen mayor consideración moral que el resto de seres que pertenecen a otras razas u otros géneros. Habitualmente consideramos moralmente inaceptables los argumentos de

⁴ Singer (1974^a, 461-3; 1990, 37-40; 1993, 45-7) defiende que discriminar a alguien por la raza o el género al que pertenece es similar a discriminar a un individuo por la especie a la que pertenece y, por tanto, concluye que si consideramos que resulta moralmente ilegítimo discriminar a alguien por pertenecer a una raza o un género determinados, también lo será discriminar a alguien por pertenecer a una especie determinada.

este tipo. Sin embargo, en el caso de los animales, la mayoría de los humanos consideran que un argumento así es perfectamente válido. A este tipo de discriminación injustificada (por lo menos, como veremos, desde el punto de vista de Singer y otros autores) se la denomina “especismo”⁵.

La lucha en contra del especismo, tanto en la academia como fuera de ella, está extendiéndose hoy en día. Los filósofos mantienen arduos y encendidos debates sobre la posible justificación del especismo, así como en torno a cuál es el criterio moralmente relevante a la hora de considerar a un ser moralmente valioso. Estas discusiones han llegado a la opinión pública y cada vez es más frecuente ver, por ejemplo, a defensores de los derechos de los animales manifestándose en las afueras de una plaza de toros mientras se celebra una corrida o a opositores de los derechos de los animales manifestándose a las puertas de los parlamentos autonómicos mostrando su rechazo a los intentos de prohibición de las mismas. Los campos de debate teórico y las implicaciones prácticas de las cuestiones que se debaten en ética animal son enormes. Asuntos como la ganadería industrial, la experimentación con animales, las relaciones entre derechos de los animales y ecologismo, la intervención humana en la naturaleza, la utilización de los animales en el arte y como entretenimiento, etc. están siendo ampliamente debatidos entre filósofos, juristas y políticos, y las consecuencias prácticas de las propuestas que se realizan en dichos debates afectan a la sociedad en su conjunto. Por tanto, la cuestión de si es moralmente lícito o no que los humanos utilicemos a los animales como recursos (y, en caso de serlo, en qué medida) es uno de los asuntos importantes a los que cualquier ciudadano debe enfrentarse en las sociedades industrializadas contemporáneas.

La filósofa norteamericana Martha C. Nussbaum es una autoridad muy reconocida en diversos campos filosóficos, entre los cuales cabe destacar sus aportaciones al estudio de la filosofía griega y romana (Nussbaum 1978; 1986), sus contribuciones a la filosofía moral y política contemporáneas (Nussbaum 1996^d; 1996^e; 2000^a; 2006; 2011^a), el estudio de las emociones (Nussbaum 2001^b) y la relación que éstas deben mantener tanto con el Derecho (Nussbaum 2004^a) como con la política (Nussbaum 2013), el análisis de las aportaciones que el arte y en especial ciertas formas de literatura pueden realizar al estudio de la filosofía moral y política (Nussbaum 1986, 1987, 1990^a, 1990^b, 1990^c, 1990^d, 1990^e) y el Derecho (Nussbaum 1995^a), así como la defensa de la educación liberal (Nussbaum 1997). En filosofía moral y política, Nussbaum ha mostrado un interés especial en las formas injustificadas de discriminación como el sexismo (Nussbaum 2000^a) o la homofobia (Nussbaum 1996^b; 1996^c). De este modo, no es extraño que recientemente se haya dedicado a la crítica y el

⁵ La Enciclopedia de Bienestar y Derechos de los Animales define el especismo de la siguiente manera: “*The term «speciesism» was first coined by Richard Ryder in 1970. In 1985 the «Oxford English Dictionary» defined speciesism as «discrimination against or exploitation of certain animal species by the human beings, based on an assumption of mankind’s superiority»*” (Ryder 1998, 320). La discriminación de los animales justificada en argumentos como que éstos carecen de capacidades lingüísticas, que no son agentes morales, etc. no sería especista, ya que solamente podríamos considerar especista la discriminación de los animales en base a su pertenencia o no a nuestra especie. Dicho de otra forma, para que la discriminación sea caracterizada como especista resulta imprescindible que el único criterio en el que se base la discriminación sea la pertenencia a la especie. Teniendo esto en cuenta, la siguiente definición puede ser más adecuada, ya que capta mejor el hecho de que la discriminación justificada que distinga entre miembros de especies diferentes no sería especista: “*El especismo es la discriminación de aquellos que no son miembros de una cierta especie (o especies). En otras palabras: el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a una cierta especie (o especies)*” (Horta 2008, 108).

estudio de otra forma de discriminación a su modo de ver igualmente injustificada: la discriminación de los animales (Nussbaum 1996^a; 2001^a; 2004^b; 2006, 325-407; 2011^a, 157-63; 2011^b).

En la década de los 80 del siglo pasado, Nussbaum comenzó a colaborar con el economista indio Amartya Sen en cuestiones relacionadas con la economía y ética del desarrollo (Nussbaum y Sen 1993; Nussbaum 1992, 1993^a, 1993^b, 2000^a; 2011^a). Sen propone un “enfoque de las capacidades” para el desarrollo según el cual una política de desarrollo adecuada debe consistir en promover y hacer efectivas ciertas capacidades humanas fundamentales. Este enfoque contrasta directamente con los planteamientos tradicionales en economía del desarrollo como, por ejemplo, los utilitaristas (los cuales miden exclusivamente el desarrollo en términos de satisfacción de ciertos estados mentales como los placeres o las preferencias) o los centrados en el análisis del PIB per cápita (los cuales miden el desarrollo exclusivamente en términos monetarios como, por ejemplo, los ingresos medios de una población).

De este modo, el enfoque de las capacidades surgió en los años ochenta del siglo pasado como una teoría económica dentro de la economía del bienestar y el desarrollo gracias a los trabajos de Sen. Sin embargo, muchas de las ideas de Sen se han utilizado después con distintos fines teórico-prácticos en disciplinas diferentes. Por ejemplo, sus ideas han sido utilizadas por Nussbaum como fundamento de una teoría liberal parcial de la justicia social, pero también por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) con el fin de elaborar un índice alternativo a otros enfoques económicos (como el cálculo del producto interior bruto) a la hora de medir el nivel de desarrollo y bienestar en los Estados. En esta tesis me centraré en el estudio de las principales ideas del enfoque de las capacidades desde un punto de vista filosófico, estudiando la forma en que Nussbaum ha utilizado las ideas de Sen a la hora de fundar una teoría liberal parcial de la justicia social que incluye a los animales.

Nussbaum ha extendido los planteamientos del enfoque de las capacidades con el objetivo de solucionar los problemas que, a su juicio, presentan las teorías de la justicia basadas en la doctrina del contrato social, poniendo especial hincapié en el análisis y crítica de la teoría de la justicia de John Rawls. La principal tesis que Nussbaum (2006, 21-3) defiende afirma que las teorías del contrato social, incluso en su mejor versión (por lo que Nussbaum entiende la teoría de la justicia de Rawls), son incapaces de solucionar tres problemas de justicia importantes: (1) El problema de la justicia hacia las personas discapacitadas; (2) El problema de la justicia internacional o la extensión de la justicia a todas las personas del mundo; y (3) Las cuestiones de justicia relacionadas con la forma en que tratamos a los animales. El principal objetivo de Nussbaum consiste en elaborar una teoría de la justicia capaz de solucionar estos tres problemas. Nussbaum propone extender el enfoque de las capacidades (el cual previamente se había centrado únicamente en problemas ligados a la economía del desarrollo humano) como base adecuada sobre la cual establecer los principios básicos de la justicia social (incluida la justicia hacia los animales).

Aunque es una autora extremadamente prolífica⁶, en comparación con otros ámbitos filosóficos Nussbaum no ha dedicado demasiados escritos al problema de la

⁶ El número de trabajos publicados por la filósofa neoyorquina es abrumador. Como autora única ha publicado más de 17 libros y 300 artículos, además de los más de 20 libros publicados como editora o en colaboración con otros autores. Aun así, los principales temas tratados se repiten constantemente de unos trabajos a otros. Si hubiese que resumir su obra en un único tema general, podría definirse como el

consideración moral de los animales. A pesar de que el interés de Nussbaum por el estudio de aspectos filosóficos relacionados con los animales se remonta, por lo menos, al análisis, traducción y comentario crítico del texto de Aristóteles *De Motu Animalium* que presentó como tesis doctoral (Nussbaum 1978), los escritos en los que se ocupa directamente del problema de la consideración moral de los animales, hasta el momento, solamente son seis: una pequeña reseña del libro del historiador británico de la filosofía antigua Richard Sorabji *Animal Minds and Human Morals* (1993) (Nussbaum 1996^a), otra reseña, esta vez mucho más amplia y crítica, del libro del abogado y profesor de derecho en Harvard Steven Wise *Rattling the Cage* (2000) (Nussbaum 2001^a), el artículo en el que se encuentra la primera exposición sistemática de la idea según la cual el enfoque de las capacidades puede y debe extenderse para abarcar también las cuestiones de justicia hacia los animales (Nussbaum 2004^b), el desarrollo más amplio de este artículo que Nussbaum presentó como la tercera parte de *Las fronteras de la justicia* (Nussbaum 2006, 321-400)⁷, el resumen de sus ideas fundamentales acerca de la consideración moral de los animales que Nussbaum presentó en el libro *Crear capacidades* (2011^a, 157-63) y, finalmente, un artículo dedicado a analizar cómo puede extenderse el enfoque de las capacidades con el fin de fundar una teoría adecuada de los derechos de los animales que Nussbaum publicó en *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (Nussbaum 2011^b).

Siendo cierto que los escritos en los que Nussbaum se ocupa directamente del tema no son muchos, no deja de ser cierto también que en otros textos no directamente dedicados al problema de la consideración moral de los animales podemos encontrar valiosas ideas susceptibles de ser aplicadas también a los estudios realizados por Nussbaum en el campo de la ética animal. En cualquier caso, entre 2001 y 2011⁸ la postura de Nussbaum en torno al problema de la consideración moral de los animales permanece constante e inalterada. Hasta el día de hoy, que yo sepa, Nussbaum no ha variado su postura. Continúa sosteniendo como tesis fundamental que las capacidades de todas las criaturas sintientes deben considerarse intrínsecamente valiosas y, por tanto, sigue defendiendo que en una sociedad justa todos los animales sintientes deberían situarse por encima del umbral mínimo establecido para cada una de las diez capacidades básicas que ella identifica (Nussbaum 2011^a, 158).

Si tenemos en cuenta la evolución de la carrera académica de la autora, no resulta descabellado concluir que el trabajo de Nussbaum sobre la consideración moral y los derechos de los animales forma parte de un proyecto más amplio⁹, cuyo objetivo

estudio de las vulnerabilidades humanas en relación con el bienestar, con el fin de demostrar que ciertas vulnerabilidades son moralmente valiosas mientras que otras son perjudiciales y, por tanto, debemos tratar de eliminarlas.

⁷ Nussbaum presentó previamente buena parte del material que tenía trabajado sobre los derechos de los animales en las Tanner Lectures on Human Values, leídas en la Universidad Nacional de Australia en 2002 y en la Universidad de Cambridge en 2003. Los materiales de dichas conferencias pueden encontrarse en: http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume24/nussbaum_2003.pdf, visto el 1/04/2011. Como puede comprobarse, el artículo de 2004 es, básicamente, una versión resumida de las ideas contenidas en estas conferencias, mientras que la tercera parte de *Las fronteras de la justicia* consiste en una versión algo más desarrollada de las mismas.

⁸ Omíto la referencia a Nussbaum 1996^a debido a que en dicho texto breve la filósofa norteamericana apenas presenta ideas originales ni ofrece marco teórico propio alguno.

⁹ “It might seem that the language of capabilities equips us to move beyond the species barrier. Just as it prepares us to see dignity in our own animal faculties —and thus to deal better with issues of disability and old age— so, too, the capabilities approach, already seeing in animality something valuable and dignified, prepares us to turn the difficult issue of animal entitlements. Neither Sen nor I has yet done so, and Sen may be averse to doing so, holding that the urgent problems of humans must take priority. I am

consistiría en corregir, extender y completar el enfoque de las capacidades con el fin de establecerlo como una alternativa teórica bien fundada en el campo de las teorías de la justicia en general y la ética animal en particular. En lo concerniente al problema de la consideración moral de los animales, la profesora de la universidad de Chicago considera que “[...] *any theory of our moral relation to animals that relies on a single basis of concern (utility, rights) is probably too simple. The manifold continuities and discontinuities between humans and other animals require a multifaceted, flexible ethical theory*” (Nussbaum 1996^a, 404). De esta manera, el objetivo de Nussbaum al introducirse en el campo de la ética animal consiste en desarrollar esa teoría flexible y multifacética que haga justicia al amplio número de similitudes y diferencias que existen entre humanos y animales, ya que, a su modo de ver, ninguna de las principales alternativas actuales en ética animal¹⁰ ha sido capaz de ofrecer un fundamento teórico adecuado a la idea de que los animales merecen consideración moral directa y/o derechos¹¹. Nussbaum (2001^a, 1527) sostiene que una teoría correcta de los derechos de los animales debe centrarse en desarrollar un enfoque de los derechos cimentado en planteamientos neo-aristotélicos sobre las ideas de capacidad y funcionamiento, con el objetivo de que dicha teoría sirva de base para establecer los principios constitucionales básicos que en todas las naciones deberían proteger los derechos fundamentales de los animales¹².

Desde que comenzó a trabajar sobre el tema, Nussbaum ha mostrado sus dudas sobre la idoneidad de las teorías de la justicia contractualistas en lo que concierne a la consideración moral que merecen los animales, sentando así las bases para el desarrollo de su propio enfoque en este campo de las éticas aplicadas y preguntándose: “*How did the philosophical tradition bequeath us a view that posits a wide gulf between ourselves and the other animals, denying that questions of justice arise for our treatment of them?*” (Nussbaum 1996^a, 403). Al mismo tiempo, y aunque ha reconocido repetidamente el valor que las teorías utilitaristas han tenido a la hora de identificar, popularizar y mostrar la gravedad de los problemas morales presentes en las relaciones entre humanos y animales (Nussbaum 2001^a, 1527; 2004^b, 302; 2006, 333-4; 2011^a,

prepared to extend the approach in this way, and indeed I think such an extension is essential to the theory's integrity and its completeness” (Nussbaum 2001^a, 1538).

¹⁰ Nussbaum (2001^a, 1527) distingue cuatro conjuntos teóricos principales en el campo de la ética animal: (1) Los basados en el contractualismo/kantismo; (2) Los enfoques utilitaristas; (3) Las teorías de los derechos; y (4) Los enfoques neo-aristotélicos basados en las ideas de capacidad y funcionamiento: “*I favor a combination of (3) and (4), though not without recognizing the considerable importance of (2) in fixing our eyes firmly on the issue of suffering*” (Ídem.).

¹¹ Aunque en muchas partes de la tesis consideraré intercambiables las ideas de la consideración moral directa y los derechos, debe tenerse en cuenta que el que los animales merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral directa que la que merecemos los humanos y que los animales merezcan derechos no es exactamente lo mismo.

¹² El objetivo declarado del enfoque de las capacidades consiste en el intento de fundar filosóficamente los principios constitucionales básicos que todo gobierno o nación deberían respetar e implementar como el mínimo de justicia social que requiere la dignidad humana (Nussbaum 2000^a, 32). Del mismo modo, aplicado al problema de la consideración moral de los animales, el objetivo del enfoque consiste en “[...] *to see whether we can actually use the human basis of the capabilities approach to map out some basic political principles that will guide law and public policy in dealing with animals*” (Nussbaum 2004^b, 313). Uno de los problemas generales importantes de la teoría política de Nussbaum consiste en que no está claro en qué medida son compatibles los planteamientos (neo)aristotélicos con las teorías de los derechos. A lo largo de su carrera Nussbaum ha evolucionado de una postura moral particularista favorable a la ética de las virtudes a una teoría ético-política deontológica basada en principios y derechos básicos. En sus escritos sobre el enfoque de las capacidades Nussbaum trata de combinar la flexibilidad de la ética de las virtudes con la fuerza de las obligaciones deontológicas, pero esta combinación origina tensiones y ambigüedades en sus propuestas que no son fáciles de solucionar.

159; 2011^b, 234-5), Nussbaum se ha mostrado muy crítica con los enfoques utilitaristas, argumentando convincentemente en contra de que un enfoque de este tipo sea el punto de partida adecuado a la hora de establecer los principios político-morales fundamentales que guíen las relaciones entre humanos y animales.

Las tesis de Nussbaum son atractivas, estimulantes y, en muchas ocasiones, acertadas. No obstante, la extensión del enfoque de las capacidades al campo de la ética animal tiene mayores problemas que los que Nussbaum reconoce. Así pues, he considerado valioso profundizar en el campo de la ética animal prestando especial atención al enfoque y las tesis de Nussbaum, tanto porque es uno de los enfoques más recientes como por su originalidad y complejidad. Pretendo dilucidar cuáles son los puntos fuertes del enfoque de las capacidades en relación con el resto de marcos teóricos que nos encontramos en el ámbito de la ética animal, así como qué aspectos del mismo pueden resultar problemáticos y necesitan solucionarse, con el punto de mira puesto en evaluar si disponemos actualmente de una base teórica adecuada a la hora de dictaminar si los animales merecen consideración moral y derechos.

A aquellos escépticos que consideran la ética animal como un campo de estudio secundario e intrascendente no cabe sino decirles que al debatir sobre la consideración moral que merecen los animales estamos deliberando a su vez sobre la consideración moral que merecemos los humanos. Al tiempo que nos preguntamos por el estatuto ético y ontológico de los animales (y sus supuestos derechos), discutimos sobre el estatuto ético y ontológico de los humanos (y nuestros supuestos derechos). Nos encontramos entonces que lo que está en juego en la ética animal es nada más y nada menos que el tema central de las humanidades: la identidad del ser humano¹³. Es un tema que bien merece el esfuerzo de dedicarle unos años de investigación.

1.2. Principales objetivos de la investigación

En primer lugar, la principal hipótesis general de este trabajo afirma que la teoría de Nussbaum sobre la consideración moral de los animales resuelve satisfactoriamente algunos de los problemas a los que se encontraban expuestos planteamientos teóricos anteriores. Como hipótesis secundaria, planteo la coherencia de esa teoría de los derechos de los animales en el conjunto de la obra de Nussbaum, explorando la posibilidad de que viniera ya prefigurada por trabajos anteriores no directamente dedicados al tema de la consideración moral de los animales. Al mismo tiempo, trataré de estudiar el modo en que las ideas que Nussbaum ha defendido en escritos no dedicados directamente al problema de la consideración moral de los animales pueden enriquecer la teoría de los derechos de los animales elaborada por Nussbaum. La naturaleza básica de esta parte de la investigación es mayoritariamente comprobatoria, es decir, trataré de establecer la naturaleza y los límites de la teoría de Nussbaum en diversos aspectos fundamentales de ética animal.

¹³ Esto resulta especialmente claro al estudiar la obra de Nussbaum, en la cual se manifiesta una incomodidad recurrente hacia las teorías tradicionales sobre la naturaleza humana que se centran exclusiva o principalmente en la racionalidad. Según el punto de vista tradicional, la razón y las emociones constituirían regiones diferentes de la experiencia humana, regiones que no deberían verse mezcladas para que su funcionamiento fuera adecuado. De la misma forma, según el punto de vista tradicional en ética, los humanos y los animales seríamos dos tipos de seres tan diferentes, y el valor de tales diferencias sería tan grande, que la consideración moral que ambos merecemos debe, inevitablemente, ser también muy diferente, mereciendo los humanos mayor consideración moral que el resto de animales. Una concepción de la racionalidad diferente a la tradicional como la que Nussbaum propone implicará una concepción de la consideración moral de los animales diferente de la tradicional.

En segundo lugar, mi objetivo consiste en intentar resolver algunas cuestiones problemáticas que presenta la extensión del enfoque de las capacidades al ámbito de la ética animal. En concreto, argumentaré que el enfoque de las capacidades se constituirá como una base teórica adecuada de la consideración moral y/o los derechos de los animales si: (1) Prescinde del concepto de dignidad como fundamento; (2) Abandona el punto de vista realista en meta-ética¹⁴ a favor de un enfoque constructivista; (3) Rechaza la idea de la norma de especie y la idea de que la pertenencia a la especie es un factor moralmente relevante; (4) Asume de forma clara, explícita e inequívoca que tenemos obligaciones morales directas hacia los animales salvajes; y (5) Deja a un lado la forma extremadamente cognitiva que tiene de entender las emociones para favorecer una perspectiva menos cognitiva que permita adscribir emociones a los animales.

La finalidad última de este proyecto de tesis doctoral consiste en evaluar la teoría de los derechos de los animales elaborada por Nussbaum, situando el estudio en el contexto más amplio del debate sobre la consideración moral que merecen los animales y, por tanto, analizando y evaluando las aportaciones que el enfoque de las capacidades representa para este campo de la ética práctica. Propongo dividir el trabajo en cinco objetivos concretos.

El primer objetivo consiste en proponer una justificación independiente de la igual (o, al menos, similar) consideración moral que los animales merecen en relación con los humanos. Por justificación independiente entiendo una justificación que, aunque en algunos de sus puntos resulte inevitablemente controvertida, no dependa completamente para su aceptación del compromiso previo con un marco teórico concreto como, por ejemplo, el utilitarismo, el contractualismo, la ética de las virtudes o el enfoque de las capacidades. Lo que pretendo es justificar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos apelando a la menor cantidad de principios, conceptos y argumentos controvertidos, con el fin de establecer que puede justificarse de forma independiente que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y, por tanto, que esta idea puede ser aceptada por distintos enfoques normativos. La razón de empezar estableciendo la consideración moral que los animales merecen de forma independiente es que, en muchas ocasiones, en las siguientes partes de la tesis apelaré a los argumentos defendidos en esta primera parte a la hora de evaluar las principales teorías de ética animal. Mi tesis básica es que una teoría apropiada de ética animal debe ser necesariamente compatible con las ideas sostenidas en esta primera parte.

El segundo objetivo consiste en proporcionar una panorámica lo suficientemente amplia del estado actual de la cuestión del debate sobre la consideración moral de los animales. A día de hoy, nos encontramos con una cantidad ingente de materiales dedicados al problema de la consideración moral de los animales. Siendo esto así, resulta imposible presentar una panorámica completa de las propuestas de todos los autores (y sus correspondientes enfoques teóricos) que trabajan y/o han trabajado en este ámbito académico. Por tanto, el número de autores del que un estudio de este tipo puede ocuparse debe ser necesariamente limitado. Aun así, confío en que, por limitado que sea, el conjunto de autores de los que me ocuparé no resulte ni irrelevante ni

¹⁴ En el campo de la filosofía moral es común distinguir entre teorías éticas y meta-éticas (véase: Warburton 1999, 86-7). Las teorías éticas de primer orden o teorías normativas (el utilitarismo, la ética de las virtudes, las éticas deontológicas, etc.) estudian qué es aquello que debemos hacer. Las teorías meta-éticas o teorías de segundo orden estudian el estatus de las teorías éticas de primer orden. La meta-ética se define, entonces, como el análisis teórico de las teorías éticas.

arbitrario. El criterio que he empleado para decidir qué autores incluir y cuáles dejar de lado es doble. Primero, he creído conveniente ocuparme de los autores con los que Nussbaum polemiza directamente, siendo este el caso de Kant, Rawls o Singer. Segundo, me he centrado en los autores más citados y cuyas propuestas teóricas han encontrado una mayor resonancia en el ámbito de la ética animal, especialmente debido a la originalidad de sus planteamientos teóricos. En todo caso, quisiera aclarar que considero la lista de autores y enfoques teóricos abierta a cualquier otro tipo de planteamiento que pueda desarrollarse en un futuro, así como abierta a las sugerencias externas si alguien considera que algún autor o planteamiento teórico importante ha sido dejado de lado¹⁵.

El tercer objetivo que persigue esta investigación consiste en describir la teoría de los derechos de los animales que Nussbaum propone en *Las fronteras de la justicia* (Nussbaum 2006, 321-400) y otros escritos recientes directamente dedicados al tema (Nussbaum 1996^a; 2001^a; 2004^b; 2011^a, 157-63; 2011^b). En lugar de limitarme a describir la teoría de Nussbaum, pretendo también sugerir algunas soluciones en relación con ciertos problemas de los que adolece la extensión del enfoque de las capacidades al ámbito de la ética animal.

El cuarto objetivo concreto que persigo es contrastar la teoría de la filósofa neoyorquina con la de otros autores contemporáneos con los que ella polemiza directa o indirectamente, proponiendo para ello un método de evaluación provisional de las teorías ético-políticas¹⁶ basado en siete criterios fundamentales.

Finalmente, como quinto objetivo, intentaré valorar implícitamente la coherencia de la teoría de Nussbaum en el marco general de sus obras principales, analizando la posibilidad de que muchas de sus ideas vinieran prefiguradas en escritos precedentes no dedicados directamente al problema de la consideración moral de los animales. Pretendo estudiar el modo en que las ideas que Nussbaum ha defendido en textos dedicados a otros objetos de estudio pueden aplicarse a la extensión del enfoque de las capacidades en el campo de la ética animal.

Obviamente, la cantidad de argumentos y pruebas que pueden presentarse en una investigación de este tipo es ilimitada, lo cual implica que esta investigación siempre podrá mejorarse en un futuro. El objetivo último de esta investigación no es ni más ni menos que especificar, aclarar, modificar (cuando proceda) y evaluar ciertos aspectos de la teoría de Nussbaum sobre los derechos y la consideración moral de los animales, con vistas a establecer el lugar que dicha teoría ocupa dentro del campo de la ética animal actual, al tiempo en que se investigan las posibles conexiones entre su propuesta en torno al problema de la consideración moral de los animales y otras cuestiones teóricas de las que la autora se ha venido ocupando en su ya dilatada carrera académica.

¹⁵ Uno de los filósofos españoles que más activamente se ha ocupado en los últimos años de los problemas relacionados con la consideración moral de los animales divide en seis corrientes principales los enfoques desde los cuales se ha rechazado el «especismo antropocéntrico»: (1) Utilitarismo; (2) Ética de los derechos; (3) Contractualismo; (4) Enfoques aristotélicos; (5) Ética del cuidado o feminismo; y, finalmente (6) Igualitarismo (Horta 2009^b). En buena medida he seguido esta clasificación a la hora de desarrollar mi panorámica del debate contemporáneo sobre la consideración moral de los animales, ya que la considero suficientemente amplia y variada.

¹⁶ Aunque hablaré constantemente de “teorías ético-políticas”, la filosofía moral y la filosofía política son disciplinas interrelacionadas pero separadas. Para análisis de las intrincadas relaciones entre filosofía moral y filosofía política consúltense: Kymlicka 2002, 5-7; Arteta 2003; Arteta et al. 2003.

1.3. La consideración moral de los animales como problema urgente

¿Por qué ocuparse del problema de la consideración moral que merecen los animales? ¿No tenemos los humanos suficientes problemas como para tener que preocuparnos también de los problemas de los animales? No son pocos los filósofos que consideran que la preocupación sobre los problemas y sufrimientos humanos deben prevalecer siempre sobre los problemas de los animales¹⁷. Muchos consideran que la promoción del bienestar animal podría distraer la atención de las necesidades de los seres que sin lugar a dudas sí merecen consideración moral directa: los humanos

Vivimos en un planeta en el cual millones de personas mueren de inanición o son víctimas de la hambruna y muchos millones más padecen malnutrición. Además, los peligros de la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales amenazan nuestro futuro y el de nuestros descendientes. Este es el tema en el que debemos centrar nuestra atención moral. La preocupación por el bienestar de los animales, si bien expresa estados admirables del carácter, es irrelevante, y debería combatirse en lugar de fomentarse. Nuestra respuesta a quienes se interesan por los animales no debería ser «si te molesta, no pienses en ello», sino «si te molesta, piensa en algo más importante» (Carruthers 1992, 199).

Desde este punto de vista, siempre que optamos por un curso de acción rechazamos el resto de opciones posibles y, en este caso, puede entenderse este rechazo como perjudicial para aquellos que no se verán beneficiados por las opciones rechazadas, es decir, los humanos en caso de que optemos por ayudar a los animales. No obstante, lo que este planteamiento presupone es “[...] que existe una suerte de incompatibilidad natural entre las diferentes formas de solidaridad, de tal manera que una imposibilita otra” (Tamames 2007, 51)¹⁸. La pregunta, entonces, es: ¿Es posible actuar efectivamente en ambos ámbitos? El problema no es de fácil solución ya que igual que es posible considerar que interesarse por los animales fomentará las actitudes de compasión y respeto tanto en relación con el medio ambiente como en relación con otros de los problemas mundiales más acuciantes¹⁹, es posible también pensar que los

¹⁷ Véase, por ejemplo, la posible reticencia de Sen a extender el enfoque de las capacidades a los animales mencionada en la nota 9. Aparte de Sen, otros autores han defendido también la prioridad de los problemas humanos: Midgley 1983, 23; Carruthers 1992, 198-200; Riechmann 2003, 45; Cortina 2009, 229. En cualquier caso, es posible que la distinción radical entre problemas de los humanos y problemas de los animales sea en muchas ocasiones tanto imprecisa como inadecuada, ya que ambos conjuntos de problemas están, en lo tocante a ciertos aspectos concretos, inevitablemente entrelazados. Por ejemplo, como muestra de la interrelación entre los problemas del trato animal y la salud humana puede consultarse: Deckers 2010, donde se argumenta que el consumo de productos de origen animal tiene un impacto negativo en la salud global y se aboga por su prohibición limitada.

¹⁸ Singer suscribe la misma idea: “[L]a idea de que «los humanos están primero» se utiliza más a menudo como excusa para no hacer nada por los animales humanos ni por los no-humanos que como una verdadera elección entre alternativas incompatibles. Porque lo cierto es que aquí no hay incompatibilidad alguna. Dando por sentado que todos disponemos de un tiempo y una energía limitados, y que el tiempo que le dediquemos a una causa va a suponer una reducción del que nos queda disponible para otra, no hay ninguna razón, sin embargo, para que los que dedican su tiempo y sus energías a problemas humanos no puedan también unirse al boicot de unos artículos que son producto de la crueldad de la agroindustria. No se pierde más tiempo en ser vegetariano que en comer carne animal. De hecho, los que dicen preocuparse por el bienestar de los humanos y la conservación de nuestro medio ambiente deberían hacerse vegetarianos aunque sólo fuese por esa razón” (Singer 1990, 269). Los argumentos de corte humanista y medioambientalista a favor del vegetarianismo presentados por Singer (1990, 208-15, 224-30; 1993, 171-93, 209-27) son interesantes pero no me ocuparé de ellos.

¹⁹ “Por suerte, cuestiones como la compasión y la empatía son ilimitadas, de tal manera que siempre podemos asumir una causa más sin que necesariamente se resientan las anteriores” (Tamames 2007, 51).

recursos y energía que se consuman defendiendo los intereses animales se habrán desviado de otros ámbitos²⁰.

Planteado de esta manera, el problema parece de difícil solución. No obstante, dejando de lado el hecho de si nos encontramos o no frente a un falso dilema²¹, con el fin de bosquejar una respuesta satisfactoria podemos centrarnos en la lógica argumental subyacente al hecho de que existan cosas peores. En algunos casos, como el que nos ocupa, no resulta fácil establecer en base a qué criterio se considera una situación peor que otra, sobre todo si no disponemos de datos concluyentes sobre ambas situaciones o si las dos situaciones son difícilmente comparables. A pesar de esto, está claro que una realidad no es ni buena ni mala en función de que haya otras realidades peores o mejores (Ibíd., 52). Lo que convierte a una situación en buena o mala son las circunstancias particulares que concurren en la misma. Por tanto, el traer a colación que hay muchos humanos víctimas de la hambruna no nos dice nada relevante sobre si el trato que los humanos damos a los animales es moralmente correcto. La objeción de Carruthers es irrelevante en lo tocante a la cuestión teórica del problema de la consideración moral de los animales²², aunque sí sería importante resolverla a la hora de abordar cuestiones de implementación práctica.

Finalmente, el argumento de Carruthers asume implícitamente que dejar de preocuparse por los animales redireccionará automáticamente la simpatía y la compasión hacia el resto de seres humanos, haciendo que nuestras energías se centren

Puede que la compasión y la empatía sean ilimitadas pero de lo que se trata es de que los recursos materiales no lo son. Así pues, Tamames yerra a la hora de ver dónde se encuentra realmente el problema.

²⁰ “La compasión de quienes emprenden campañas en defensa de los animales ya no es moralmente admirable, precisamente porque se ha dejado que ese sentimiento vaya en detrimento del interés por cuestiones más importantes desde el punto de vista moral” (Carruthers 1992, 199). A la hora de responder a este tipo de objeciones generales hacia los movimientos a favor de los derechos de los animales, Nussbaum comenta lo siguiente (tras ocuparse de la irritación que muchos sienten por las constantes comparaciones que en los escritos de ética animal se hacen entre humanos discapacitados y animales): “The other source of edginess is more practical. It is that, once we recognize a wide range of entitlements to animals, we will be dividing our resources in ways that will take them away from the protection and development of humans with disabilities. I believe that this worry, too, is basically ill-founded. To protect the capabilities of animals in the way that my conception requires, we will surely have to stop the factory farming industry and lots of other cruel abuses of animals [...] Some people will lose money if those practices are stopped, as the protection of endangered species already shows. But there is no reason to think that the protection of animal life is so prohibitively costly that it will take needed resources away from our children, especially those with disabilities” (Nussbaum 2008, 366-7). Uno de los principales obstáculos a la hora de enfrentarnos a este debate consiste en que ninguno de los autores que conozco cita datos concretos sobre las consecuencias que la finalización del uso de los animales como recursos tendría para los humanos en términos económicos (pérdidas de empleo, etc.), ecológicos (freno de la deforestación, etc.), socio-sanitarios (aumento/descenso de enfermedades, etc.), etc.

²¹ El falso dilema o falacia del tercero excluido es una falacia lógica en la que se afirma que dos opciones o puntos de vista son los únicos posibles, resultando que en realidad existe una tercera o más opciones alternativas que deliberadamente no son consideradas (Lau 2011, 176).

²² La objeción de irrelevancia no es la única que se puede realizar a los planteamientos que afirman que los humanos siempre debemos estar primero y que los problemas de los animales jamás pueden compararse a los nuestros: “Primero, es en sí mismo una muestra de especismo. ¿Cómo puede saber nadie, sin antes haber hecho un estudio detallado, que el problema es menos serio que los problemas relativos al sufrimiento humano? Únicamente se estaría en posición de defender esta tesis si se asume que los animales realmente no importan y que, aunque sufran mucho, su sufrimiento es menos importante que el de los humanos. Pero el dolor es el dolor, y la importancia de evitar el dolor y el sufrimiento innecesarios no disminuye porque el ser afectado no sea un miembro de nuestra especie [...] El sufrimiento que causamos a los seres no-humanos puede ser extremo y las cantidades con que se opera son gigantescas” (Singer 1990, 268-9).

en ayudar a los humanos que más lo necesitan. Esta presuposición, sin embargo, no es obvia en absoluto (Midgley 1983, 111).

Tamames (2007, 53) piensa que el problema de la consideración moral de los animales y las consecuencias prácticas que se derivan del mismo es el problema más acuciante de las sociedades industrializadas. Consecuentemente, de esta afirmación concluye que, en caso de tener que optar entre diferentes causas solidarias incompatibles entre sí, la opción por la que deberíamos inclinarnos es la causa a favor de los derechos de los animales. No pretendo llegar a conclusión alguna sobre si el problema del (mal)trato animal es el más importante al que deben enfrentarse las sociedades industrializadas²³. Espero que sea suficiente con mostrar lo siguiente: el argumento que trata de justificar que preocuparse por la consideración moral de los animales no es de recibo basándose en los padecimientos humanos solamente es un camino de evitar el problema porque dicho argumento es irrelevante.

1.4. Metodología

La metodología de la investigación es de carácter eminentemente filosófico aunque multidisciplinar, dado que la cuestión de la consideración moral de los animales ha sido abordada desde diversas especialidades y escuelas filosóficas pero, como avancé, la naturaleza del proyecto es fundamentalmente teórica. La fracción más importante de la actividad a desarrollar comprende el análisis de parte de la amplia bibliografía disponible y el seguimiento exhaustivo de las publicaciones más recientes sobre el problema de la consideración moral que merecen los animales.

El estudio de la aportación de Nussbaum al debate sobre la consideración moral de los animales ha sido realizado mediante el análisis continuado de cuatro fuentes literarias principales: (1) La literatura especializada en torno al problema de la consideración moral de los animales; (2) Los principales textos en los que Nussbaum desarrolla su propia fundamentación de una teoría de los derechos de los animales y los comentarios y críticas que los mismos han recibido; (3) Los principales trabajos de Nussbaum en otros ámbitos no directamente relacionados con el objeto de estudio, prestando especial atención a aquellos en los que desarrolla las bases e ideas principales del enfoque de las capacidades y a los comentarios sobre dichos trabajos; y, finalmente (4) La literatura filosófica general sobre las corrientes y problemas fundamentales en filosofía moral y política, con especial énfasis en los trabajos dedicados al estudio de los distintos enfoques normativos, así como a trabajos dedicados al estudio de cuestiones meta-éticas básicas.

²³ No obstante, aunque las cifras varían de año en año y hay actividades (la caza, por ejemplo) acerca de las que no disponemos de datos, la cantidad de animales sacrificados como recursos por parte humana resulta, desde cualquier punto de vista, abrumadora. Por ejemplo, el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente estima que en 2013 se sacrificaron en España 793.226.128 cabezas de ganado para la producción de carne (véase la web del ministerio: <http://www.magrama.gob.es/es/estadistica/temas/estadisticas-agrarias/ganaderia/encuestas-sacrificio-ganado/>, visto el 03/05/2015). Se estima que las cifras mundiales rondan los 60.000 millones (Donaldson & Kymlicka (2011, 2) sostienen que 56 billones de animales, sin incluir los animales acuáticos, son sacrificados anualmente para ser procesados como alimento y mencionan que se espera que la producción de carne se duplique para el año 2050). En cuanto a las cifras mundiales de la cantidad de animales utilizados para la experimentación, un estudio de 2008 señala que en 2005, realizando una estimación a la baja, se habrían utilizado unos 115 millones de animales con fines experimentales (Taylor et al. 2008).

A lo largo de la investigación me han resultado incuestionables las múltiples ventajas de un enfoque (relativamente) multidisciplinar. La literatura específica del campo de la ética animal, los escritos de Nussbaum sobre la extensión del enfoque de las capacidades a este campo y sus escritos sobre otros temas, así como la bibliografía contemporánea en ética, filosofía política y bioética abordan frecuentemente problemas comunes. Por tanto, al analizar estas cuestiones desde una perspectiva moderadamente multidisciplinar pueden comprenderse más profundamente. Entender y analizar un problema en toda su profundidad y complejidad es el primer paso para su posible solución.

1.4.1. Liberalismo político, equilibrio reflexivo y justificación pública

Esta tesis muestra una inclinación favorable hacia los métodos liberales rawlsianos del equilibrio reflexivo y la justificación pública²⁴. Entiendo el liberalismo como la ideología política que concede una importancia decisiva a por lo menos cinco valores y/o creencias fundamentales (Heywood 2003, 28-39): (1) Los individuos: los individuos poseen características personales únicas y distintivas y, por tanto, cada individuo posee un valor en sí mismo que no puede reducirse al valor de otro individuo; (2) La libertad: la libertad individual es el valor político supremo, en donde la libertad se entiende como las oportunidades que los individuos tienen de perseguir sus propios intereses y tomar sus propias decisiones; (3) La racionalidad: los humanos somos criaturas racionales capaces de definir y perseguir nuestros propios intereses, lo que implica cierta fe en el progreso (la racionalidad nos permite emanciparnos de las cadenas del pasado, la costumbre y las tradiciones, permitiéndonos avanzar hacia una sociedad más justa y mejor educada, en la que los conflictos se resuelvan mediante la discusión y argumentación racional en lugar de la fuerza); (4) La justicia: la justicia consiste en dar a cada individuo lo que le es debido en función de al menos tres principios de igualdad: (a) Igualdad fundacional: todos los humanos poseemos el mismo valor moral, (b) Igualdad formal: todos los individuos merecemos los mismos derechos fundamentales y somos iguales ante la ley, y (c) Igualdad de oportunidades: todos los individuos debemos tener las mismas oportunidades de ascender o descender en la escala social en base a nuestros méritos, habilidades y esfuerzos; y (5) La tolerancia y la diversidad: la existencia de diferentes concepciones morales, culturales y políticas debe aceptarse y, en algunos casos, incluso celebrarse, por lo que debemos permitir que la gente piense y se exprese de formas con las que no estamos de acuerdo. En particular, el liberalismo es el punto de vista político según el cual el papel del Estado consiste en asegurar que la justicia se cumpla para todos los ciudadanos por igual, en lugar de, por ejemplo, consistir en la promoción del mayor bien o las virtudes de los ciudadanos²⁵.

El equilibrio reflexivo exige evaluar una teoría ético-política a través de su conformidad con nuestros juicios reflexivos. En primer lugar, consideramos la coherencia general que los principios tienen entre sí dentro del marco teórico en el que

²⁴ Sobre el equilibrio reflexivo, véanse: Rawls 1971, 32-3, 55-9, 121-2; 1985, 195-8; 1993, 38-9, 59, 126-9. Sobre la justificación pública, véanse: Rawls 1971, 131-2, 411, 525-6; 1985, 188, 190-1; 1993, 39-41, 247-90.

²⁵ “En la justicia como imparcialidad, la unión social se entiende partiendo de la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales [...] El concepto de justicia es previo e independiente del concepto de bondad en el sentido de que los principios de justicia limitan las concepciones del bien que son permisibles [...] Creo que esta prioridad es característica del liberalismo como doctrina política, y es algo que parece esencial a cualquier concepción de la justicia que sea razonable para un estado democrático” (Rawls 1985, 226-7).

se integran, teniendo en cuenta su plausibilidad, los argumentos de que disponemos para su justificación y las consecuencias prácticas que de ellos se derivan. En un estadio ulterior, evaluamos críticamente la aceptabilidad de la teoría como conjunto en base a su coherencia interna, plausibilidad y la conformidad de sus resultados teórico-prácticos con nuestras intuiciones reflexivas, sin que ello implique, obviamente, un compromiso acrítico incondicional con cualquier tipo de teoría. En resumidas cuentas, al mostrar cierta inclinación a favor del equilibrio reflexivo rawlsiano, adopto un punto de vista coherentista u holista²⁶ en torno a la justificación de los juicios ético-políticos. Con esto pretendo subrayar el contraste con la metodología estrictamente fundacionalista. El fundacionalismo es un procedimiento en el que, partiendo de primeros principios incuestionables o auto-evidentes, se derivan conclusiones normativas mediante argumentos deductivos. A su vez, debe distinguirse también el equilibrio reflexivo del intuicionismo, el cual exige simplemente adoptar como criterio de validez de una teoría el hecho de que ésta coincida con nuestras intuiciones cotidianas (irreflexivas) aisladamente consideradas. El compromiso con el equilibrio reflexivo implica que todo juicio normativo o análisis teórico, incluidos obviamente los de esta tesis, debe estar sujeto a una revisión continua. Nuevas explicaciones e interpretaciones de los principios ético-políticos o nuevas explicaciones e interpretaciones acerca de los aspectos del mundo relevantes podrían cambiar e incluso invalidar los análisis aquí presentados. Nuevas interpretaciones y explicaciones implican nuevos análisis y argumentos, y bien está que así sea. La ética y la filosofía política deben estar siempre abiertas a la reconsideración.

Por justificación pública entiendo el método de justificación basado en el análisis y aceptación de razones públicamente compartidas y comprobables. No todas las razones son razones públicas. Públicas son aquellas razones de los ciudadanos cuyo objeto es el bien común y cuestiones de justicia básica, el contenido de las cuales es públicamente accesible y comprobable por cualquiera. Las razones públicas son sinceras, abiertas y visibles²⁷. Lo que quiero decir es que los principios de razonamiento y las reglas de evidencia en función de las cuales los ciudadanos deben decidir si los principios normativos propuestos por una teoría ético-política son razonables y apropiados deben ser públicos. Por tanto, los argumentos deben apelar a creencias generales ampliamente aceptadas, compatibles con el sentido común y los métodos y conclusiones de las ciencias empíricas²⁸.

²⁶ Entiendo el holismo como el método de explicación y justificación que se resiste a comprender las unidades grandes simplemente como la suma de sus componentes individuales más pequeños y, en consonancia con esto, sostiene que no podemos explicar ni justificar adecuadamente las partes si no las consideramos, al mismo tiempo, como pertenecientes y constitutivas de un todo mayor (Hookway 2000, 162).

²⁷ *“Ocurre que todos los modos de razonar —ya individuales, ya asociativos, ya políticos— deben reconocer ciertos elementos comunes: el concepto de juicio, principios de inferencia y reglas de evidencia, y muchos otros; de lo contrario, no serían modos de razonar, sino, si acaso, retórica o medios de persuasión. Nosotros nos ocupamos de la razón, no simplemente del discurso. Un modo de razonar, pues, debe incorporar los conceptos fundamentales y los principios de la razón, e incluir estándares de corrección y criterios de justificación. Cierta capacidad para dominar esas ideas es parte de la razón humana común”* (Rawls 1993, 255).

²⁸ *“Eso significa que, al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas —a lo que, como individuos, o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global— [...] Hasta donde sea posible, los conocimientos y los modos de razonar en que se funda nuestra afirmación de los principios de justicia, y su aplicación a las esencias constitucionales y a la justicia básica, tienen que descansar en verdades llanas que, en el momento presente, sean ampliamente aceptadas por el común de los ciudadanos o sean*

El holismo, como método de explicación y justificación adolece, al menos, de dos problemas principales. El primero consiste en que, una vez que la atención se dirige hacia las virtudes/problemas de los sistemas de creencias considerados en su totalidad (o hacia los méritos comparativos de las diferentes revisiones posibles dentro de nuestros sistemas de creencias), algunas cuestiones ampliamente compartidas sobre la racionalidad quedan en entredicho

Objectivity seems to require that the bearing of evidence on our beliefs and theories should be a matter of consensus among all rational inquirers, and it is supposed that relatively specific rules guide us in evaluating our opinions. The holistic picture suggests that different revisions in our beliefs may be equally good in the light of the available evidence, or that different “total theories” may be equally satisfactory in the face of all possible evidence (Hookway 2000, 163).

Si los sistemas de creencias no están determinados por conjuntos de hechos, como sugiere el holismo metodológico extremo, el camino hacia el relativismo queda abierto. Siempre que los conjuntos de creencias estuvieran lo suficientemente bien cohesionados, sería perfectamente posible y racional concluir que no hay sistemas de creencias mejores que otros en cuanto a su verdad o razonabilidad, aunque unos sistemas sí serían mejores que otros en función de su valor instrumental²⁹. Dicho de otra forma, las teorías tendrían solamente un valor instrumental y serían igualmente válidas todas las teorías que cumplieran su función de forma similar. El problema, entonces, radica en que una teoría puede ser extremadamente coherente y, sin embargo, contener un sinnúmero de creencias falsas (Arrieta-Urtizberea 2010, 52-3). Una teoría que ha perdido todo contacto con el mundo real puede ser coherente aunque contenga numerosas creencias inverosímiles y este no parece el mejor camino de justificar un sistema de creencias o una teoría.

El segundo problema alude a cuestiones de significado y primeros principios. En lo concerniente al significado, los postulados coherentistas implican que el significado de un concepto ético-político no podría comprenderse aisladamente apelando a criterios significativos externos a las propias teorías como, por ejemplo, apelando al uso habitual que se hace del mismo. Esto implica que, por ejemplo, los conceptos de “igualdad” utilitarista y contractualista no son concepciones diferentes sobre una misma idea sino,

accesibles a él. De otro modo, la concepción política no suministraría una base pública de justificación” (Rawls 1993, 260).

²⁹ Quine lo expresó perfectamente al sugerir que una consecuencia importante del abandono del método de verificación, centrado en el reduccionismo experiencial inmediato, a favor de un método centrado en la coherencia, consistía en que la frontera entre metafísica especulativa y ciencia se desdibuja, ofreciendo una orientación pragmatista acerca de la ciencia y el conocimiento en general: “*Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado en última instancia a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos con un estatuto epistemológico comparable al de los dioses de Homero. Yo por mi parte, como físico lego que soy, creo en los objetos físicos y no creo en los dioses de Homero, y considero un error científico orientar su creencia de otro modo. Pero en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades integran nuestras concepciones sólo como elementos de cultura. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia [...] La ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría [...] El contorno del sistema tiene como cuadrar con la experiencia; el resto, con todos sus elaborados mitos y sus ficciones tiene como objetivo la simplicidad de las leyes”* (Quine 1953, 268-9). En otras palabras, según Quine hay una indeterminación manifiesta (aunque, probablemente, no absoluta) entre experiencia sensible y teoría científica.

más bien, dos ideas completamente distintas, comprensibles únicamente dentro de su propio marco teórico. Si esto fuera así, el debate se volvería poco menos que imposible, ya que no tendría sentido discutir sobre si la idea de igualdad utilitarista es mejor que la contractualista porque, simplemente, estaríamos hablando de dos ideas diferentes. En lo tocante a los primeros principios, el holismo sugiere que cualquier concepto o principio puede ser abandonado con el fin de que la teoría general se acomode a nuestras intuiciones reflexivas o, al contrario, que cualquier intuición reflexiva puede abandonarse con el fin de que nuestras intuiciones sean coherentes con los conceptos o principios básicos. Esto implica, nuevamente, que el valor de una teoría es exclusivamente instrumental y que todo principio o intuición reflexiva resulta igualmente válido si cumple su función aproximadamente de la misma manera dentro del conjunto de creencias.

Estos problemas del holismo como método de explicación y justificación son profundos y merecen un análisis detallado que no puedo ofrecer aquí. La respuesta provisional que ofrezco es doble. Primero, ambos problemas solamente resultan extremadamente alarmantes si se adopta un holismo radical, postura que no comparto. En la medida en que nuestro conocimiento aumenta debemos tratar de conservar al menos ciertas referencias compartidas (hechos, textos, teorías, etc.), por mucho que nuestra propia visión de los hechos, los textos, las teorías y demás evolucione. Un proceso intersubjetivo de este tipo debería ayudarnos a decidir qué revisiones de los significados, los primeros principios y las intuiciones reflexivas son apropiadas y cuáles no. Segundo, aunque albergo dudas al respecto, me parece que puede distinguirse entre el holismo como método de explicación epistemológico y el holismo como método de justificación ético-político. El holismo epistemológico puede ser altamente cuestionable (por lo menos si se sostiene la versión radical según la cual hay una indeterminación absoluta entre los hechos y las teorías) y puede ofrecer una imagen inadecuada de la forma en que razonamos en lo que a las cuestiones sobre la verdad se refiere. Sin embargo, creo que esto no resulta igualmente aplicable al holismo en filosofía moral y política, campos en los que las creencias no se relacionan tan directamente con la verdad como en la epistemología. Que exista cierta relación entre hechos y valores no implica que ambos sean iguales en lo que a su valor de verdad se refiere³⁰. Soy consciente de lo exigua y vaga que es esta respuesta, así como del arduo y difícil trabajo que queda por hacer en esta materia.

En cualquier caso, la idea de la justificación pública constituye un complemento importante de la metodología basada en el equilibrio reflexivo que puede ser útil a la hora de paliar los problemas del holismo como método de justificación. La tesis general según la cual ningún régimen político es legítimo a menos que el mismo sea mínimamente razonable o aceptable desde el punto de vista de los ciudadanos individuales es una idea central en las democracias liberales contemporáneas³¹. De un

³⁰ Sobre la relación entre hechos y valores véanse: Hume 1739, 633-4; Wittgenstein 1921, 49, 51; en donde se argumenta que no existe conexión lógica alguna entre los hechos y los valores. Para la defensa de que existe cierta relación entre los hechos y los valores que invalida en cierto sentido la falacia naturalista véanse: Putnam 1993, 193-5; 2002, 7-64; Riechmann 2003, 63-8.

³¹ La razonabilidad o aceptabilidad de un régimen político desde el punto de vista individual de los ciudadanos puede entenderse tanto empírica como normativamente. Desde el punto de vista empírico, se requiere un mínimo acuerdo fáctico actual como legitimación de un régimen político, mientras que desde el punto de vista normativo resulta suficiente con que un régimen político cuente con buenas razones o argumentos a su favor para que éste se pueda considerar legitimado. Cada uno de estos enfoques tiene sus propios problemas. La perspectiva empírica tiene el peligro de que el mínimo acuerdo fáctico actual se sustente en malas razones o argumentos inaceptables, por ejemplo, por estar basados en creencias falsas o

modo limitado, la justificación pública constituye también una respuesta a las críticas que cuestionan la débil relación del holismo con los hechos y la verdad. La reflexión moral debe ser una tarea pública compartida (Sandel 2009, 39-40), es decir, no se pueden descubrir las características principales de la justicia mediante la reflexión introspectiva individual. La exigencia de expresar y justificar los juicios morales y políticos ante el resto de los ciudadanos implica que la aceptabilidad de los principios o teorías morales dependerá de lo que el resto de los ciudadanos piensen sobre ellos. El consenso razonable, aunque no puede instituirse como el fundamento último de una teoría o un conjunto de principios, es sin lugar a dudas un valor a tener muy en cuenta en filosofía moral y política.

El ideal de justificación pública debe enfrentarse a varios problemas. Por una parte, puede mantenerse cierto escepticismo epistemológico razonable sobre la posibilidad de establecer discursivamente la legitimidad de un determinado régimen político. Podría sostenerse, por ejemplo, que la tesis de que todos los ciudadanos individuales tengan la capacidad de explorar adecuadamente el variado conjunto de información fáctica y normativa relevante a la hora de establecer la legitimidad de un régimen político es implausible. La mayoría (o, al menos, muchos) de los ciudadanos simplemente no disponen de las capacidades necesarias para obtener, comprender y razonar sobre el variado conjunto de información relevante que les permitiría alcanzar conclusiones razonables. En un mundo en el que el conocimiento es cada vez más técnico, especializado y fragmentario, es muy posible que los ciudadanos tengan cada vez menor capacidad para comprender y razonar sobre los hechos, los valores y los argumentos relevantes a la hora de legitimar un régimen político. Por otra parte, podría argumentarse también que el objetivo de la política no consiste en resolver mediante un acuerdo o ideal de justificación pública las diferencias y conflictos existentes en las relaciones entre ciudadanos. Podría defenderse que la función principal de la política es, precisamente, mantener vivas dichas diferencias y conflictos, sosteniendo que muchas formas de controversia resultan epistemológicamente fértiles y que muchos conflictos son el resultado de la irreductibilidad y pluralidad de valores que una sociedad decente debería promover (al menos moderadamente). No abordaré estos problemas aquí pero no quería dejar de señalarlos.

En lo que a los argumentos sobre la consideración moral de los animales se refiere, el compromiso con el liberalismo político y la justificación pública implica adoptar ciertas restricciones de partida. Horta (2008, 111-2) distingue dos modos diferentes de defender el antropocentrismo moral³²:

1. *Definicionales*: Las defensas definicionales del antropocentrismo moral son aquellas que renuncian de partida a justificar argumentativamente la tesis antropocéntrica, es decir, aquellas que asumen el antropocentrismo moral como punto de partida por definición.

preferencias/deseos moralmente inaceptables. La perspectiva normativa, por su parte, al estar fundada en un ideal de razonabilidad normativa, corre el peligro de resultar impracticable e ineficiente, por lo que requeriría ser complementada con el uso de la coerción y las imposiciones forzosas a los ciudadanos que, de hecho, no aceptan la legitimidad del régimen por muy buenas razones que supuestamente lo sustenten.

³² El antropocentrismo moral es la creencia según la cual la satisfacción de los intereses humanos es el fin último de la ética. El antropocentrismo moral defiende como tesis principal que los humanos somos los únicos seres que merecemos consideración moral directa y, por tanto, que nuestros intereses deben prevalecer sobre los intereses de los demás seres.

2. *Argumentadas*: Las defensas argumentadas del antropocentrismo moral son aquellas que no renuncian a justificar argumentativamente la tesis antropocéntrica y, por tanto, ofrecen argumentos a favor de la tesis antropocéntrica. Pueden distinguirse dos grupos:
- Las posiciones que apelan a atributos individuales de los individuos. A su vez, estas pueden ser de dos tipos: (1) Posiciones que apelan a capacidades o propiedades susceptibles de comprobación; y (2) Posiciones que apelan a capacidades o propiedades metafísicas imposibles de comprobar.
 - Las posiciones que apelan a ciertas relaciones existentes entre los agentes morales y los individuos cuya consideración moral está en juego.

La adopción de una perspectiva liberal conlleva que algunas de estas defensas del antropocentrismo moral deben considerarse ilegítimas en el marco de una argumentación pública. Concretamente, las defensas definicionales y las defensas argumentadas que apelan a capacidades o propiedades metafísicas imposibles de comprobar deben rechazarse desde el principio³³. Estos dos tipos de defensa son inaceptables además porque incurren en una petición de principio (Ibíd., 112)³⁴: o bien se fundan en argumentos circulares (por ejemplo: los humanos merecemos consideración moral directa por ser humanos), o bien se apoyan en capacidades o propiedades cuya comprobación resulta imposible (por ejemplo: los humanos merecemos consideración moral directa porque, a diferencia de los animales, poseemos un alma inmortal). Dado su compromiso con el ideal de justificación pública y el ideal de alcanzar un consenso entrecruzado entre ciudadanos con distintas concepciones metafísicas, una teoría de la justicia liberal sobre los derechos de los animales no podrá basarse ni en posiciones que implican peticiones de principio ni, tampoco, en posiciones que apelan a propiedades metafísicas que los ciudadanos no comparten.

Alguien puede considerar que, al mostrar un compromiso previo con el paradigma político liberal y el método del equilibrio reflexivo estoy marcando las cartas a mi favor de manera inaceptable ya que, en cierto modo, esto implicará una inclinación de partida favorable hacia concepciones ético-políticas liberales como las de Rawls o Nussbaum. Creo que este no es el caso o, al menos, no totalmente. Una característica interesante del equilibrio reflexivo es su capacidad para ofrecer resultados diferentes tras el proceso deliberativo-evaluativo. De hecho, pienso que las ideas de Rawls en torno a la consideración moral de los animales son inadecuadas por muy liberales que sean. Aunque, en cierta manera, la metodología condiciona los resultados de toda investigación, no los determina completamente. Este es, por supuesto, un problema peliagudo. Queda en manos de los lectores juzgar si he tenido cierto éxito, aunque sea parcial, a la hora de fundar adecuadamente las principales ideas tanto metodológicas como normativas de esta tesis doctoral o si, por el contrario, las conclusiones a las que llegaré no son sino el resultado de ciertos prejuicios favorables al liberalismo político y la metodología del equilibrio reflexivo y la justificación pública.

³³ Horta (2008, 112) descarta también de partida estos dos tipos de defensa del antropocentrismo moral, aunque no lo hace, como yo, por mostrar un compromiso con el liberalismo político.

³⁴ La falacia de la petición de principio se da cuando aquello que se pretende probar mediante la conclusión de un argumento se incluye y asume de forma implícita o explícita entre las premisas de dicho argumento (Lau 2011, 108). Como la premisa se considera válida y está incluida dentro las premisas que apoyan la conclusión, es imposible que la conclusión del argumento sea falsa.

1.4.2. Criterios para la evaluación de las teorías ético-políticas

Resulta imprescindible decir algo más sobre la naturaleza del procedimiento para la evaluación de las distintas teorías ético-políticas que presentaré en esta tesis. Existe un amplio consenso sobre la necesidad de elaborar una teoría de la justicia bien fundada, pero dicho consenso desaparece al afrontar la cuestión de qué concepción de la justicia es la más adecuada. Un conjunto amplio de teorías ético-políticas compiten por nuestra aceptación racional. En el campo de la ética animal es común encontrarse con libros que presentan y critican un amplio conjunto de teorías sobre la consideración moral de los animales y concluyen que ninguna de las alternativas presentadas es válida para, a continuación, defender que la propuesta del propio autor sí resulta válida³⁵. Desafortunadamente, en general prácticamente ningún autor especifica qué criterios emplea para considerar válidas o invalidas las teorías en cuestión. El problema al que nos enfrentamos es, entonces, que necesitamos ciertos criterios o estándares de razonabilidad que nos permitan evaluar y argumentar tanto a favor como en contra de las distintas alternativas teóricas. Para bien o para mal, la escasez en lo que a alternativas teóricas diferentes se refiere no es un problema en filosofía moral y política. Sin unos estándares o criterios que nos ayuden a la hora de decidimos por un enfoque teórico específico, la aceptación de una teoría puede parecer arbitraria o excesivamente dependiente de las intuiciones reflexivas. Pero, ¿cuáles son esos estándares o criterios de razonabilidad que estamos buscando? Empezaré por enumerar un criterio inadecuado y, a continuación, presentaré los criterios que considero especialmente relevantes.

Una posibilidad a la hora de decidir si una teoría es razonable podría consistir en observar si dicha teoría efectivamente persuade (o disuade) a la mayoría de los que la han examinado críticamente³⁶. El criterio fundamental sería aquí la cantidad: si la mayoría de los que han examinado la teoría la consideran razonable y bien fundada, entonces, la teoría se consideraría correcta. Debemos rechazar esta opción desde el principio. El simple hecho de que la mayoría de los que han examinado críticamente una teoría la consideren razonable y bien fundada no ofrece respuesta alguna acerca de la corrección o incorrección de sus fundamentos (Bird 2006, 13)³⁷. La persuasión y la justificación son cosas diferentes. Sabemos que podemos ser persuadidos, mediante la propaganda y la retórica adecuadas, para defender las causas ético-políticas más cuestionables por las razones más espurias. Lo que queremos saber no es si los agentes están persuadidos de hecho, sino si deberían estarlo (en el sentido de tener buenas

³⁵ Este esquema argumentativo puede verse claramente, por ejemplo, en: Regan 1983; Hursthouse 2000; Nussbaum 2001^a; 2004^b; 2006; Rowlands 2009; Cortina 2009.

³⁶ Otro criterio que debería descartarse desde el principio es aquél que alude a la coerción y la violencia física como medios para alcanzar un acuerdo sobre las bases de la justicia (si es que los resultados de los conflictos violentos pueden considerarse genuinamente acuerdos). Como no puede ser de otro modo, Rawls sostiene que los resultados de un conflicto violento no pueden considerarse justos (o, mejor dicho, no al menos por el simple hecho de que unas fuerzas hayan prevalecido sobre otras), aunque ellos lleven a una sociedad ordenada y estable: “¿Es, sin embargo, el resultado de un duelo una forma de fallo? Después de todo, los conflictos físicos y el recurso a las armas producen una ordenación; ciertas demandas superan a otras. La principal objeción a esta ordenación no es que pueda ser intransitiva, sino que los principios de lo justo y de la justicia se aceptan precisamente para no recurrir a la fuerza y a la astucia. Así pues, supongo que el dar a cada quien según la medida de su amenaza de fuerza no es una concepción de la justicia. No establece ninguna ordenación en el sentido requerido, una ordenación basada en determinados aspectos relevantes de las personas y de su situación, independientes de su situación social o de su capacidad para intimidar y coaccionar” (Rawls 1971, 133).

³⁷ Lo contrario, obviamente, también es cierto. El hecho de que la mayoría de aquellos que han examinado críticamente una teoría la consideren poco razonable y mal fundada no implica necesariamente que sus fundamentos sean incorrectos.

razones para ello). Que mucha gente piense de la misma manera no significa que tengan buenas razones para pensar así.

Rechazado el criterio de la persuasión efectiva, a continuación presento un conjunto de siete criterios metodológicos que deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar la validez o razonabilidad teórica de cualquier enfoque ético-político³⁸:

1. *Coherencia*: Un requisito mínimo que cualquier teoría ético-política debe cumplir es que resulte mínimamente coherente. La coherencia puede definirse como la conjunción no contradictoria de dos o más proposiciones: cualquier combinación de afirmaciones será coherente si y solamente si es posible que todas las afirmaciones puedan sostenerse al mismo tiempo sin caer en contradicción alguna. Una forma típica de argumentar en contra de la consistencia entre los principios o las normas de una teoría en ética y filosofía política consiste, por tanto, en mostrar que, partiendo de su marco teórico, un mismo acto puede ser bueno y malo (o correcto e incorrecto) al mismo tiempo.
2. *Alcance*: Puede requerirse legítimamente a una teoría ético-política que tenga el alcance adecuado. Las teorías ético-políticas deben proveernos de guías prácticas que nos ayuden a determinar qué es correcto y qué no en la mayoría de casos particulares a los que nos enfrentamos en la práctica cotidiana. Por tanto, cuanto más amplio sea el alcance de una teoría, mayor será su potencial práctico. Así y todo, hay que reconocer que no es posible establecer exactamente de antemano cuál debe ser el alcance adecuado de una teoría para que la consideremos correcta; probablemente haya que proceder estudiando cada caso concreto.
3. *Precisión*: En ética y filosofía política demandamos precisión a una teoría. No queremos que nos indique vagamente el camino (o los caminos) que podríamos seguir en un amplio conjunto de casos prácticos; queremos que nos indique el camino específico que deberíamos seguir al enfrentarnos a problemas prácticos altamente específicos. En ausencia de precisión, la utilidad de una teoría queda severamente cuestionada. Por supuesto, a pesar de lo dicho, tanto ofrecer demasiada precisión como ofrecer una precisión vaga son defectos a evitar por toda teoría. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que la ética y la filosofía política no son geometría; las teorías ético-políticas no pueden ser tan precisas ni pueden demostrarse de la misma forma en que son precisos y se demuestran los teoremas geométricos.
4. *Conformidad con las intuiciones reflexivas*: Otro aspecto a tener en cuenta a la hora de evaluar las teorías ético-políticas es la conformidad de las mismas con nuestras intuiciones morales reflexivas. Algunos filósofos simplemente rechazan rotundamente que las intuiciones morales deban usarse como criterio a la hora de juzgar la validez general de las teorías (Singer 1974^b, 62-4, 72), mientras que otros insisten en su valor (Rawls 1971, 56-61; Kymlicka 2002, 6; Nussbaum 2006, 72-3). La noción de intuición se ha entendido de muchas maneras diferentes en filosofía moral y política, por lo que conviene aclarar el sentido que esta noción tiene cuando hablamos de apelar a las intuiciones para juzgar la validez de las teorías. En ningún caso quiero decir que las intuiciones morales sean proposiciones éticas incapaces de prueba o verdades morales auto-

³⁸ Tomo las ideas generales para esta selección de criterios principalmente de: Regan 1983, 131-40, 145-7. Conviene aclarar que Regan habla de criterios para la evaluación de principios morales, mientras que yo extendiendo estos criterios a la evaluación de las teorías en su conjunto.

evidentes. Debemos distinguir entre intuiciones cotidianas (o pre-reflexivas) e intuiciones teóricas (o reflexivas). La noción de intuiciones morales cotidianas significa “convicciones morales no examinadas”, incluyendo las respuestas iniciales inmediatas ante conflictos morales difíciles. Las intuiciones morales cotidianas son, en este sentido, juicios irreflexivos sobre lo que es correcto/incorrecto. En el sentido en el que quiero emplearla, la noción de intuiciones teóricas significa “creencias morales que albergamos después de haber examinado concienzudamente la medida en que las teorías satisfacen ciertos criterios como los previamente presentados”. Las intuiciones teóricas son, en este sentido, convicciones morales examinadas. Lo que quiero decir cuando afirmo que las teorías ético-políticas deben enfrentarse al escrutinio de las intuiciones morales es que dichas teorías deben adecuarse a nuestras intuiciones reflexivas: siendo el resto de características iguales entre dos teorías en pugna (por ejemplo, asumiendo que son iguales en coherencia, alcance y precisión), parece razonable preferir aquella teoría que mejor se ajuste a nuestras intuiciones reflexivas. En cualquier caso, conviene aclarar que la relación entre intuiciones y teorías es de ida y vuelta: lo que buscamos es, por usar la afortunada expresión de Rawls, el equilibrio reflexivo entre nuestros juicios reflexivos y los principios ético-políticos básicos. Este equilibrio, huelga decirlo, no es necesariamente estable: está siempre abierto a la modificación que exámenes ulteriores de los juicios o las teorías, en relación con situaciones contextuales particulares, pudieran demandar. Además, la estabilidad de las conclusiones alcanzadas puede verse trastocada por nuevos conocimientos empíricos. No obstante, por el momento, habremos hecho todo lo que estaba en nuestra mano para cohesionar y justificar nuestras intuiciones reflexivas en torno a la justicia social básica³⁹.

5. *Simplicidad*: A la hora de evaluar las distintas teorías ético-políticas en liza, la simplicidad puede invocarse también como un criterio a tener en cuenta. Supongamos que las teorías en liza explican los mismos tipos de fenómenos con equiparable consistencia, alcance, precisión y conformidad con nuestras intuiciones reflexivas; ¿cómo podríamos decidir cuál de ellas es más adecuada? Si esto ocurriera, parecería razonable apelar a otro estándar o criterio: el principio de simplicidad. Siendo el resto de características iguales, el principio de simplicidad dicta que la teoría más simple debería ser preferida. La teoría más simple será aquella que realice menos asunciones previas como punto de partida, es decir, aquella teoría en la que tengamos que aceptar el menor número de premisas no demostradas. El principio de simplicidad parece un criterio sensato: ¿por qué superpoblar el mundo y las teorías con entidades y/o principios cuya existencia es indemostrable y que resultan innecesarios a la hora de demostrar lo que sea que queramos demostrar? Teóricamente, cuantas menos presuposiciones

³⁹ De acuerdo con Rawls (1971, 57-8), lo más razonable es pensar que jamás podrá alcanzarse un estado absoluto de equilibrio y estabilidad en el marco de las teorías ético-políticas porque, para lograrlo, deberíamos tener en cuenta la totalidad de las descripciones teóricas posibles, así como la totalidad de los argumentos filosóficos pertinentes, lo que resulta manifiestamente imposible (por no hablar de las teorías y argumentos filosóficos futuros que podrían modificar el equilibrio y jamás podremos conocer). Esto, aplicado al problema de la consideración moral de los animales, implica que todo lo que podemos hacer es estudiar y considerar críticamente las principales concepciones teóricas y argumentos filosóficos pertinentes que conocemos mediante el examen de la tradición del campo de la ética animal en particular y la filosofía moral y política en general. Confío en que aunque el análisis realizado en la segunda parte de esta tesis no sea exhaustivo, sí resulte suficiente. En cualquier caso, como no podría ser de otra forma, queda abierto a cualquier tipo de críticas y revisiones.

morales necesite una teoría mejor porque, cuanto mayores sean las presuposiciones, más probable será que dichas presuposiciones o principios básicos entren en conflicto unos con otros, lo que podría complicar sobremanera la toma de decisiones que, a fin de cuentas, es el objeto último de la ética y la filosofía política.

6. *Conformidad con los hechos empíricos relevantes*: En ética y filosofía política es importante formarse una visión clara de los hechos empíricos relevantes. Aunque qué hechos se consideren relevantes y cuáles no dependerá en cierta medida del tipo de teoría que adoptemos, confío en que puede alcanzarse un consenso razonable en este punto entre las distintas posiciones. Esto, por supuesto, no es ni más ni menos que una esperanza subjetiva particular. La cuestión es que si tratamos los hechos como simples opiniones, el camino hacia el relativismo ético-político queda despejado. Así pues, una buena teoría ético-política debe ser compatible con las aportaciones de disciplinas empíricas como la biología, la etología, la psicología, la sociología, etc. (DeGrazia 1996, 23-6)⁴⁰.
7. *Imparcialidad*: La imparcialidad es también un requisito indispensable que toda teoría ético-política debe cumplir (Rachels 2003, 35-6). Los intereses de todos los afectados, siempre que sean equivalentes, deben considerarse igualmente importantes. Desde el punto de vista moral, unos seres no deberían ser privilegiados por encima de otros a menos que se dispusiera de buenos argumentos para ello. La discriminación arbitraria resulta inaceptable (lo cual está, obviamente, íntimamente ligado a la idea de que las teorías ético-políticas deben estar fundadas en buenas razones).

De estos siete criterios, la conformidad con nuestras intuiciones reflexivas es sin duda el más controvertido. Desafortunadamente, este criterio es también uno de los más importantes, por lo que no debería extrañarnos que, a pesar de aceptar los criterios y el método de evaluación propuesto, distintos individuos lleguemos a conclusiones diferentes en lo que a la evaluación de las teorías ético-políticas presentadas se refiere.

Para bien o para mal, en ética y filosofía política no disponemos de un método sencillo y definitivo ni para evaluar la validez de las teorías ni, tampoco, para decidir qué argumentos son buenos y cuáles no. No podemos aplicar mecánicamente método alguno que sirva para sustituir el análisis crítico especulativo. La mayoría de argumentos y teorías político-morales consisten en la aplicación de principios generales a la hora de afrontar problemas particulares, así que las preguntas cruciales que toda teoría debería afrontar es si los principios son buenos y si están aplicados de forma adecuada. Tanto la filosofía moral como la filosofía política consisten en el esfuerzo de obrar libremente guiándonos por buenas razones, concediendo similar peso a los intereses parecidos de todos los afectados por las acciones que realicemos. Dado que presupongo de antemano ciertas nociones normativas como “buenas razones”, “que los intereses iguales de todos deben contar igual”, etc., puede suceder, por supuesto, que este método de justificación sea en cierto modo circular. A pesar de todo, creo firmemente que, en la medida de lo posible, este es un método de justificación interesante y apropiado.

⁴⁰ En cualquier caso, esta tesis es una tesis del campo de la filosofía y, por tanto, está dedicada a presentar, estudiar y analizar teorías, conceptos y argumentos más que a presentar, estudiar y analizar estudios empíricos. Así pues, cuando no esté de acuerdo con las premisas empíricas de un autor, me limitaré a señalarlo y pasaré a continuación a criticar aspectos no empíricos de su teoría. Dada la gran dificultad que plantea, la crítica de premisas empíricas debería ser uno de los últimos recursos a emplear en filosofía (Hursthouse 2000, 30-1).

El objetivo final de la aplicación de este método de evaluación de las teorías consiste en llegar a una conclusión sobre qué teoría es la más adecuada a la hora de fundar una teoría correcta sobre nuestras obligaciones hacia los animales. Al centrarme en el problema de la consideración moral de los animales, pienso que los criterios más importantes a la hora de evaluar una teoría son los dos primeros (sin desdeñar la importancia del resto): la coherencia y el alcance. En lo que a la coherencia se refiere, es crucial que la teoría sea compatible con los tres principios básicos de la moralidad que presentaré en la primera parte de la tesis: el principio de igualdad, el principio de merecimiento y el principio de relevancia. Así pues, evaluaré la coherencia de las teorías no solamente valorando su propia coherencia interna, sino que tendré en cuenta muy especialmente si las teorías son compatibles con los tres principios básicos de la moralidad y, en especial, con el principio de igualdad. En lo que atañe al alcance, una teoría que no conceda consideración moral directa a todos los seres sintientes será una teoría con un alcance inadecuado y, por tanto, resultará inaceptable (al menos si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos). Finalmente, en lo que atañe a la conformidad de las teorías con nuestras intuiciones reflexivas, tendré en cuenta sobre todo que toda buena teoría ético-política debe aceptar el juicio intuitivo reflexivo según el cual tenemos obligaciones morales directas hacia los animales y no solamente deberes indirectos hacia ellos. Esta es una asunción controvertida. ¿Por qué centrarse en esta intuición reflexiva en lugar de, por ejemplo, en la intuición moral ampliamente compartida según la cual los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales? La razón consiste en que espero que los argumentos de la primera parte de la tesis sirvan para poner en cuestión en cierto modo que los humanos merezcamos sistemáticamente mayor consideración moral que los animales. Dicho de otro modo: pienso que la tesis según la cual los humanos merecemos siempre mayor consideración moral que los animales es una intuición no reflexiva que se vuelve problemática cuando se la examina en profundidad.

En otro orden de cosas, existe una conexión clara entre la cognición animal y el problema de su consideración moral. La forma más rápida y sencilla de negar que los animales merezcan consideración moral alguna consiste en negar que los animales posean estados mentales, es decir, negar que tengan ninguna clase de vida mental (sensaciones y/o actitudes proposicionales) (Rowlands 2009, 176). ¿Qué nos dicen actualmente disciplinas empíricas como la cognición animal y la psicología comparada sobre las mentes de los animales? Entre otras cosas, nos dicen que muchos animales son capaces de (Nussbaum 2011^b, 232-3): (1) Utilizar herramientas; (2) Pensar de forma causal; (3) Pensar espacialmente; (4) Pensar en perspectiva y desde la perspectiva de otros; (5) Poseer emociones; y (6) Albergar cogniciones sociales. En cada uno de estos aspectos deben realizarse matizaciones importantes en función de los animales que tengamos en mente y existen numerosas controversias tanto empíricas como metodológicas acerca de la validez de estos experimentos y la interpretación de los datos que ofrecen. Por tanto, está claro que las generalizaciones no son completamente válidas dado que solamente un estudio pormenorizado individual de cada caso particular puede arrojar luz sobre cuáles son en realidad las capacidades mentales de los animales. Aun así, asumo con cautela que numerosos estudios contemporáneos de cognición animal y psicología comparada muestran que muchos animales poseen capacidades mentales complejas y, por tanto, pienso que una buena teoría ético-política sobre la consideración moral de los animales debe ser compatible con este hecho empírico fundamental. Es a estas capacidades cognitivas complejas de los animales a las que me referiré al criticar algunas teorías ético-políticas por no ser compatibles con lo que

disciplinas empíricas como la cognición animal y la psicología comparada contemporáneas nos dicen sobre la naturaleza de muchos animales.

No pretendo que la evaluación que realice sobre las teorías ético-políticas en torno a la consideración moral que merecen los animales sea incuestionable. De hecho, en numerosas ocasiones la evaluación será provisional y altamente especulativa. Como ya he mencionado, otros autores sacarán con toda probabilidad conclusiones muy diferentes, e incluso opuestas, aunque acepten el método y los criterios de evaluación propuestos. Esta es la naturaleza de las evaluaciones morales. Sin embargo, creo que un método de este tipo tiene la ventaja al menos de ofrecernos criterios compartidos partiendo de los que, y en torno a los cuales, deliberar, lo cual pienso que es un punto de partida importante para que como sociedad alcancemos un consenso entrecruzado razonable sobre la consideración moral que los animales merecen. La presente tesis doctoral no pretende ser sino un pequeño paso más en este largo camino.

1.5. Estructura de la tesis

La tesis se divide en tres partes. En la primera parte intentaré ofrecer una justificación independiente de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales⁴¹. Por justificación independiente entiendo un método de justificación que no esté basado en principios político-morales básicos extremadamente controvertidos como, por ejemplo, el principio de utilidad, el principio de respeto del *telos* de todos los seres sintientes o el principio de respeto de la dignidad y la racionalidad. Obviamente, la justificación estará basada en ciertos principios morales básicos y, en este sentido, dependerá de la aceptación de estos principios. Lo que quiero decir al tildarla de independiente es que la justificación no depende de la aceptación general previa de ningún enfoque teórico determinado como el utilitarismo, la teoría kantiana, el contractualismo, el enfoque de las capacidades, etc. En buena medida, los argumentos presentados pueden evaluarse independientemente de cuál sea el enfoque normativo que cada uno considere más adecuado. Ofrecer una justificación independiente de este tipo es importante en las sociedades liberales contemporáneas porque, si el proyecto tiene éxito, una justificación de esta clase podría ser aceptada por todos (o, al menos, la mayoría) los diferentes enfoques teóricos político-morales comprensivos sobre la naturaleza del bien y la justicia. Por tanto, una justificación independiente de la consideración moral directa de los animales es una parte importante del proyecto de elaboración de una teoría liberal favorable a los derechos de los animales. Además, los argumentos presentados en esta sección me servirán para evaluar de forma independiente la corrección o incorrección de las teorías analizadas en la segunda y tercera parte de la tesis, dado que, por ejemplo, podríamos tener buenas razones para rechazar una teoría si ésta fuese incompatible con los principios morales básicos defendidos en la justificación independiente⁴².

⁴¹ Obviamente, las nociones de “consideración moral” y “derechos” no son idénticas. Por ejemplo, un ser puede merecer consideración moral directa y no derechos. Aquí asumo que si tenemos buenas razones para defender que un ser merece consideración moral directa tendremos también buenas razones para pensar que posee derechos morales y, probablemente, también para concederle derechos legales (al menos en principio).

⁴² “*Los principios de cualquier concepción política razonable deben imponer restricciones a las doctrinas comprensivas permisibles, y las instituciones básicas recomendadas por aquellos principios no pueden menos de alentar determinados estilos de vida y desalentar otros, o incluso excluirlos absolutamente*” (Rawls 1993, 229-30). Aun así, siempre que se respeten los principios político-morales básicos mínimos, una concepción liberal del Estado debe aceptar que, en la cultura pública democrática

La segunda parte presentará una panorámica de cómo el tema de la consideración moral de los animales ha sido abordado desde diferentes perspectivas teóricas en los últimos 40 años, lo cual constituye un signo inequívoco de la vigencia y fecundidad de los numerosos problemas filosóficos contenidos en este campo de las éticas aplicadas. En esta sección abordaré críticamente y valoraré los problemas más graves a los que cada enfoque normativo debe enfrentarse, tanto desde el punto de vista particular de la aplicación al problema de la consideración moral de los animales, como desde el punto de vista global de los problemas teóricos genéricos a los que debe enfrentarse cada enfoque normativo. Al final de la exposición de cada teoría y sus correspondientes problemas incluiré brevemente una sección en la que evaluaré la teoría partiendo de los siete criterios metodológicos de evaluación propuestos en la sección anterior.

La tercera parte del trabajo se centrará en la presentación y estudio crítico de la teoría a favor de los derechos de los animales elaborada por Martha Nussbaum. Esta teoría mezcla los planteamientos ético-políticos liberales con nociones neo-aristotélicas. Siguiendo a Nussbaum, me centraré, entre otros aspectos, en los problemas mayores que tienen tanto el contractualismo como el utilitarismo, bien como enfoques normativos generales bien en el caso concreto de la aplicación de esos enfoques normativos al ámbito de la ética animalista. En esta parte de la investigación me ocuparé también del análisis crítico de la metodología empleada por Nussbaum, así como de otros temas importantes en su teoría de los derechos de los animales como el papel central de la dignidad en el enfoque, el problema de la intervención humana en la naturaleza, los problemas de las comparaciones de bienestar entre especies, la lista de diez capacidades animales básicas o el papel de la educación y la literatura en el fomento de una actitud de respeto hacia los animales. Adicionalmente, identificaré los que a mi modo de ver son los principales problemas de la extensión del enfoque de las capacidades al campo de la ética animal y presentaré algunas propuestas sobre el modo en que estos problemas pueden solucionarse.

Esta tercera parte del trabajo la dedicaré también al estudio de la coherencia y orígenes de las ideas de Nussbaum en el marco de sus obras mayores no dedicadas directamente al problema de la consideración moral de los animales. Así pues, mediante notas y referencias trataré de mostrar cómo otras cuestiones de las que Nussbaum se ha ocupado como la educación, la teoría de las emociones o las relaciones entre filosofía moral y literatura pueden enriquecer y aportar soluciones a su teoría de los derechos de los animales. Intentaré analizar y comprender de dónde vienen y cómo funda Nussbaum esas ideas desde una perspectiva global, no relacionada directamente con el ámbito de la

contemporánea, existen diversas doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales sobre el bien que son razonables y, por tanto, que deben respetarse: *“Una concepción política de la justicia puede ordenar bien a una sociedad democrática supuesto que, primero, los ciudadanos que abrazan doctrinas comprensivas razonables pero encontradas entren en un consenso entrecruzado, es decir, acepten esa concepción de la justicia como el contenido de sus juicios políticos acerca de las instituciones básicas; y segundo, supuesto que las doctrinas comprensivas irrazonables no adquieran la fuerza suficiente para socavar la justicia esencial de la sociedad. Esas condiciones no imponen el irrealista —en realidad, utópico— requisito de que todos los ciudadanos abracen la misma doctrina comprensiva, sino que se limitan, como el liberalismo político, a exigir una coincidencia en la concepción pública de la justicia”* (Ibíd., 69). Así pues, lo que pretendo argumentar es que los principios morales y los argumentos básicos que presentaré en la primera sección de la tesis (aquellos que teóricamente sirven para justificar de forma independiente que los animales merecen consideración moral directa), son razonables, justos y merece la pena incluirlos dentro de un régimen constitucional democrático que, no obstante, respete el pluralismo razonable de la sociedad.

ética animal. Espero que la importancia de este procedimiento se haga evidente a lo largo del capítulo, ya que es muy posible que en las concepciones y escritos de Nussbaum no dedicados a la ética animal podamos encontrar recursos que enriquezcan su teoría a favor de los derechos de los animales.

Finalmente, en la parte final expondré las principales conclusiones a las que habré llegado una vez realizado el trabajo de análisis y evaluación propuesto. En esta sección final presentaré un resumen de los aspectos principales de la investigación, las conclusiones a las que habré llegado, los problemas o aspectos más debatibles de dichas conclusiones y, para terminar, la orientación que podrían seguir y los problemas de los que podrían ocuparse los trabajos que en esta línea investigadora pudieran realizarse en un futuro.

2. Primera parte: una justificación independiente de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales

Rowlands (2002, 26-57; 2009, 8-30) ofrece una justificación de la consideración moral directa de los animales independiente de cualquier teoría ético-política general. Una fundamentación de este tipo resulta sumamente interesante porque, en principio, podría formar parte de cualquier tipo de teoría y, lo que es más importante, si la justificación fuera correcta y ampliamente aceptada, dispondríamos de una base teórica lo suficientemente sólida para justificar que los animales son seres merecedores de consideración moral directa, independientemente de la teoría ético-política general o doctrina comprensiva del bien que defendiera cada uno. De esta forma, las disputas sobre los fundamentos y la corrección de las principales teorías generales propuestas en ética y filosofía política pasarían a un segundo plano en el ámbito de la ética animal (lo cual, por supuesto, no significa que dichas disputas carezcan de importancia). Así pues, si la justificación independiente propuesta por Rowlands fuese correcta, tanto los utilitaristas como los contractualistas, los teóricos de las capacidades, los filósofos kantianos, etc. podrían disponer de un punto de encuentro general independiente de sus divergentes postulados teóricos concretos. Esta fundamentación independiente de las tesis básicas aceptadas por cada diferente enfoque teórico podría servir, de modo nada desdeñable, como base sobre la cual establecer un consenso entrecruzado que podrían compartir todos (o, al menos, la mayoría) los distintos enfoques teóricos sobre la consideración moral directa y/o los derechos de los animales.

Antes de abordar la justificación independiente de la consideración moral directa de los animales elaborada por Rowlands, empezaré definiendo el concepto de “animal”.

2.1. La definición del concepto de “animal” y el “argumento de los intereses”

Un animal es un ser orgánico multicelular que vive, siente y se mueve por propio impulso⁴³, y obtiene su energía de moléculas orgánicas contenidas en, o producidas por, otros organismos vivos. Los animales se distinguen de los vegetales por su metabolismo. Mientras que los vegetales son seres autótrofos, es decir, son capaces de sintetizar sustancias orgánicas a partir de materias primas inorgánicas como las radiaciones solares, los animales son organismos heterótrofos que dependen directamente de otros organismos para su alimentación. Esta diferencia fundamental podría explicar el hecho de que los animales se desplacen de un lugar a otro, ya que necesitan moverse activamente para buscar alimento. Por esta misma razón, muchos animales podrían haber necesitado desarrollar un sistema que les relacione con, y guíe por, el entorno inmediato, lo que en ciertas especies animales se ha traducido en el desarrollo de sistemas nerviosos complejos que dan lugar a la consciencia.

⁴³ Esta definición zoológica debe afrontar el problema de si los corales, las anémonas marinas u otros organismos considerados animales pueden definirse de esta forma dado que, por ejemplo, no se desplazan por impulso propio. Por otra parte, existen algas unicelulares consideradas vegetales que pueden desplazarse de un lugar a otro. Además, existen animales como las esponjas que aparentemente carecen de capacidad de sentir, mientras que muchos vegetales reaccionan rápidamente a los estímulos del entorno. Así pues, es de recibo reconocer que la naturaleza animal o vegetal de ciertos organismos es discutible y está sujeta a interpretaciones.

A pesar de la definición ofrecida, la definición del concepto de “animal” plantea problemas importantes. El término “animal” es ambiguo y ambivalente (Cohn 1981, 61-2; Midgley 1988, 35-6; Chapouthier 2004, 7). En lenguaje cotidiano el término se refiere a los animales con exclusión de los seres humanos, mientras que en el lenguaje de las clasificaciones zoológicas, el término se refiere a los animales incluidos los seres humanos⁴⁴. Así pues, en cierto sentido, la distinción entre humanos y animales es falsa, dado que da a entender que estas dos categorías de seres son absolutamente distintos entre sí y, además, que todos los animales conforman un solo grupo de seres similares cuando, en realidad, es bastante más sencillo encontrar afinidades entre los humanos y los chimpancés que, digamos, entre estos últimos y las aves.

Además de ser ambiguo y ambivalente, el término “animal” posee, al menos en ciertos contextos, carga normativa. Cuando alguien califica el comportamiento de un ser humano como “animal”, normalmente desea expresar que dicho comportamiento no es compatible con los estándares morales de comportamiento comúnmente aceptados. Es decir, al calificar a un humano como “animal” se le excluye, en cierto modo, de la comunidad moral y se le define como una persona de comportamiento instintivo, ignorante y grosero. De este modo, el análisis del concepto de “animal” nos lleva irremediabilmente a terrenos con importantes connotaciones e implicaciones tanto morales como emocionales difíciles de estudiar⁴⁵. No nos enfrentamos a una ambigüedad simple que puede resolverse mediante un análisis conceptual concienzudo. Las cuestiones implicadas afectan a problemas normativos profundos que condicionan tanto la imagen que los humanos tenemos de nosotros mismos como el trato que los animales merecen por nuestra parte. En el uso cotidiano del término, “animal” se define como anti-humano (y viceversa: “humano” como anti-animal), y simboliza todo aquello que tememos de, y tratamos de evitar en, nuestra naturaleza. La naturaleza humana se ha intentado construir excluyendo todo aquello que tuviera relación directa con las

⁴⁴ El término “animal” (que deriva del latín *anima*, cuyo significado era “aliento” o “vida” y que dio origen a la palabra “alma”) es la traducción latina de la palabra griega *zōon*, que significaba “criatura viva” (Midgley 1988, 36; Chapouthier 2004, 9). El análisis histórico del término nos muestra la ambigüedad y ambivalencia del significado del término (véase: Midgley 1988, 36-7).

⁴⁵ “[...] *we cannot hope to understand what the species-barrier means to us unless we consider emotional factors as well as intellectual ones*” (Midgley 1988, 38). Una de las tesis principales que Midgley (Ibíd., 38-41) presenta afirma que los factores emocionales han afectado negativamente al conocimiento científico-experimental, dado que han promovido la exageración constante de las diferencias entre humanos y animales. Un ejemplo claro de esto lo constituirían las distintas explicaciones psicológicas de las acciones humanas y animales: “*In the human case the normal, indeed practically the only licensed, form of explanation is in terms either of culture or of free will, or both. Anyone who suggest that an innate tendency may be even a contributing cause finds the burden of proof placed entirely on this suggestion and made exceptionally heavy [...] However, for animal psychology exactly the opposite position obtains. Here, what is tabu is the range of concepts which describe the conscious, cognitive side of experience. The preferred, safe kind of explanation is that from innate programming*” (Ibíd., 38-9). Las apelaciones al principio metodológico de parsimonia en psicología animal son, cuando menos, cuestionables. ¿Realmente resulta más económica, a la hora de dar cuenta adecuadamente de la flexibilidad y diversidad del comportamiento animal, una explicación que postula la existencia de cierta clase de programación innata compleja? ¿Por qué? ¿No resulta al menos igualmente aceptable, y más natural, la teoría de que, al menos ciertos animales, al igual que muchos humanos, poseen un cerebro lo suficientemente complejo como para poseer cogniciones subjetivas conscientes y obrar en base a ellas? El principio de parsimonia exige eliminar los factores irrelevantes de las explicaciones científicas pero, obviamente, lo que una explicación conductista-reduccionista de la acción animal requiere entonces es la justificación de que las apelaciones a elementos subjetivos conscientes son irrelevantes. Dada la heterogeneidad de seres al que hace referencia el término “animal”, parece en principio peligroso asumir exclusiva y acríticamente de antemano cualquiera de estos dos tipos de explicaciones (innata y cognitiva) como modelos explicativos universales del comportamiento animal.

propiedades que compartimos con el resto de animales. Está claro que un concepto tan ambivalente y ambiguo como este, y con las importantes implicaciones normativas y emocionales que conlleva, no puede definirse de forma sencilla y, por tanto, no puede atribuírsele un único significado universal⁴⁶.

Por otra parte, con independencia de que sea un término ambiguo y ambivalente, el concepto de “animal” engloba un amplísimo y heterogéneo conjunto de seres que difícilmente pueden compartir nada más que una cuantas características muy generales. Esto plantea un problema práctico significativo a la ética animal: a menos que se establezca de forma más o menos precisa a qué subconjunto de animales se deben aplicar los principios o las teorías ético-políticas sobre la consideración moral de los animales, las teorías favorables a la consideración moral directa de los animales no podrán considerarse una guía adecuada a la hora de establecer los principios constitucionales básicos de una nación ni servirán para resolver los conflictos prácticos en general⁴⁷. Del mismo modo en que resulta importante tener en cuenta las diferencias ontológicas entre los distintos tipos de seres catalogados dentro del conjunto de los animales, es importante reconocer el hecho de que mantenemos relaciones distintas con distintos tipos de animales en distintos contextos. ¿Son moralmente relevantes, tanto para la teoría como para la práctica, las distintas relaciones que mantenemos con los distintos tipos de animales? Parece razonable concluir que, al menos en cierta medida, sí lo son. Si esto es correcto, una buena teoría de los derechos de los animales deberá reconocer la relevancia moral de que diferentes tipos de animales establezcan relaciones distintas con los seres humanos en contextos diversos. Esto implica que las teorías de los derechos de los animales deben mostrar cierta inclinación hacia el particularismo en la teoría moral, aunque no implica que debemos rechazar abiertamente la importancia de la teorización general rigurosa ni, menos todavía, que las relaciones especiales sean más importantes que la imparcialidad.

En sentido cotidiano, podría definirse a los animales como seres vivos que se mueven a sí mismos. Pero, ¿qué es un ser vivo? Chapouthier (2004, 10-1) distingue dos niveles a la hora de definir la vida: el macroscópico y el microscópico. A nivel macroscópico, los seres vivos se definen como seres que pueden realizar cierta clase de funciones particulares como alimentarse, cambiar y transformarse, reproducirse, etc. A escala microscópica, los seres vivos se definen como seres constituidos por células, las cuales se componen a su vez de moléculas carbónicas, combinaciones de átomos en las que los átomos de carbono ocupan un lugar fundamental⁴⁸. Existen dos grandes grupos

⁴⁶ “The word ‘animal’, though it exists as a term of science, does most of its work in areas which are far from being detached and scientific. It serves continually as a reference point in the forming of our communal self-image” (Midgley 1988, 36).

⁴⁷ Tamames es uno de los que ha señalado este problema: “Observo que, con sorprendente frecuencia, asumen en cierta manera algunos trabajos académicos que pudiera establecerse algo similar a una línea divisoria entre Animales Humanos (AH) y Animales No Humanos (ANH) al hablar de asignaciones de carácter moral. Y niego la mayor. Más de una vez dejé dicho y escrito que resulta ontológicamente imposible emitir diagnóstico alguno con carga moral respecto a conjuntos zoológicos en sí mismos heterogéneos” (Tamames 2012, 142). Un poco más adelante, Tamames (Ibid., 145-6) observa que, dada la inabarcable heterogeneidad a la que se refiere, la mayoría de trabajos en ética animal hablan de “animales no humanos” de forma excesivamente laxa y poco clara. Para una defensa adicional de la tesis según la cual la categoría “animales” resulta excesivamente vaga y carece de significado e implicaciones normativas claras, véase: Abbey 2007, 15.

⁴⁸ Partiendo de esta definición, a escala microscópica, se plantea el problema de si debe o no considerarse a los virus como seres vivos. Los virus son seres carbonados simples constituidos por moléculas orgánicas sobre los que no está claro si puede considerárseles seres vivientes. Los virus desafían y ponen en tela de juicio muchas definiciones del concepto de “vida”: no pueden replicarse o reproducirse por sí

de seres vivos (Ibíd., 15-6): los microscópicos de una sola célula (protozoarios) y los macroscópicos de diferentes tamaños compuestos por varias células (metazoarios). En cualquier caso, en lo que a la ética animal se refiere, resulta más interesante y definitorio el hecho de que

[...] la ciencia moderna asocia al animal con una facultad de alerta, muy desarrollada en los metazoarios y llamada nocicepción, es decir, una sensibilidad a las estimulaciones excesivas del medio que afectan a la integridad del cuerpo y que, en los animales más evolucionados, tomará los nombres de «dolor» o «sufrimiento». De este modo, desde el punto de vista científico el animal es un «ser sensible» (Ibíd., 17).

Efectivamente, en los textos de ética animal el término “animal” se refiere generalmente en exclusiva a aquellos animales capaces de sentir placer y/o dolor, es decir, a los animales sensibles. La razón de esto es compleja. Habitualmente se considera que la posesión de consciencia, por lo que los teóricos de la ética animal entienden básicamente la capacidad de sentir⁴⁹, es la condición necesaria y suficiente moralmente relevante que deben cumplir los seres para merecer consideración moral directa. Esta tesis se basa, a su vez, en el “argumento de los intereses”⁵⁰:

1. *Primera premisa*: Todos y solamente los seres que poseen intereses merecen consideración moral directa.
2. *Segunda premisa*: Muchos animales poseen intereses.
3. *Conclusión*: Por tanto, muchos animales merecen consideración moral directa.

Tanto la primera como la segunda premisa de este argumento fundamental en el campo de la ética animal son cuestionables. En general se defiende que la consciencia, es decir, la capacidad de sentir, no es una simple característica más de los seres sino que es la característica fundamental que concede a un ser consideración moral directa. La capacidad de sentir es la condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa y/o poseer derechos. Entonces, solamente los seres que posean intereses merecerán consideración moral directa y/o derechos. La capacidad de sufrir y disfrutar no es una capacidad más entre otras porque es un requisito imprescindible para poseer cualquier tipo de interés, es decir, solamente aquellos seres capaces de sufrir y disfrutar

mismos y carecen de funciones metabólicas, por lo que podría pensarse que, más que organismos vivos, los virus son simplemente conjuntos de componentes químicos. No obstante, los virus pueden reproducirse a través de células vivas. Por lo tanto, los virus pueden adquirir dos estados diferentes: cuando no están alojados en una célula viviente adecuada, carecen de actividad biológica interna y permanecen inactivos, sin embargo, cuando el virus entra en contacto con, y se aloja en, una célula apropiada, se vuelve activo y despliega propiedades intrínsecas de los seres vivos como reacciones características frente a su entorno ambiental o la auto-replicación mediante la reproducción celular. Así pues, los virus se encuentran en una especie de zona gris entre los seres vivos y los simples conjuntos de componentes químicos: puede que en sí mismos no pueda considerárseles seres vivos pero, a través de su hospedaje en células vivas, los virus comparten muchas de las propiedades intrínsecas de los organismos vivientes.

⁴⁹ Los términos “consciencia” y “consciente” son términos generales que agrupan numerosos fenómenos mentales distintos. De este modo, cuando se dice de un ser que es un ser consciente pueden estarse diciendo cosas distintas como que ese ser posee capacidad de sentir, o que es auto-consciente, o que es un sujeto con estados mentales conscientes, etc. La consciencia es una característica natural compleja del mundo y comprenderla adecuadamente requerirá probablemente de diversas herramientas conceptuales y metodológicas que puedan dar cuenta de sus variados aspectos. En este sentido, la reducción que en los escritos de ética animal se hace de la consciencia a la capacidad de sufrir y disfrutar es cuestionable por ser excesivamente simplista e ignorar otras formas de entender la consciencia.

⁵⁰ Para presentaciones del argumento de los intereses, véanse: Regan 1976, 168; Frey 1980, 5; Singer 1990, 43-4; Kelch 1999, 266.

poseen intereses⁵¹. La capacidad de sentir, entonces, es la condición necesaria y suficiente para poseer intereses. De este modo, todos aquellos seres que posean intereses merecerán consideración moral directa y/o derechos.

Existen al menos tres objeciones distintas a la tesis de que la capacidad de sentir implica el merecimiento de consideración moral directa y/o derechos (Cochrane 2013, 657-9): (1) Rechazar la conexión entre los intereses y la consideración moral directa y/o los derechos; (2) Rechazar la conexión entre la capacidad de sentir y la posesión de intereses; y (3) Subrayar que tener la capacidad de merecer consideración moral directa y/o poseer derechos no es lo mismo que merecer consideración moral directa o poseer derechos de facto.

En primer lugar, puede rechazarse la conexión entre los intereses y la consideración moral directa y/o los derechos sosteniendo que, para merecer consideración moral directa y/o derechos, es necesario algo más que simplemente poseer intereses: es necesario también que el ser merecedor de consideración moral directa y/o derechos sea capaz de reclamar esa consideración moral o esos derechos por sí mismo. Como no todos los seres sintientes poseen esta capacidad, no todos los seres sintientes merecerán consideración moral directa y/o derechos. Solamente aquellos seres sintientes que son capaces de reclamar su consideración moral directa y/o sus derechos merecerán consideración moral directa y/o derechos. Sin embargo, es cuestionable que la capacidad de reclamar la consideración moral y/o los derechos deba considerarse una condición necesaria para merecer consideración moral directa y/o derechos. Incluso si aceptásemos que la consideración moral y/o los derechos son antes que nada reclamaciones, no estaría claro por qué los seres deberían ser capaces de realizar esas reclamaciones por sí mismos para merecer consideración moral directa y/o derechos. Después de todo, es perfectamente posible que representantes legales de esos seres puedan encargarse de reclamar en su nombre la consideración y/o los derechos que merecen. Al fin y al cabo, es así como nuestros sistemas legales operan en lo que a la consideración moral y/o los derechos de los humanos marginales se refiere. Por tanto, el criterio decisivo no es si uno puede reclamar la consideración moral y/o los derechos por sí mismo, sino si la consideración moral y/o los derechos de uno pueden ser reclamados por un representante⁵².

⁵¹ Aquí es fundamental distinguir dos formas en las que puede entenderse el concepto de “interés” (Regan 1976, 169-70; 1981, 189-90; 1983, 87-8; Frey 1980, 78-83; de Lora 2003, 141-2). Una oración como “El sujeto S tiene interés en X” puede interpretarse de dos formas. Por un lado, puede entenderse como “X es positivo para el bienestar de S”; por otro, puede interpretarse también como “S está interesado en X”. En el campo de la ética animal suele considerarse que la segunda interpretación es la única moralmente relevante a la hora de adscribir consideración moral. Efectivamente, tanto las plantas como los objetos artificiales poseen intereses en el primer sentido, ya que pueden verse negativamente afectados por la ausencia de X, pero de forma crucial, X no afecta en modo alguno a su bienestar subjetivo individual ni pueden estar subjetivamente interesados en X. X no afecta en modo alguno a su bienestar subjetivo individual ni esos seres pueden estar subjetivamente interesados en X porque esos seres carecen de consciencia, es decir, carecen de la capacidad de sufrir y/o disfrutar, la cual es la condición necesaria para poseer cualquier tipo de intereses. Los seres conscientes, por tanto, pueden poseer intereses en los dos sentidos diferenciados por Regan, mientras que aquellos seres que carecen de capacidad de sentir no pueden poseer intereses en el segundo sentido, el cual es el sentido moralmente relevante a la hora de adscribir consideración moral.

⁵² A primera vista, esta idea parece difícil de aceptar. Después de todo, considerar que la capacidad de que los derechos de uno puedan ser reclamados por un representante es el criterio adecuado para merecer consideración moral directa y/o derechos parece implicar que cualquier cosa puede merecer consideración moral directa y/o poseer derechos siempre que un representante los reclame en su nombre. No obstante,

En segundo lugar, puede rechazarse la conexión entre la capacidad de sentir y la posesión de intereses y, de este modo, defender que seres que carecen de capacidad de sentir pueden no obstante poseer intereses. Podría defenderse, por ejemplo, que la posesión de intereses está necesariamente ligada al florecimiento biológico y no a las experiencias conscientes. Después de todo, muchos intereses están ligados a ciertos bienes biológicos básicos (por ejemplo, el interés de un recién nacido en respirar aire limpio) y no a experiencias conscientes. Si esto fuese correcto, todos los seres que poseyeran un bien biológico podrían poseer intereses. Sin embargo, es crucial hacer notar que no es lo mismo identificar qué hace que un ser sea un buen ejemplar dentro del tipo de ser que es, que identificar qué hace que la vida de un ser vaya mejor para el propio ser. Los intereses son componentes esenciales del bienestar de un individuo y el bienestar se relaciona directamente con el modo en que la vida va bien o mal desde el punto de vista interno/subjetivo del propio individuo que la experimenta. Sin ninguna duda, para que un individuo experimente el modo en que le va la vida es necesario que ese individuo posea cierta clase de experiencias conscientes. Por tanto, la consciencia (entendida como la capacidad de sentir) es necesaria para la posesión de intereses.

En tercer lugar, puede subrayarse que tener la capacidad de merecer consideración moral directa y/o poseer derechos no es lo mismo que merecer consideración moral directa o poseer derechos de facto. Puede ser cierto que todos los seres con capacidad de sentir pueden merecer consideración moral directa y/o poseer derechos pero, como cuestión de hecho, está claro que no todos los seres con capacidad de sentir merecen consideración moral directa y/o poseen derechos. Podría sostenerse, por ejemplo, que aunque está claro que los seres con capacidad de sentir poseen intereses, no todos ellos poseen intereses del tipo que dan lugar al merecimiento de consideración moral directa y/o derechos. Esta objeción, sin embargo, no es demasiado problemática. Después de todo, parece razonable reconocer que todos los seres sintientes tienen al menos ciertos intereses básicos que son lo suficientemente importantes como para fundar ciertos deberes por parte de los agentes morales. Por ejemplo, parece razonable suponer que todos los seres sintientes tienen interés en no experimentar un dolor intenso por razones triviales. Este interés parece ser lo suficientemente importante como para imponernos a los agentes morales la obligación de no causarle a un ser sintiente un dolor intenso por razones triviales. Si esto es correcto, entonces podemos decir que los seres que merecen consideración moral directa tienen el derecho de no experimentar un dolor intenso por razones triviales. La concesión de otros derechos como el derecho a la libertad, a la vida, etc. será más controvertida, pero los desacuerdos no implican que los seres sintientes, dado que poseen intereses básicos, no merezcan consideración moral directa y/o derechos. Es razonable suponer entonces que todas las criaturas sintientes poseen al menos algunos intereses básicos que nos imponen ciertas obligaciones morales directas a los agentes morales.

esto no es así. Por ejemplo, cuando un representante reclama cierta clase de consideración moral o un derecho en nombre de alguien, exige el cumplimiento de un deber por parte de los agentes morales en relación con el ser en cuyo nombre se hace la reclamación. Por tanto, el ser en cuyo nombre se hace la reclamación debe ser necesariamente un tipo de ser hacia el que tenga sentido que los agentes morales puedan tener cierta clase de obligaciones directas. Si consideramos que solamente tiene sentido que tengamos deberes morales directos hacia los seres que poseen intereses (aquellos seres que pueden ser beneficiados o dañados por las acciones de los agentes morales), entonces, solamente tendrá sentido reclamar consideración moral directa y/o derechos en nombre de los seres con intereses. Véase: Cochrane 2013, 657-8.

Dado que ninguna de las tres objeciones presentadas a la tesis de que la capacidad de sentir implica el merecimiento de consideración moral directa y/o la posesión de derechos resulta convincente, concluyo que la capacidad de sentir es una condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa y/o poseer derechos. De este modo, antes de abordar la justificación independiente de la consideración moral de los animales, resulta imprescindible decidir si los animales son o no seres con intereses, es decir, criaturas conscientes capaces de sufrir y disfrutar, para lo cual es preciso establecer primero cómo podemos saber que los animales poseen vidas mentales en cierto modo similares a las nuestras.

2.1.1. Consciencia animal y el “problema de las otras mentes”

El “problema de las otras mentes” es el problema de cómo podemos justificar la creencia de que los demás seres humanos poseen mentes aproximadamente similares a la nuestra (Hyslop 2009). Extendido al campo de la ética animal, el problema de las otras mentes es el problema de cómo podemos justificar la creencia de que muchos animales poseen mentes similares en los aspectos moralmente relevantes a la nuestra.

Que el resto de humanos son muy parecidos a nosotros es algo que, en mayor o menor medida, presuponemos continuamente. Es obvio que no tenemos acceso directo a las experiencias subjetivas del resto de humanos pero ello no nos impide suponer que experimentan el mundo de manera análoga a la nuestra o, dicho de otra forma, que albergan emociones, pensamientos, creencias, etc. de forma parecida a como nosotros lo hacemos. Que los humanos obramos de esta forma es una cuestión de hecho difícilmente discutible; simplemente pensamos que la mayoría del resto de humanos poseen una mente más o menos parecida a la nuestra. ¿Cuál es el fundamento de estas presuposiciones? ¿Es adecuado este fundamento? Por lo que sabemos por nuestra experiencia cotidiana, los demás podrían ser robots o autómatas hábilmente programados para comportarse como si tuvieran vida interior, cuando en realidad es posible que carezcan de ella. El problema de las otras mentes surge, por tanto, cuando nos damos cuenta de que no tenemos conocimiento directo alguno sobre estados mentales que no sean los nuestros.

Suelen diferenciarse dos cuestiones distintas, aunque íntimamente relacionadas, dentro del problema de la existencia de otras mentes: “*There is the epistemological problem, concerned with how our beliefs about mental states other than our own might be justified. There is also a conceptual problem: how is it possible for us to form a concept of mental states other than our own*” (Ídem.).

Los problemas son todavía más graves en el caso de la atribución de estados mentales a los animales: ¿Tienen estados mentales los animales? ¿Cómo podemos saberlo? En caso de que posean estados mentales, ¿podemos conocer la naturaleza de dichos estados mentales? Hasta aquí los problemas son aproximadamente los mismos que en el caso humano pero, además, debemos añadir, cuando menos, dos preguntas adicionales para el caso de las comparaciones de bienestar entre especies: ¿Son comparables los estados mentales de las diferentes especies (en caso de que existan)? ¿Qué criterios pueden utilizarse para realizar dichas comparaciones? La cuestión de si los animales albergan estados mentales o no, y cómo podemos saberlo, parece demasiado amplia como para esperar una respuesta razonablemente clara al respecto⁵³,

⁵³ Para un repaso histórico interesante sobre las diferentes posturas que los filósofos han defendido sobre estas cuestiones consúltese: Walker 1983, 1-59.

por lo que resulta aconsejable dividirla en cuestiones más simples: *“Thought can be defined as any form of mental activity, but the study of thought must always begin by the separating out of different kinds or modes of mental experience. Traditional categories include perception, memory, feeling, reasoning, awareness, reflection, foresight and intuition. Are all these things equally excluded to animals?”* (Walker 1983, 1).

Aunque tenga implicaciones filosóficas importantes, la cuestión de si los animales albergan estados mentales particulares como percepciones, recuerdos, emociones, razonamientos, etc. no es un problema genuinamente filosófico sino que es una cuestión empírica que deben responder científicos experimentales como los biólogos, etólogos, psicólogos, etc. Sin embargo, el problema general de la existencia de otras mentes y cómo puede justificarse una creencia de este tipo sí es un problema genuinamente filosófico y es el problema al que me ceñiré aquí.

Antes que nada, merece la pena hacer notar que el reconocimiento de la existencia de otras mentes no es un problema para las teorías conductistas (Warburton 1999, 189-90). Si definimos el conductismo como la teoría que defiende que hallarse en un estado mental es hallarse en un estado de conducta particular o llevar a cabo un comportamiento determinado (Priest 1991, 55), entonces, el conductismo puede atribuir sin duda alguna una experiencia mental a otra persona basándose exclusivamente en su comportamiento. Si la mente no es nada más que comportarse de una determinada manera en ciertas situaciones o, dicho de otra forma, si la mente no es nada más allá de acciones corporales públicamente observables⁵⁴, entonces, el conductista puede fácilmente atribuir estados mentales a otra persona mediante la observación de su comportamiento.

Si no aceptamos el marco teórico conductista, la respuesta más común y evidente que puede darse tanto al problema del reconocimiento del sufrimiento animal como al problema de la existencia de las mentes animales se basa en argumentos por analogía (Warburton 1999, 190-2; Hyslop 2009). Los argumentos por analogía se basan en la comparación entre dos cosas semejantes: si una cosa se parece a otra en ciertos aspectos, se acepta, con todas las cautelas que se deseen añadir, que también se parecerá en otros⁵⁵. Así pues, resulta obvio que entre el resto de humanos y yo hay parecidos importantes tanto en lo que a su constitución física como a su comportamiento e historia evolutiva se refiere. Por ejemplo, como pertenecemos a la misma especie, tenemos cuerpos parecidos y nos comportamos de modo similar. Si siento un fuerte dolor, grito y sé que la mayoría de los miembros de mi especie hacen lo mismo cuando se enfrentan a una situación similar en la que me parece que experimentan dolor. Por otra parte, sé por experiencia propia que albergo creencias, emociones, sentimientos, etc., por lo que en base a las múltiples similitudes entre yo y el resto de humanos, puedo inferir que el resto de la gente alberga también estados mentales de este tipo. Así pues, en general, los argumentos por analogía sostienen que, establecidas las semejanzas de mi cuerpo y mi conducta con las del resto de humanos, este hecho es suficiente para inferir que también

⁵⁴ El conductismo lógico argumenta que es posible traducir, sin pérdida de significado, cualquier oración (o conjunto de oraciones) referidas a estados mentales a una oración (o conjunto de oraciones) sobre la conducta públicamente observable (Priest 1991, 55). La tesis principal defiende que nuestro vocabulario psicológico carecería de sentido si no se refiriese a un comportamiento público observable: si nuestro lenguaje psicológico no se refiere a la conducta, entonces, no se refiere a nada. Para un breve pero interesante repaso de las principales tesis y problemas del conductismo lógico, véase: *Ibid.*, 55-87.

⁵⁵ Para un estudio más profundo de los argumentos por analogía véase la sección 2.7 de esta tesis.

el resto de humanos son capaces de sentir dolor y albergar estados mentales de forma similar a mí.

El argumento por analogía, sin embargo, puede criticarse de distintas maneras. Lo primero que puede objetarse es que no aporta prueba definitiva alguna acerca de la existencia de otras mentes (Warburton 1999, 190-1; Hyslop 2009). Es deseable que los argumentos por analogía aporten un gran número de pruebas de diferentes clases para poder sostenerlos sin miedo a equivocarnos fácilmente. Desgraciadamente, la única prueba que aporta el argumento se basa en un único ejemplo: mis propias experiencias. ¿Es justificable que del hecho de que yo sea testigo de la relación existente entre un tipo de cuerpo y de conducta (los míos) con un tipo determinado de consciencia (mis creencias, emociones, sentimientos, etc.) infiera que el resto de humanos tienen propiedades similares? Atendiendo a las diferencias entre mi cuerpo y mi mente en relación con los cuerpos y las mentes de los demás, puede perfectamente ser injustificado realizar una inferencia de este tipo. Es posible que las diferencias sean mayores que las semejanzas. Además, dada su naturaleza inductiva, todo lo que el argumento puede probar es que, en caso de estar en lo cierto, sus conclusiones son probables pero no concluyentes. Teniendo esto último en cuenta, lo segundo que puede objetarse al argumento es que es indemostrable (Warburton 1999, 191-2; Hyslop 2009). El simple hecho de que alguien tenga un cuerpo similar y se comporte de manera análoga a como yo lo hago en una situación particular no demuestra que experimente lo mismo que yo. Del hecho de que yo grite cuando siento un dolor fuerte no puedo inferir que otro experimente necesariamente lo mismo que yo cuando grita. Es posible que no experimente nada en absoluto, dado que la expresión verbal de su experiencia no resulta fiable y por medio de la observación no puedo establecer la verdad o falsedad de su experiencia subjetiva.

¿Que sea lógicamente imposible probar definitivamente por medio de la conducta que los demás experimentan dolor o albergan estados mentales implica necesariamente que la inferencia por analogía resulta inválida en todas las circunstancias? No. Lo que necesitamos es establecer una conexión causal entre acontecimientos. En este caso concreto, necesitamos establecer una conexión causal entre los estados mentales y otro tipo de acontecimientos como, por ejemplo, el comportamiento. Partiendo de esta base, es posible que aunque la analogía se sostenga partiendo de una única prueba (mi propia experiencia), ésta resulte sin embargo suficiente para validar el argumento inferencial

The demand for more than one case is legitimate where more than one case is needed to establish a causal link between events. However, one case will be enough when that one case can establish that the link holds. It is argued that we have sufficient resources available from our own case to establish that the relevant causal link holds (Hyslop 2009).

Habitualmente pensamos que los estados mentales subyacen tras nuestro comportamiento y sirven para explicarlo, lo que implica que pensamos que hay una conexión causal relevante entre los estados mentales y el comportamiento⁵⁶.

⁵⁶ Puede objetarse aquí que la conexión causal relevante que busco no puede reducirse a la conexión entre estados mentales y comportamientos, sino que debe extenderse también a la conexión entre estados mentales y estados corporales (habitualmente entendidos como estados cerebrales). Es una observación válida y creo que implica que debemos favorecer una concepción materialista en las relaciones mente-cuerpo (aunque el funcionalismo, la teoría según la cual estar en un estado mental es estar en un estado funcional caracterizado por las relaciones causales con el ambiente (véase: Priest 1991, 163-181), no debería descartarse apresuradamente): las bases de la mente necesariamente deben ser materiales.

Por otra parte, si bien es verdad que desde el punto de vista lógico el análisis de la conducta no prueba de modo absoluto la verdad del dolor o la existencia de estados mentales en otros, la mayoría aceptamos su fiabilidad: *“La idea de que los demás carecen de consciencia resulta extravagante; estamos tan seguros de que los demás poseen una mente que no necesitamos una prueba definitiva, ya que la mayoría actuamos siempre como si fuera así”* (Warburton 1999, 191-2). El solipsismo⁵⁷ no es una alternativa viable. Puede que el solipsismo metafísico sea una tesis lógicamente consistente, pero resulta tan manifiestamente incompatible con la vida humana que no podemos adoptar esta postura en la práctica. Además, el solipsismo es necesariamente incompatible con la teorización ético-política: no tiene ningún sentido que me ocupe de los problemas que suscitan mis relaciones con los demás, sean humanos o animales, si albergo la creencia metafísico-epistemológica de que lo único de lo que puedo estar seguro es de la existencia de mi propia mente. La existencia de otras mentes, por tanto, debe presuponerse necesariamente en ética y filosofía política. En cualquier caso, la ética y la filosofía política no son obviamente las únicas ramas del conocimiento humano que se ven obligadas a realizar ciertas hipótesis o presuposiciones de base

Hypotheses endemic in science are in practice such that they can never be directly checked upon. This impossibility is empirical, not logical, but the difference seems irrelevant to the evidential status of the respective inferences. So the objection in its present form fails (Hyslop 2009).

Así pues, si debido a la objeción de que, partiendo de un caso único, no puede conjeturarse la existencia de estados mentales en otros seres concluyéramos que los argumentos por analogía no resultan convincentes (aunque a mi modo de ver lo son), todavía podríamos replicar que la existencia de otras mentes es una hipótesis teórica imprescindible. Desde este punto de vista, en lugar de inferir la existencia de otras mentes basándonos en analogías fundadas en la observación directa de nuestros estados mentales y nuestros comportamientos, inferimos que los demás albergan estados mentales basándonos en que es la mejor explicación a la hora de dar cuenta de su comportamiento. Indudablemente, como sucedía en el argumento por analogía, en este segundo argumento llegamos también a una conclusión que no puede probarse (dado que más que probarse se presupone). Hay que reconocer que es cierto que los contenidos característicos de los estados mentales no adquieren una justificación completa por medio de este argumento. Por ejemplo, cualidades fenomenológicas subjetivas como el dolor o el sufrimiento solamente pueden observarse partiendo de las experiencias propias (lo que nos lleva de vuelta al argumento de la analogía).

Creo firmemente que, con todos sus problemas, la conjunción del argumento por analogía y el argumento teórico son suficientes para concluir razonablemente que existen otras mentes. Concluyo, por tanto, que el problema del reconocimiento del dolor

Personalmente y de manera provisional me inclinaría por un materialismo débil (Ibíd., 125), según el cual es posible que objetos o acontecimientos físicos puedan tener propiedades no físicas (propiedades mentales en este caso), aunque la existencia de propiedades no físicas (pensamiento, emociones, etc.) dependa lógicamente de la existencia de cosas físicas (el cerebro). Si el materialismo implica que todo acontecimiento mental es identificable con un acontecimiento o estado cerebral es un problema complejo con implicaciones normativas fascinantes. A mi modo de ver, defender el materialismo no implica necesariamente apoyar la identidad entre mente y cerebro pero, por supuesto, este es un problema muy complejo que no puedo tratar aquí.

⁵⁷ Entiendo el solipsismo como la creencia metafísica según la cual lo único de lo que podemos estar seguros es de la existencia de nuestra propia mente, dado que el mundo externo que aparentemente experimentamos es incognoscible y puede no ser nada más que el resultado de los estados mentales del yo.

de los humanos y de si albergan estados mentales no es especialmente grave. No obstante, me temo que las cosas no son igual de sencillas en lo que al dolor y los estados mentales de los animales se refiere, dado que las analogías entre nuestros cuerpos y comportamientos son más fuertes en las comparaciones con otros humanos que en las comparaciones con otros animales. Aun así, pienso que las investigaciones científicas contemporáneas pueden ofrecernos un apoyo suficiente a la hora de superar tanto el solipsismo como el problema de las otras mentes. Por ejemplo, en ética animal es frecuente citar a Descartes como ejemplo de los peligros a los que puede llevarnos negar que los animales sean seres conscientes. Descartes (1637, 86-90) defendió la archiconocida tesis según la cual los animales son máquinas inconscientes, lo cual puede ser comprensible y aceptable tanto en el contexto general de la biología creacionista de su tiempo como en su marco metafísico dualista característico⁵⁸. No obstante, dentro del marco teórico de la biología evolucionista posterior a Darwin, la idea de que los animales son máquinas inconscientes resulta bastante más difícil de defender. Es cierto que atribuir estados mentales a animales pertenecientes a otras especies resulta todavía más problemático que atribuirselos a otros humanos. Aun y todo, no creo que esto implique que estemos condenados a una especie de ‘solipsismo de especie’. Si nos tomamos en serio la teoría de la evolución podemos cuestionar la presuposición metafísica de que los humanos somos fundamentalmente (esencialmente) diferentes de los animales (DeGrazia 1996, 26). La teoría de la evolución, obviamente, no refuta ninguna tesis metafísica ni, menos todavía, ninguna tesis ética; pero sí vuelve más difícil defender que los animales son seres completamente diferentes de nosotros, lo cual era mucho más fácilmente defendible en el marco de la biología esencialista previa al darwinismo. La teoría de la evolución, por tanto, hace que el argumento por analogía aplicado a los animales sea más fuerte en la actualidad de lo que podía serlo en los tiempos de Descartes.

2.1.2. Dos argumentos a favor de las mentes animales

Los argumentos típicos a favor de la existencia de la mente en los animales son extensiones de los mismos dos argumentos principales que se presentan al abordar el problema de la existencia de otras mentes en humanos (Andrews 2011): (1) El argumento por analogía; y (2) El argumento de la mejor explicación.

Por un lado, el argumento por analogía para justificar la existencia de la mente en los animales puede formularse de la siguiente manera (Ibíd.):

1. *Primera premisa:* Todos los animales que sabemos que poseen una mente (a saber, los seres humanos) tienen la propiedad X.
2. *Segunda premisa:* Los individuos de la especie Y tienen la propiedad X.
3. *Conclusión:* Por lo tanto, los individuos de la especie Y probablemente posean una mente.

Siguiendo este argumento, la existencia de las mentes animales se ha justificado apelando a propiedades anatómicas/fisiológicas que los animales comparten con

⁵⁸ El dualismo es la teoría que sostiene que solamente existen dos tipos de sustancia: las mentes y los objetos físicos (Priest 1991, 17). Las mentes son sustancias puramente mentales, no-materiales o espirituales, mientras que los objetos físicos son sustancias puramente materiales, no-mentales y extendidas en el espacio. Según el dualismo, las personas nos componemos tanto de una mente como de un cuerpo. Para un análisis resumido de las principales tesis dualistas y sus problemas asociados, véase: Ibíd., 17-53.

nosotros, apelando a las formas similares de comportarse de humanos y animales y apelando a nuestro origen evolutivo común. El argumento, entonces, sería aproximadamente el siguiente:

1. *Primera premisa:* Los humanos, que sabemos que poseemos una mente, tenemos las propiedades fisiológicas X, nos comportamos del modo Y, y tenemos un origen evolutivo Z.
2. *Segunda premisa:* Muchos animales tienen también las propiedades fisiológicas X, se comportan del modo Y, y tienen un origen evolutivo Z.
3. *Conclusión:* Por tanto, muchos animales probablemente posean una mente.

Por otro lado, el argumento de la mejor explicación puede caracterizarse de la siguiente manera (Ibíd.)⁵⁹:

1. *Primera premisa:* Los individuos de la especie X se comportan de la forma Y.
2. *Segunda premisa:* La mejor explicación científica para que un individuo se comporte de la forma Y es que posee una mente.
3. *Conclusión:* Por lo tanto, es razonable concluir que los individuos de la especie X poseen una mente.

Este argumento básicamente afirma que el comportamiento de muchos animales solamente puede explicarse y predecirse de forma apropiada si se considera que esos animales poseen una mente.

Estos dos argumentos nos permiten presentar la siguiente cuestión (Rollin 1989^b, 27): ¿Cuál de las siguientes propuestas es más plausible y nos ofrece una explicación mejor del mundo de los seres vivos: (1) Que muchos de los estados mentales que tenemos los humanos y poseen dimensiones subjetivas (el hambre, el miedo, la ansiedad, el dolor, el placer, etc.) son análogos a los estados mentales de los animales que son fisiológicamente, comportamentalmente y evolutivamente similares a nosotros; o (2) Que a pesar de las analogías fisiológicas, comportamentales y evolutivas entre los humanos y muchos animales, la consciencia no está presente en ningún otro organismo en la escala filogenética aparte de en los humanos? El sentido común dicta que la primera respuesta es más razonable que la segunda. Esto no implica obviamente que la respuesta sea necesariamente verdadera, pero sí implica que el peso de la prueba recae en aquellos que defienden la segunda opción.

2.1.3. Nocicepción y capacidad de sentir: ¿son los animales seres sintientes?

Los ecosistemas, muchos productos artificiales, las plantas, los animales, los humanos, etc. estamos sometidos a procesos nocivos o agresiones del entorno que nos dañan y deterioran. Una cosa es que algo pueda ser dañado (casi cualquier cosa puede ser dañada), y otra que algo pueda sentir dolor (solamente los humanos y algunos animales podemos sentir dolor): “*Sólo los animales sufren [...] sólo en algunos animales tiene ese daño un componente o reflejo afectivo, el dolor o, más generalmente, el sufrimiento*” (Mosterín 1998, 81). El dolor puede definirse del siguiente modo: “*La Asociación Internacional para el Estudio del Dolor ha definido a este como ‘una*

⁵⁹ Para una definición detallada sobre la naturaleza de los argumentos basados en inferencias a la mejor explicación, véase la nota 274.

experiencia sensorial y emocional desagradable, asociada a un daño tisular real o potencial o descrita en términos de daño tisular” (García Sacristán 2002, 38).

La nocicepción es un fenómeno físico que suele confundirse inapropiadamente con un estado mental (DeGrazia 1996, 99). La nocicepción es la detección, mediante órganos neurales especializados (nociceptores) que disparan impulsos nerviosos a través de los taxones, de estímulos potencialmente dañinos para el tejido. En sí misma, la nocicepción no tiene por qué ser un fenómeno consciente, aunque en ciertos animales la percepción de estímulos dañinos para el tejido se encuentra acompañada muchas veces por estados mentales conscientes negativos como el dolor. Distinguir la nocicepción del dolor y otros estados mentales es importante porque, de lo contrario, podría llegarse a la conclusión de que, por el simple hecho de que un organismo posea la capacidad de responder a ciertos estímulos, dicho organismo es un ser sintiente⁶⁰. La capacidad de sentir puede definirse de diferentes maneras pero, en la mayoría de textos de ética animal, suele definirse como la capacidad de albergar experiencias subjetivas o estados mentales, principalmente, sensaciones y/o emociones que son típicamente evaluadas como placenteras o desagradables.

Establecer qué animales poseen nociceptores es fundamental para la ética animal, ya que la posesión de nociceptores constituye una evidencia clara, aunque no definitiva, de que esa clase de animales son seres sintientes potencialmente capaces de albergar estados mentales subjetivos moralmente relevantes como el dolor y/o el placer. Por supuesto, estas evidencias deben complementarse con otro tipo de pruebas empíricas independientes para poder realizar atribuciones de estados mentales a ciertos animales de forma razonablemente convincente. En general, aunque hay algunas diferencias entre los distintos autores dependiendo de los criterios que acepten a la hora de establecer qué seres son capaces de albergar ciertos estados mentales, la mayoría de autores sostienen que, aunque posean en ocasiones diferentes neurotransmisores y sistemas fisiológicos, todos los animales vertebrados (mamíferos, aves, anfibios, peces y reptiles) y también algunos invertebrados (cefalópodos) poseen nociceptores y capacidad de experimentar placer y/o dolor.

¿Cómo podemos saber si existen animales capaces de sentir placer y/o dolor y, por tanto, capaces de poseer intereses⁶¹? En general, existen tres razones principales

⁶⁰ A su vez, es importante también distinguir la nocicepción de otro tipo de respuestas inconscientes a ciertos estímulos desplegadas por algunos seres vivos como, por ejemplo, los limitados movimientos de las plantas para dirigir las hojas hacia las fuentes de luz. Aunque la nocicepción no es en sí misma un estado mental, en los humanos y otros muchos animales se encuentra directamente correlacionada con la experiencia subjetiva del dolor, a diferencia de los estímulos inconscientes frente a los que las plantas reaccionan.

⁶¹ En este punto, es fundamental distinguir entre “intereses de preferencia” e “intereses de bienestar” (Regan 1976, 169-70; 1981, 189-90; 1983, 87-8; véase también el análisis de esta distinción en: De Lora 2003, 141-2). Los intereses de preferencia son intereses subjetivos que un ser posee conscientemente. De este modo, cuando afirmamos que “A tiene un interés de preferencia en x ”, lo que decimos es que de hecho A está conscientemente interesado en x (por ejemplo: A desea x). Por otra parte, los intereses de bienestar son aquellos intereses que son objetivamente beneficiosos para el bienestar de un ser con independencia de si dicho ser posee o no conscientemente ese interés. Así pues, decimos que x es un interés de, o contribuye al bienestar de, A cuando x es beneficioso para A. Ciertamente, estas dos definiciones del concepto de “interés” son lógicamente distintas. Un ser puede poseer intereses de preferencia que no sean beneficiosos para él mismo y, alternativamente, algo puede ser beneficioso para un ser (puede ser un interés de bienestar) sin que dicho ser posea conscientemente un interés subjetivo en ello. El concepto de interés que se considera moralmente relevante en ética animal es el de intereses de preferencia. Aunque las plantas y los objetos pueden ser dañados por la ausencia de x , dado que no tienen

para considerar que muchos animales son seres conscientes con la capacidad de sufrir y disfrutar⁶²: (1) Sabemos que nosotros somos seres conscientes y sabemos que los animales poseen importantes similitudes anatómicas y fisiológicas con nosotros⁶³; (2) Sabemos cómo nos comportamos cuando albergamos estados mentales como el placer y/o el dolor y los animales se comportan de manera parecida en las mismas circunstancias⁶⁴; y (3) Tenemos un historial evolutivo compartido con los animales⁶⁵. Así pues, hay razones fisiológicas, comportamentales y evolutivas que justifican que suponer que los animales son seres conscientes capaces de sentir dolor y, por tanto, poseer intereses no es una idea descabellada.

Las razones anteriores no nos dicen nada acerca de qué animales son conscientes y cuáles no. En este punto, la separación evolutiva de los animales en relación con nosotros juega un rol importante. Existe una separación evolutiva mayor entre los peces y nosotros que entre los chimpancés y nosotros que hace que nos sea más sencillo afirmar con seguridad que los chimpancés sienten dolor que asegurar que los peces sienten dolor. Por tanto, dependiendo de las similitudes entre nuestros sistemas nerviosos centrales y estructuras cerebrales, las similitudes entre nuestros comportamientos y la cercanía o lejanía de nuestra historia evolutiva con los animales, podremos afirmar con mayor o menor seguridad que algunos animales son conscientes. Por ejemplo, tenemos buenas razones para suponer que los mamíferos y las aves son seres sintientes. Probablemente tengamos buenas razones también para suponer que el conjunto de los animales vertebrados son seres sintientes. Por el contrario, no está tan claro que los animales invertebrados sean conscientes, aunque existen dudas razonables en algunos casos como, por ejemplo, el de los pulpos (Rowan 1998). Del mismo modo, existen dudas y discusiones importantes sobre si animales como los crustáceos o los

un interés subjetivo en x y que carecen de capacidad de sentir, no se ven subjetivamente afectados negativamente por esa ausencia. Las plantas y los objetos carecen de conciencia del placer y/o el dolor, por lo que su bienestar subjetivo no se ve negativamente afectado por la ausencia de x .

⁶² Para argumentos a favor de que los animales son seres conscientes capaces de sentir placer y/o dolor, véanse: Regan 1975, 4-27; 1983, 1-33; Dawkins 1985; Rollin 1989^a, 2006, 76-94; Singer 1990, 45-51; Mosterín 1995, 51-64; 1998, 75-7, 81-104; DeGrazia 1996, 97-128; 2002, 41-53; García Sacristán 2002. Para argumentos en contra, véanse: Descartes 1637, 86-90; Carruthers 1989; 1992, 201-28.

⁶³ La idea básica es que muchos animales poseen sistemas nerviosos centrales y estructuras cerebrales parecidas a las nuestras y, por tanto, que resulta razonable suponer que cuando en nuestros sistemas nerviosos centrales y estructuras cerebrales suceden ciertas cosas que originan estados mentales como el placer y/o el dolor, cuando esas mismas cosas sucedan en los sistemas nerviosos centrales y estructuras cerebrales de los animales darán lugar también a estados mentales similares de placer y/o dolor. Obviamente, cuanto más cerca evolutivamente hablando esté un animal de nosotros, mayores serán las similitudes de su sistema nervioso central y estructura cerebral con las nuestras.

⁶⁴ La idea básica consiste en que, en los contextos apropiados, de comportamientos similares deberían inferirse estados mentales similares, sobre todo si los individuos poseen sistemas nerviosos centrales y estructuras cerebrales similares. De este modo, si cuando vemos gritar, llorar y retorcerse a un niño pequeño inferimos que está sufriendo, cuando vemos gritar, llorar y retorcerse a un animal debemos inferir igualmente que está sufriendo, sobre todo cuanto mayores sean las similitudes entre su sistema nervioso central y el nuestro. Véase al respecto: Bekoff 1993.

⁶⁵ La idea básica consiste en que, dado que tenemos sistemas nerviosos centrales similares y nos comportamos de forma parecida en muchas situaciones, es plausible suponer que, como estos aspectos tienen un origen evolutivo común y la evolución no procede a base de saltos sino a base de cambios graduales, es razonable suponer que sistemas con funciones evolutivas parecidas deben originar fenómenos mentales similares (véase: Bekoff 1993). Sobre las funciones evolutivas del dolor y el sufrimiento, véanse: Damasio 1994, 301; Mosterín 1995, 52-3; 1998, 81-4, 86-9; García Sacristán 2002, 39.

insectos son o no seres conscientes capaces de sentir placer y/o dolor⁶⁶. Así pues, la posesión de capacidad de sentir y, por tanto, de intereses de los animales debe evaluarse caso por caso.

2.2. Condiciones necesarias y suficientes⁶⁷

Distinguir entre condiciones necesarias y suficientes es de gran ayuda a la hora de explicar las relaciones tanto entre conceptos como entre situaciones. Además, la distinción entre condiciones necesarias y suficientes tiene relación directa con la formulación de definiciones, dado que ofrecer una definición de X implica establecer qué tipo de condiciones son necesarias y suficientes para que se dé X⁶⁸.

Podemos definir la necesidad del siguiente modo: X es una condición necesaria para Y si, y solamente si, que X suceda resulta imprescindible para que suceda Y. Dicho de otra forma: si X no se diera, tampoco se daría Y. Para demostrar que X no es una condición necesaria para Y, es suficiente con demostrar que hay al menos un caso en el que se da Y pero no X. Obviamente, un concepto o situación determinados pueden requerir de más de una condición necesaria para formarse o suceder.

Por otra parte, podemos definir la suficiencia de la siguiente forma: X es una condición suficiente para Y si, y solamente si, al suceder X se da también obligatoriamente Y. En otras palabras: es imposible que suceda X sin que suceda Y al mismo tiempo. Para demostrar que X no es una condición suficiente para Y es preciso demostrar que existen casos en los que se da X pero no Y. Al igual que sucedía con la necesidad, un concepto o situación determinados pueden también poseer más de una condición suficiente para formarse o suceder.

Dadas las condiciones X e Y, sean estas las que fueren, pueden relacionarse de cuatro formas distintas:

1. X es una condición tanto necesaria como suficiente para Y.
2. X es una condición necesaria pero no suficiente para Y.
3. X es una condición suficiente pero no necesaria para Y.
4. X no es una condición ni necesaria ni suficiente para Y.

⁶⁶ Obviamente, que tengamos buenas razones para suponer que muchos animales son seres conscientes capaces de sentir placer y/o dolor no significa que podamos conocer con exactitud la naturaleza de sus experiencias conscientes. En su ataque a las concepciones fisicalistas reduccionistas de la consciencia Nagel (1974), por ejemplo, sostiene que esas teorías no son capaces de explicar adecuadamente el carácter subjetivo de las experiencias conscientes, el cual es un componente esencial de las mismas. En la misma línea, Nagel defiende que los murciélagos poseen experiencias conscientes subjetivas y, sin embargo, defiende que nosotros no somos capaces de imaginar o comprender con exactitud la naturaleza de esas experiencias conscientes subjetivas.

⁶⁷ Para un estudio detallado de la distinción entre condiciones necesarias y suficientes, véase: Lau 2011, 33-8. He tomado la mayoría de ideas principales para esta sección de esta fuente.

⁶⁸ Lau (2011, 22-6) distingue tres clases de definiciones: (1) Estipulativas: aquellas definiciones en las que a un término, sea este nuevo o preexistente, se le otorga un nuevo significado acordado con el fin de determinar el significado del término en una discusión o contexto determinados; (2) Lexicológicas: aquellas definiciones en las que se informa del significado habitual de un término actualmente existente en su uso cotidiano; y (3) Precisadoras: aquellas definiciones que se encuentran en un punto intermedio entre las estipulativas y las lexicológicas, cuyo fin principal consiste en especificar y aclarar el significado de un término dado. Para el estudio específico de las distintas clases de definiciones y los criterios mediante los cuales elaborar y reconocer buenas definiciones, véase: *Ibíd.*, 21-9.

Aunque es cierto que los conceptos de condición necesaria y suficiente son extremadamente útiles a la hora de explicar las relaciones tanto entre conceptos como entre situaciones, así como a la hora de formular definiciones, no debemos caer en la trampa de descartar una propiedad o elemento por el simple hecho de que no resulte ni necesario ni suficiente para que suceda o se dé algo que consideramos bueno o valioso. Por ejemplo, es posible que una condición C no sea ni necesaria ni suficiente para que se dé el efecto valioso E y, sin embargo, es posible que dicha condición constituya un factor importante a la hora de volver más probable que E suceda. Si esto fuera así, no deberíamos descartar la condición C porque ella no sea ni necesaria ni suficiente para que suceda E, ya que constituye un factor importante que deberíamos tener en cuenta si deseamos que E suceda⁶⁹.

En lo que al problema de la consideración moral de los animales se refiere, las cuestiones principales que deben responderse son: ¿Qué condiciones son necesarias y/o suficientes para que un ser merezca consideración moral directa? ¿Cumplen los animales con dichas condiciones necesarias y/o suficientes? ¿En qué medida distintas clases de seres merecen distinta consideración moral? ¿Por qué?

La cuestión de las condiciones necesarias y/o suficientes para merecer consideración moral directa ha recibido respuestas diferentes, entre las cuales cabe destacar las siguientes:

1. Todos los humanos merecemos (igual) consideración moral por el simple hecho de ser humanos.
2. Todos los seres que posean la habilidad de formar, revisar y perseguir una concepción del bien y posean, a su vez, la capacidad de actuar de acuerdo con los principios básicos de la justicia merecen (igual) consideración moral.
3. Todos los seres auto-conscientes merecen (igual) consideración moral.
4. Todos los seres con capacidad de sentir placer y/o dolor merecen (igual) consideración moral.
5. Todos los seres vivos, desde las formas de vida más simples y primitivas como los organismos unicelulares hasta las formas de vida más complejas como los seres humanos, merecen (igual) consideración moral.

Esta lista de alternativas no pretende ser exhaustiva y, por tanto, debemos ser conscientes de que existen otras propuestas a la hora de establecer las condiciones necesarias y/o suficientes para merecer consideración moral.

⁶⁹ Un ejemplo puede servirnos para intentar aclarar un poco esta cuestión tan abstracta: “*Some people argue that democracy is not really that important because it is not necessary for having a good government. It is possible for a nondemocratic government to work efficiently for the interests of the people, and this might be correct. Furthermore, democracy is not sufficient for good governance either, since citizens can make bad choices and end up electing a bad government. This is also possible. However, it might still be the case that a democratic political system is more likely to produce a good government than other alternatives. In principle, a benevolent dictator can be a wise and competent ruler, but the fact is that this is extremely rare, and dictators are more likely to abuse their power*” (Lau 2011, 36).

2.3. Una estrategia para la justificación: tres principios básicos de la moralidad

Si el estudio de la historia de la filosofía moral nos enseña algo es que prácticamente cualquier argumentación que descansa sobre reglas o principios morales generales de cualquier tipo puede ser razonablemente refutada en mayor o menor medida. Así pues, la estrategia que adoptan algunos defensores de la consideración moral directa de los animales se basa en el contraataque más que en la elaboración y aplicación de reglas o principios morales generales sustantivos propios⁷⁰. La estrategia es la siguiente. Supongamos que, por las razones que sea, deseamos defender ante nuestro interlocutor la verdad y las bondades de la proposición X. Entonces, el primer paso consiste en averiguar, en el sentido más amplio posible, qué es lo que nuestro interlocutor cree al respecto. Así pues, supongamos que en este proceso averiguamos que él cree en la proposición Y. Para nuestros fines no resulta excesivamente importante el que nosotros aceptemos o no de facto la proposición Y, ya que, en la medida en que sea una creencia genuina admitida por nuestro interlocutor, podemos valernos de ella. Ahora llega el paso crucial. En este punto debemos demostrarle a nuestro interlocutor que si cree en la proposición Y, tiene también necesariamente que creer en la proposición X. Debemos demostrar, por tanto, que la proposición Y implica lógicamente, aunque sea en un sentido bastante laxo, la proposición X. Si todo ha ido bien, habremos conseguido convencerle de que si desea seguir creyendo en Y deberá, le guste o no, adoptar también la proposición X, al menos si desea mantener cierta consistencia en su pensamiento. Por supuesto, el proceso muy raramente suele ser así de sencillo. Es muy posible que no pueda realizarse una transición directa entre Y y X, en cuyo caso habría que demostrar, por ejemplo, que la proposición Y implica la proposición Z, la cual a su vez implica la proposición X.

Resulta de especial importancia que la proposición Y sea una creencia fuertemente arraigada y difícil de eliminar porque, llegados a este punto, nuestro interlocutor debe enfrentarse a una elección incómoda. En aras de mantener la consistencia, o bien adopta la creencia X (que era nuestro objetivo inicial), o bien abandona la creencia Y (algo en lo que no estábamos especialmente interesados al principio). ¿Por qué funciona esta estrategia de contraataque? Porque, en muchas ocasiones, no somos conscientes de las implicaciones de nuestras propias creencias.

La clave de una estrategia de justificación de la consideración moral directa de los animales de este tipo consiste en la existencia de cierto consenso social ampliamente compartido en lo que al trato justo de los humanos se refiere. La argumentación de Rowlands (2002, 31; 2009, 15-6) no implica encasquetar reglas o principios morales extraños e indeseados a interlocutor alguno. Bien al contrario, conlleva exclusivamente trabajar partiendo de dos principios morales fundamentales que la práctica totalidad de los interlocutores aceptarían (al menos en principio): el principio de igualdad y el principio de merecimiento:

El principio de igualdad: Todos los seres humanos somos iguales y merecemos la misma consideración moral⁷¹.

⁷⁰ “«You work with what they give you». You don't try to foist any general moral principle on your interlocutor; instead, you find out what general moral principles they already believe, and you work with those” (Rowlands 2002, 30; para la misma estrategia véase también: Rollin 2006, 40-4).

⁷¹ Podría criticarse que la adopción acrítica del principio de igualdad como principio básico de la moralidad constituye una defensa definicional del antropocentrismo moral. Creo que esta crítica no es

El principio de merecimiento: Nadie debe ser castigado o premiado por cualquier acción o conducta que se encuentre más allá de su control⁷².

Una vez que comprendemos correctamente estos dos principios y nos damos cuenta de los compromisos que implican, llegamos a la conclusión de que la consistencia con estos principios morales fundamentales requiere un cambio radical en la forma en que consideramos moralmente y tratamos a los animales.

¿En qué medida son los principios de igualdad y merecimiento principios morales esenciales? Fundar la igual consideración moral de todos los seres humanos es un problema para la filosofía moral y política. ¿Cómo puede formularse un principio de igualdad que elimine toda forma de discriminación injustificada entre los humanos? El principio de igualdad no es descriptivo (de ser así sería manifiestamente falso), sino que es claramente prescriptivo: no trata de establecer cómo es el mundo, trata de describir cómo debería ser⁷³. La idea básica del principio consiste en defender que todo el mundo

acertada. En primer lugar, el principio no implica que deba adoptarse una posición moralmente antropocéntrica, dado que no implica necesariamente que la satisfacción de los intereses humanos sea el fin último de la moralidad. En segundo lugar, aunque es cierto que en esta tesis no voy a defender el principio de igualdad y lo voy a tomar simplemente como un postulado dado, creo que la apelación al argumento de la superposición de especies implica que tenemos cierta base racional para adoptar este principio. Si mi análisis del argumento de la superposición de especies es correcto, creo que podemos concluir razonablemente que es mejor adoptar el principio de igualdad y conceder a su vez que muchos animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa, que rechazar el principio de igualdad con el fin de negar que los animales merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Por otra parte, es posible que el principio de igualdad, al aplicar el argumento de la superposición de especies, cree algunos problemas en lo que a la consideración moral de los humanos en coma irreversible se refiere, especialmente porque es probable que los humanos en coma irreversible carezcan de todas y cada una de las capacidades necesarias para merecer consideración moral directa que habitualmente reivindican los defensores de los derechos de los animales. Si los humanos en coma irreversible, de acuerdo con el principio de igualdad, merecen la misma consideración moral que el resto de humanos a pesar de no ser conscientes, carecer en algunos casos de sensibilidad, etc., entonces, ¿por qué no habrían de merecer igual consideración moral otros entes que, como los ecosistemas, carecieran también de consciencia, sensibilidad, etc.? Para una discusión acerca de la consideración moral de los humanos en coma irreversible y su relación con el argumento de la superposición de especies, véase: Regan 1979, 127-31, 141-2.

⁷² Pluhar (1995, 237-8) sostiene que el principio de merecimiento socava cualquier tipo de teoría ético-política. Si la consideración moral que un ser merece no debe relacionarse con características sobre las que ese ser no tiene ningún control, entonces, ¿qué teoría ética puede cumplir este criterio? Ninguna clase de teoría meritocrática puede hacerlo, ya que incluso aquellas teorías que solamente premian el esfuerzo y no las habilidades naturales no satisfacen el criterio, pues la propia capacidad de esforzarse y conceder importancia al esfuerzo está más allá del control de los individuos. El problema grave es que lo mismo sucede con las teorías de ética animal. Los árboles, las plantas, las rocas, etc. no tienen control alguno ni son responsables de carecer de sensibilidad, del mismo modo en que los seres sintientes no somos responsables ni tenemos control alguno sobre el hecho de ser seres sintientes. Así pues, si aceptamos el principio de merecimiento, cualquier teoría que postule que la capacidad de sentir es una condición necesaria para merecer consideración moral directa se basará a la fuerza en fundamentos arbitrarios. Si la justicia está relacionada con la protección de los intereses básicos de los seres, la justicia debe estar después de todo unida de algún modo a características sobre las que los seres no tienen control alguno como, por ejemplo, la capacidad de sentir, pero esto resulta incompatible con el principio de merecimiento. Este es un problema muy importante para el que reconozco que de momento no tengo una respuesta.

⁷³ El principio es prescriptivo y no descriptivo porque intentar fundar la igualdad en factores empíricos es peligroso. Por ejemplo, a veces se ha argumentado que ciertos individuos (mujeres, negros, homosexuales, etc.) merecen menor consideración moral porque, de hecho, su inteligencia, racionalidad, autonomía moral, etc. son menores. Según este punto de vista, no sería injusto tratar de forma desigual a estos individuos porque estos individuos no son iguales a nosotros y no hay nada de malo en tratar de forma desigual los casos desiguales. Obviamente, puede hacerse frente a estas ideas intentando demostrar

merece igual consideración moral: “*Every person is entitled to be treated with consideration equal to that accorded anyone else*” (Rowlands 2002, 32-3; 2009, 12). Obviamente todo esto es muy abstracto y resulta difícil esbozar siquiera lo que implicaría en la práctica tratar a todas las personas con igual consideración moral. Sin embargo, lo que el principio de igualdad claramente implicaría sería otorgar a los intereses de cada persona la consideración moral que merecen. Esto no significa que tengamos el deber de satisfacer los intereses de todo el mundo por igual, algo que resultaría imposible. Tampoco requiere el principio de igualdad tratar a todas las personas de la misma manera, por el simple hecho de que diferentes personas poseen diferentes intereses. Lo que sí implica el principio de igualdad es que las características físicas y/o intelectuales de los individuos carecen de toda importancia moral. Lo que no carece de relevancia moral es que los seres humanos y muchos animales somos seres conscientes con capacidad de sentir y de poseer intereses, y la satisfacción de los intereses básicos es un requisito fundamental para que tanto los humanos como los animales llevemos una vida buena. La satisfacción de los intereses básicos es importante para todo individuo con independencia de si es humano o animal, hombre o mujer, blanco o negro, etc. Por otro lado, el principio de igualdad implica también que las únicas condiciones bajo las que resultaría aceptable quebrantarlo deberían estar directamente relacionadas con la responsabilidad individual (Rowlands 2002, 34). Dicho de otra forma, en caso de que hubiera alguna situación en la que los intereses iguales de las personas no debieran considerarse igualitariamente, esta consideración desigual debería justificarse apelando a algún tipo de acto u omisión voluntaria por parte del individuo cuyos intereses merecen menor consideración moral, acto u omisión de la que el individuo en cuestión debería ser manifiestamente responsable.

La razón principal para abrazar el principio de igualdad se basa en que este se encuentra directamente emparentado con un tercer principio moral todavía más básico e indiscutible (Rowlands 2002, 34-7; 2009, 12): el principio de relevancia:

El principio de relevancia: No puede haber diferencia moral alguna sin algún otro tipo de diferencia relevante⁷⁴.

que los individuos supuestamente inferiores en realidad no lo son, es decir, argumentando que su inteligencia, racionalidad, autonomía moral, etc. son de hecho iguales a las nuestras. El problema de una defensa empírica de la igualdad de este tipo consiste en que acepta que la igual consideración moral depende de la igualdad fáctica y, por tanto, si se demostrara que los individuos aludidos son de hecho diferentes e inferiores en inteligencia, racionalidad, autonomía moral, etc., entonces, deberíamos concluir necesariamente que esos individuos merecen menor consideración moral. Sin embargo, no estamos dispuestos a aceptar la discriminación sexual, el racismo o la homofobia aunque se demuestre mediante pruebas empíricas abrumadoras que, por ejemplo, la capacidad para el razonamiento abstracto de las mujeres, los negros o los homosexuales es inferior a la de los hombres blancos heterosexuales (lo cual, dicho sea de paso, creo que no es el caso). Véanse al respecto: Singer 1990, 37-40; 1993, 13-6, 20-30.

⁷⁴ Rowlands formula el principio de la siguiente forma: “*For the set of all moral properties M, and the set of all natural properties N, necessarily, for any objects x and y, if x and y share all properties in N then x and y share all properties in M – that is, indiscernibility with respect to N entails indiscernibility with respect to M*” (Rowlands 2009, 13). El principio de relevancia está directamente relacionado con la igualdad y la imparcialidad. En relación con la igualdad, el principio de relevancia constituye un principio formal de igualdad: si dos entes merecen la misma consideración moral porque ambos poseen al menos una igual propiedad moralmente relevante, ambos entes deberán ser moralmente considerados de la misma forma, al menos en relación con dicha propiedad. En lo que toca a la imparcialidad, lo que el principio de relevancia implica es que los casos similares deben tratarse de forma similar, por lo que la parcialidad injustificada resulta moralmente inaceptable.

El principio de relevancia es un principio constitutivo de nuestro pensamiento moral, es decir, es esencial para nuestros razonamientos morales. De hecho, el principio es tan importante que resulta difícil imaginarse cómo serían nuestros argumentos y teorías morales si el principio se dejara de lado. Además, el principio es omniabarcante, dado que se aplica a todo aquello que puede ser evaluado moralmente: personas, acciones, principios, instituciones, motivos, hábitos, etc. (Rowlands 2002, 36). Obviamente, el problema consiste en que no resulta fácil establecer qué constituye una diferencia moralmente relevante y qué no.

Aunque Rowlands no aborda esta cuestión, pienso que los principios de igualdad, merecimiento y relevancia son principios morales independientes, en el sentido de que, al menos en principio, constituyen asunciones teóricas mínimas compatibles con la inmensa mayoría de teorías de la justicia, sean estas de corte utilitarista, contractualista, igualitarista, centradas en capacidades, etc. De los tres principios pienso que el principio de igualdad es el más polémico de todos y, sin embargo, dicho principio juega un papel central en muchos escritos de ética animal y, consecuentemente, en los argumentos de esta tesis doctoral. En este trabajo me limitaré a dar por supuesto que la mayoría aceptamos que todos los humanos merecemos la misma consideración moral y, partiendo de esta asunción básica, trataré de construir una argumentación que muestre que de este postulado se deriva la conclusión teórica de que al menos ciertos animales merecen la misma, o por lo menos parecida, consideración moral que los humanos. Si desde el principio se rechaza que todos los humanos merecemos la misma consideración moral, entonces, muchos de los argumentos de esta tesis dejarán inevitablemente de ser válidos.

2.4. Igualdad, relevancia y consideración moral de los animales

¿Cómo pueden aplicarse los principios de igualdad, merecimiento y relevancia al problema de la consideración moral de los animales? El argumento que Rowlands (2002, 37-8; 2009, 26-7) desarrolla para defender que los animales merecen consideración moral directa comienza formulando los principios de igualdad y relevancia para, a continuación, añadir la controvertida premisa según la cual no hay diferencia moralmente relevante alguna entre humanos y animales, con lo que concluye que muchos animales tienen derecho a ser tratados con la misma consideración que merecemos los humanos:

1. *Primera premisa:* Todos los seres humanos tenemos derecho a ser tratados con igual consideración moral (principio de igualdad).
2. *Segunda premisa:* No puede haber ninguna diferencia en la consideración moral de los miembros de dos grupos a menos que pueda establecerse una diferencia moralmente relevante entre los miembros de dichos grupos (principio de relevancia).
3. *Tercera premisa:* No hay diferencia moralmente relevante alguna entre los humanos y muchos animales.
4. *Conclusión:* Muchos animales merecen ser tratados con la misma consideración moral que la debida a los seres humanos.

El problema principal de este argumento se encuentra en la aceptabilidad de la tercera premisa, la cual establece una analogía fuerte entre animales y humanos en lo que a sus características moralmente relevantes se refiere. Algunos filósofos piensan que una premisa basada en una analogía de este tipo es falsa o incorrecta. Después de todo,

humanos y animales somos seres diferentes con capacidades diferentes. Sin embargo, la tesis que Rowlands (2002, 38; 2009, 16) sostiene afirma que, a pesar de que es cierto que entre humanos y animales podemos encontrar numerosas diferencias importantes, estas diferencias no son moralmente relevantes y, por tanto, no deberían afectar a la consideración moral igualitaria de unos y otros. En este punto surgen dos cuestiones: ¿Cuáles son las principales diferencias entre humanos y animales? Y, ¿son estas diferencias moralmente relevantes?

2.5. La importancia de ser humano: ¿es la pertenencia a la especie moralmente relevante?

La diferencia más obvia entre nosotros y los animales es, precisamente, que los animales no pertenecen a la especie humana. Desde el punto de vista biológico, los seres humanos constituimos una especie animal⁷⁵ particular dentro de la familia de los homínidos (la cual incluye también a los orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos): la especie *Homo sapiens*. Esto constituye una diferencia importante pero, ¿es esta diferencia moralmente relevante? ¿Es la pertenencia a la especie algo que debe tenerse en cuenta a la hora de tomar decisiones ético-políticas y decidir quién (y en qué medida) merece consideración moral y quién no?

No es fácil argumentar a favor de la relevancia moral de la pertenencia a la especie. La pertenencia a una especie es, después de todo, una cuestión genética, es decir, la especie a la que pertenezca un ser depende del tipo de genes que tenga⁷⁶. Y, para bien o para mal, no está nada claro cómo los genes, por sí mismos, podrían

⁷⁵ Un problema recurrente en la literatura anti-especista al que no se dedica la atención que merece es el de la definición del concepto de “especie” (sobre los problemas del concepto de especie en biología consúltense: Mayr 1982, 251-97; Hey 2001; Garvey 2007, 143-56; Ereshefsky 2008; 2010; Sloan 2009). La biología actual adopta un concepto plural de especie dependiendo de la finalidad con la que quiera utilizarse el concepto porque tiene que ser útil y aplicable en diversas disciplinas, cada una de ellas con sus propios planteamientos teóricos e intereses prácticos. La adopción de uno u otro concepto de especie acarreará una determinada ordenación del conjunto de los vivientes. Por otra parte, existe también una amplia polémica acerca del tipo de entidad que es una especie. En el debate acerca del estatuto ontológico de las especies, sobresalen dos puntos de vista: el que considera a las especies clases y el que las considera entidades individuales. No obstante, se vienen desarrollando nuevos enfoques híbridos alternativos a estos dos, según los cuales las especies pueden caracterizarse como “clases individualizadas” o “particulares complejos”. Además, otros enfoques ontológicos sobre las especies sostienen que estas son conjuntos, poblaciones, relaciones, etc. La pregunta crucial que debería plantearse en lo que a la relación entre la ética animal y el concepto de especie se refiere es: ¿Cuál es la función del concepto de especie en ética? ¿Cómo afecta a los debates sobre la consideración moral de los animales? Marcos (2010, 114-8) sostiene que la transposición directa del concepto biológico de especie a contextos morales y políticos no resulta adecuada, sobre todo porque el concepto produce más problemas de los que resuelve (algo no demasiado sorprendente si tenemos en cuenta que ya dentro de la biología la noción es considerablemente enrevesada y controvertida). Su propuesta consiste en sugerir que los conceptos de población o comunidad deberían sustituir al de especie en las deliberaciones ético-políticas, mientras que el de especie debería reservarse para el terreno exclusivamente biológico. ¿Por qué? Porque una población siempre es una entidad concreta situada espacio-temporalmente, mientras que las especies, en cambio, deben ser consideradas como clases abstractas a las que podrían pertenecer diferentes poblaciones. Los argumentos de Marcos son interesantes y, sin lugar a dudas, merecen considerarse detenidamente. El mayor problema que les veo es que no tengo tan claro como él que la aplicación del concepto de especie al debate sobre la consideración moral de los animales termine inevitablemente en lo que él denomina “el dilema del anti-especista”. Además, aunque así fuera, creo que el dilema puede salvarse sin necesidad de eliminar el concepto de especie de las deliberaciones ético-políticas.

⁷⁶ Aunque es la opción por la que he optado, que la pertenencia a la especie se defina exclusivamente como una cuestión genética es discutible dadas las diferentes definiciones del concepto biológico de “especie”.

constituirse como factores moralmente relevantes, sobre todo porque uno no elige los genes que posee y, por tanto, siguiendo el principio de merecimiento, nadie debería ser premiado o castigado por poseer determinados genes si ello se encuentra más allá de su control

Whether you are white or black, for example, depends on which genes you possess. And differences of genetic profile here are not, we now accept, morally relevant differences. So, why should possession, or lack of possession, of certain genes be any more morally relevant in the case of species? It is difficult to see why (Rowlands 2002, 39)⁷⁷.

La conclusión es que la pertenencia a la especie humana no es una propiedad moralmente relevante y, por tanto, la pertenencia a la especie no debe estar directamente relacionada con los principios que establecen la consideración moral. Lo que se sigue es que no puede negarse o rebajarse la consideración moral que merecen los animales por el simple hecho de que no pertenezcan a la especie humana.

Rowlands (2002, 41-2; 2009, 21-2) examina a continuación la posibilidad de que el simple hecho de parecer humano sea un criterio moralmente importante. A primera vista, la idea parece ridícula, pero la conclusión que Rowlands extrae de ella es interesante. Parece muy difícil justificar que la simple apariencia externa sirva para establecer la consideración moral pero ¿qué implica esto? La idea de que la apariencia externa no es un criterio adecuado a la hora de establecer la consideración moral implica que son las propiedades o capacidades mentales las que cuentan principalmente, no las propiedades fenotípicas. Por ejemplo, cualquier ser que, a pesar de no tener apariencia humana, poseyese el mismo espectro de pensamientos, sentimientos y emociones que los humanos merecería la misma consideración moral que nosotros: “*Beauty, we all know, is only skin deep; moral considerability is not*” (Rowlands 2002, 42).

Si la consideración moral debe estar basada en las propiedades o capacidades mentales de los seres, debemos preguntar: ¿Cuál es la principal diferencia entre la mente animal y la mente humana? Esta es una cuestión peliaguda. En general, puede decirse que la principal semejanza mental entre humanos y animales radica en el nivel de inteligencia (Rowlands 2002, 43; 2009, 22). Los humanos parecemos (o, al menos, así nos gusta considerarnos) mucho más inteligentes que el resto de los animales. ¿Es esta diferencia moralmente relevante? Nuevamente, no resulta nada sencillo responder afirmativamente a esta cuestión. Para entender las dificultades es necesario estudiar el “argumento de la superposición de especies”⁷⁸.

⁷⁷ El mismo argumento en: Rowlands 2009, 17-20.

⁷⁸ En la mayoría de textos de ética animal a este argumento se lo denomina como “argumento de los casos marginales”. Sin embargo, esta denominación resulta problemática por dos razones (Horta 2008, 115; véase también Horta 2010^a, 59-60). En primer lugar, implica que el argumento solamente resulta válido cuando se aplica a las capacidades individuales. En segundo lugar, asume que aquellos seres humanos que no satisfacen ciertas capacidades individuales se encuentran en los márgenes de la especie. Ni una idea ni la otra son correctas. Por un lado, el argumento de la superposición de especies es aplicable a los criterios asociados a relaciones y, por otro, el argumento cuestiona que puedan establecerse unos criterios que definan un “centro” y unos “márgenes” dentro de la especie humana. Por tanto, tenemos buenas razones para preferir la nomenclatura “argumento de la superposición de especies” antes que “argumento de los casos marginales”.

2.6. El argumento de la superposición de especies⁷⁹

El argumento de la superposición de especies nos ofrece buenas razones para pensar que algunos animales merecen igual (o, al menos, similar)⁸⁰ consideración moral que la que merecen los “seres humanos marginales” (Tanner 2011^a, 263)⁸¹. La mayoría de quienes niegan que los animales merezcan consideración moral directa justifican su tesis sosteniendo que, para merecer consideración moral directa, es condición necesaria ser un agente racional, o poseer lenguaje, o ser un agente moral, o ser capaz de establecer cierta clase de vínculos emocionales o cualesquiera otras propiedades o relaciones que supuestamente solo los humanos somos capaces de poseer o establecer. No obstante, aunque quizá sea cierto que, por ejemplo, la mayoría de humanos somos más inteligentes que la mayoría de animales, hay algunos humanos para los que esta afirmación no es válida. Por ejemplo, ciertos humanos padecen, por causas congénitas o accidentales, severos daños cerebrales que disminuyen o, en casos extremos, impiden la posesión de capacidades cognitivas complejas. Aquí se plantea, entonces, una peliaguda cuestión de consistencia. Si se sostiene que los animales, dadas sus inferiores capacidades cognitivas, carecen de (o merecen menor) consideración moral que los humanos, y teniendo en cuenta que ni la pertenencia a la especie ni el hecho de tener apariencia humana son factores moralmente relevantes, entonces, parece abiertamente inconsistente sostener al mismo tiempo que los humanos que también carecen de dichas capacidades cognitivas complejas merecen la misma consideración moral que el resto de humanos normales.

El argumento de la superposición de especies defiende lo siguiente: (1) Sean cuales sean las propiedades moralmente importantes que solamente los humanos poseamos, éstas no serán poseídas por todos y cada uno de nosotros; y (2) Cualquier tipo de propiedad moralmente importante que todos los humanos poseamos será poseída también por algunos animales (Lindemann Nelson 1998, 237). El argumento de la superposición de especies señala de este modo las inconsistencias en la forma en que tratamos a los humanos marginales y los animales.

La defensa de la igualdad solamente para todos los miembros de nuestra especie se ha fundado habitualmente en afirmaciones sobre nuestro alto grado de inteligencia, racionalidad, autonomía moral, posesión de lenguaje, etc. en comparación con los animales. Sin embargo, si se desea incluir a los humanos marginales dentro del conjunto de seres cuyos intereses merecen igual consideración moral directa, el criterio moralmente relevante a la hora de conceder consideración moral directa debe

⁷⁹ Sobre el argumento de la superposición de especies, véanse: Regan 1979; Frey 1980, 28-37; Sapontzis 1987, 140-4; Pluhar 1995, 1-178; 1998; Lindemann Nelson 1998; Rowlands 2002, 44-7; 2009, 22-6; De Lora 2003, 234-44; Franklin 2005, 26-8; Horta 2010^a; 2010^b; Tanner 2011^a.

⁸⁰ Incluyo constantemente la cláusula “o, al menos, similar” porque pienso que en los casos de conflicto extremo en los que nos veamos obligados a elegir entre, por ejemplo, salvar a un humano o salvar a un animal considero que intuitivamente resulta no solamente moralmente aceptable sino obligatorio salvar al humano y no al animal. Puede que esté completamente equivocado al respecto y que esta intuición no resista el análisis crítico riguroso pero, en cualquier caso, no dejaría de sentirme incómodo frente a alguien que argumentara que, si se estuvieran ahogando a la vez un humano desconocido y su perro, tendría la obligación moral de salvar antes a su perro que al humano desconocido.

⁸¹ “*The reason that such humans are called ‘marginal cases’ is that they are atypical insofar as they do not possess the all-important capacity X. There are, broadly speaking, three types of marginal humans: pre-X – they have yet to acquire X, such as children; post-X – they have permanently lost X due to illness, accident or old age; and non-X – they do not, never have had, and never will have X*” (Tanner 2011, 263-4).

inevitablemente rebajarse a un denominador común mínimo que no esté relacionado con capacidades cognitivas superiores como la inteligencia, la racionalidad, la autonomía moral, etc. La condición suficiente para merecer igual consideración moral debe establecerse entonces a un nivel mucho más accesible. ¿Cuál es este nivel? Aunque con implicaciones y matices diferentes, muchos autores defienden que el nivel o criterio suficiente y moralmente relevante es el hecho de ser un ser consciente y la capacidad de sentir que ese hecho necesariamente conlleva (Midgley 1983, 89-90; Singer 1990, 43-4; 1993, 46-7; Donovan 1990, 62; 1996, 195, nota 24; Donovan & Adams 2007, 4; Pluhar 1995, 255; DeGrazia 1996, 69; Rowlands 2002, 27; 2009, 176; Franklin 2005, 35; Rollin 2006, 74-6; Nussbaum 2001^a, 1541; 2004^b, 309; 2006, 356; 2011^a, 158-9; 2011^b, 240; Vallentyne 2005, 403; Holtug 2007, 1-2; Korsgaard 2011, 92). El hecho de ser seres conscientes, es decir, la capacidad de experimentar placer y/o dolor y, por tanto, poseer un bienestar subjetivo es aquello que nos une a todos los humanos y posee relevancia moral, permitiendo extender la igual consideración moral a todos los humanos⁸². La cuestión es que muchos animales también son seres conscientes y, por tanto, si la capacidad de sentir es el criterio suficiente para extender la igualdad a todos los humanos, entonces, todos los animales sintientes merecerán también igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos nosotros.

En el argumento de la superposición de especies nos encontramos frente a dos opciones: (1) O bien no se discrimina entre humanos y animales; (2) O bien la discriminación se realiza en base a un criterio distinto del de la pertenencia a la especie (o la apariencia externa). Dadas las dificultades morales, políticas, jurídicas e incluso físicas que implicaría, la no discriminación radical parece inviable, por lo que deberíamos descartar la primera opción. Por otra parte, el problema de la segunda opción consiste en que cualquier criterio que se base en una (o unas) propiedad(es) concreta(s) de los seres vivos (capacidad de sufrir placer y/o dolor, capacidades mentales, posesión de lenguaje, propiedades relacionales, autonomía moral, etc.) socavaría las bases de la igualdad humana, ya que siempre habrá algunos miembros de la especie humana que no cumplan los requisitos exigidos para merecer igual consideración moral. Obviamente, esto solamente constituye un problema importante si se desea preservar la igual consideración moral entre todos y cada uno de los humanos. La mayoría de defensores de la consideración moral directa de los animales no deseamos rebajar la consideración moral de los humanos marginales, lo que deseamos es elevar la consideración moral de los animales. ¿Pueden compatibilizarse ambos ideales? Estoy convencido que sí.

En cualquier caso, la conclusión principal a la que se llega es que el nivel de inteligencia no es una propiedad moralmente relevante porque es incapaz de superar las objeciones planteadas por el argumento de la superposición de especies (Rowlands 2002, 42-4; 2009, 25-6).

El argumento de la superposición de especies es una herramienta lógicamente poderosa a la hora de criticar el especismo. Antes que nada, es preciso identificar el criterio propuesto como diferencia moralmente relevante a la hora de establecer que los

⁸² Savater (2011, 37) sostiene que es la libertad (la autonomía moral) y no la capacidad de sufrir y/o disfrutar la condición moralmente relevante de la ética. Sin embargo, enfrentadas al argumento de la superposición de especies, la libertad y la autonomía moral como criterios para merecer igual (o, al menos, similar) consideración moral directa tienen el problema de que relegan a los humanos marginales del conjunto de seres que merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa, ya que muchos humanos marginales no son ni libres ni moralmente autónomos.

humanos merecemos mayor consideración moral que los animales. Una vez determinado dicho criterio, el argumento puede presentarse de la siguiente forma (Rowlands 2002, 44-5)⁸³:

1. *Primera premisa*: X es el criterio propuesto como diferencia moralmente relevante entre humanos y animales.
2. *Segunda premisa*: Existen ciertos seres humanos que no poseen X.
3. *Conclusión*: Así pues, o (a) esos seres humanos no merecen mayor consideración moral que los animales⁸⁴, o (b) la afirmación de que X es una diferencia moralmente relevante debe abandonarse.

La fuerza lógica del argumento proviene de su carácter general: mientras sea cierto que existen humanos que no poseen la propiedad X, el argumento es aplicable independientemente del criterio que se seleccione como la variable X. Así y todo, el argumento tiene una limitación notable: no resulta aplicable en caso de que como contenido de la variable X se seleccione la propiedad de pertenecer a la especie humana, ya que, por definición, todos los humanos poseemos esa propiedad mientras que ningún otro animal la posee. Al margen de esta propiedad específica, el argumento funciona para la práctica totalidad del resto de propiedades seleccionables. La cuestión que cabe plantear entonces es la siguiente: ¿es la pertenencia a la especie (humana) una propiedad moralmente relevante a la hora de establecer qué seres, y en qué medida, merecen consideración moral directa? Ya he defendido antes que no lo es.

¿Puede superarse el argumento de la superposición de especies? En principio, parece que la única forma lógicamente consistente de vencer el argumento debe basarse, a la fuerza, en aceptar que los humanos marginales (aquellos con daños cerebrales graves, los bebés, los enfermos de alzhéimer, etc.), dado que no alcanzan el nivel mínimo requerido de la propiedad seleccionada (inteligencia, posesión de lenguaje, establecimiento de ciertas relaciones sociales, etc.), carecen de consideración moral directa y, por tanto, no merecen ser tratados con la misma consideración moral que el resto de humanos. Esta posición, sin embargo, es problemática y peligrosa, dado que

⁸³ Aunque la formulación de Rowlands me parece muy clara y por eso he optado por ella, Tanner (2011, 264) ofrece una versión del argumento que merece la pena tener en cuenta:

1. *Primera premisa*: Si no hay ninguna diferencia moralmente relevante entre los humanos marginales y algunos animales, entonces, si los humanos marginales merecen consideración moral también la merecerán algunos animales.
2. *Segunda premisa*: No hay ninguna diferencia moralmente relevante entre los humanos marginales y algunos animales.
3. *Conclusión 1*: Si los humanos marginales merecen consideración moral, entonces, también la merecen algunos animales (*modus ponens*, P1, P2).
4. *Tercera premisa*: Los humanos marginales merecen consideración moral.
5. *Conclusión 2*: Algunos animales merecen consideración moral (*modus ponens*, C1, P3).

⁸⁴ Es posible, por supuesto, sostener que aunque esos humanos no posean X, poseen la propiedad moralmente relevante Z que sirve para concederles igual consideración moral directa. Aun así, esta nueva propiedad Z debería pasar nuevamente el test del argumento de los casos marginales por lo que no se gana nada con esta opción. Frey (1980, 30-3), por ejemplo, presenta tres argumentos/propiedades posibles moralmente relevantes que los humanos podríamos poseer y los animales no: (1) El argumento de la potencialidad: la propiedad de ser potencialmente racional, agente moral, etc.; (2) El argumento de la similitud: la propiedad de ser físicamente similar a los humanos normales; y (3) El argumento religioso: la supuesta propiedad metafísica de poseer almas inmortales. Estos argumentos son inaceptables. El argumento de la potencialidad no supera el argumento de la superposición de especies. El argumento de la similitud apela a una propiedad moralmente irrelevante. Finalmente, el argumento religioso apela a una propiedad metafísica imposible de comprobarse empíricamente.

socava uno de los principios fundamentales de la moralidad: el principio de igualdad. Por un lado, las consecuencias prácticas que se derivarían de ella son preocupantes. Si ciertos humanos merecen menor consideración moral que el resto porque no alcanzan el nivel mínimo requerido para satisfacer el criterio que establece la consideración moral, nuestro trato hacia ellos podría resultar dañino sin que por ello estuviéramos obrando mal (o, al menos, no estaríamos obrando mal en principio, ya que podría alegarse que dichos humanos no merecen consideración moral directa pero sí indirecta). Por otro, parece haber un problema lógico importante a la hora de defender que un criterio determinado X constituye una diferencia moralmente relevante. El problema consiste en que resulta imposible establecer el nivel mínimo requerido de forma no arbitraria.

El argumento de la superposición de especies muestra persuasivamente que los intentos de establecer que todos los humanos, y solamente nosotros, merecemos consideración moral directa están, o bien fundados en prejuicios inaceptables, o implican que algunos humanos no merecen, después de todo, consideración moral directa. Así pues, no resulta sencillo establecer exitosamente una diferencia moralmente relevante que establezca que todos los humanos, pero ningún animal, merecemos consideración moral directa. Pienso que no existe una diferencia de este tipo y que, por tanto, el peso de la prueba recae en aquellos que afirman la existencia de dicha diferencia. Si estoy en lo cierto, la diferente consideración moral que otorgamos a humanos y animales sería injustificada, por lo que muchas de nuestras prácticas sociales en las que los animales se encuentran directamente implicados (ganadería industrial, experimentación científica, circos, caza, tauromaquia, etc.) serían moralmente inaceptables.

Pluhar (1995, 63-6; 1998, 239) distingue dos versiones del argumento de la superposición de especies: la categórica y la bicondicional⁸⁵. La versión categórica sostiene que los humanos marginales merecen consideración moral directa y concluye, por tanto, que aquellos animales que son similares a los humanos marginales en los aspectos moralmente relevantes merecen también consideración moral directa. La versión bicondicional defiende, por otra parte, que la consideración moral de los humanos marginales y aquellos animales que son similares a los humanos marginales en los aspectos moralmente relevantes es equivalente: algunos animales merecen consideración moral directa si y solamente si los humanos marginales también la merecen. Estas versiones distintas tienen a su vez diferentes implicaciones teórico-prácticas que deben tenerse en cuenta. A diferencia de la versión categórica, la versión bicondicional permite rechazar que tanto humanos marginales como animales merezcan consideración moral directa. El problema de la versión bicondicional es, precisamente, que permite negar que tanto los humanos marginales como los animales merezcan consideración moral directa⁸⁶. Esto nos ofrece una buena razón para optar por la versión

⁸⁵ Regan (1979, 116) también distingue entre dos versiones del argumento de la superposición de especies: la fuerte y la débil. La versión fuerte se corresponde con la versión categórica de Pluhar y la versión débil con la bicondicional. Si he elegido presentar en el texto la distinción de Pluhar en lugar de la de Regan (a pesar de que Regan la formulara unos cuantos años antes) es porque la terminología “categórica/bicondicional” es más esclarecedora que “fuerte/débil”.

⁸⁶ Algunos autores se sienten cómodos con esta postura (véanse, por ejemplo: Frey 1980, 28-33; 1983^b, 114-6). Mi objeción a este punto de vista se funda en las consecuencias negativas moralmente inaceptables que esta postura tendría en la práctica tanto para los humanos marginales como para los animales. Sin embargo, algunos autores han argumentado que, mientras que tratar a los animales como si no merecieran consideración moral no acarrearía consecuencias prácticas negativas importantes, tratar a los humanos marginales como si no merecieran consideración moral sí tendría efectos psicológicos desastrosos: “[...] en general, es muy peligroso hacer cualquier distinción entre seres humanos. Habida

categoría, ya que la versión bicondicional, a diferencia de la categorica, puede ser incompatible con el principio de igualdad. El argumento de la superposición de especies, en su versión bicondicional, funciona de forma distinta en las diferentes teorías sobre la consideración moral de los animales. Funciona de forma distinta porque las bases teóricas de las que se parte juegan un papel crucial en lo que el argumento asume. Algunas teorías muestran un compromiso claro con la versión categorica del argumento mientras que otras solamente defienden la versión bicondicional. La diferencia puede mostrarse analizando lo que Marcos (2010, 116-7) ha denominado el “dilema del anti-especista”.

Marcos sostiene que las críticas al especismo deben afrontar un dilema difícil de resolver: el dilema del anti-especista. Al negar legitimidad a la discriminación entre distintos seres basada en la especie a la que pertenecen, el anti-especista debe elegir entre dos opciones: o bien no discrimina entre los seres en absoluto, o bien funda las discriminaciones en criterios distintos al de la especie. La primera opción es inviable en la práctica porque implica el respeto absoluto de cualquier tipo de ser vivo, algo imposible de conseguir en la vida cotidiana e imposible de traducirse en normas jurídico-políticas razonables. La segunda opción, aunque viable en la práctica, resulta moralmente indeseable porque socava de facto las bases de la igualdad de todos los humanos. Efectivamente, si se elige una propiedad distinta a la pertenencia a la especie como fundamento mediante el cual realizar discriminaciones, la igualdad humana queda en entredicho porque cada individuo humano poseerá esas propiedades en distintos niveles. Este es el dilema del anti-especista.

Aunque el problema es importante, no creo que toda teoría anti-especista deba afrontar el dilema que Marcos presenta. En este punto, la distinción entre la versión categorica del argumento de la superposición de especies y la versión bicondicional resulta útil. El dilema que Marcos presenta es aplicable a aquellas teorías que, como el utilitarismo, adoptan la versión bicondicional del argumento. El utilitarismo sostiene que todos los individuos con capacidad de sentir merecen en principio igual consideración moral pero, como los utilitaristas acostumbran a negar que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales⁸⁷, la

cuenta de la inmensa similitud de apariencia y de comportamiento que presentan, más allá de su estado intelectual, cualquier tentativa de basar las actitudes ante el sufrimiento en las distinciones que se hagan entre seres humanos probablemente influya en las actitudes ante el sufrimiento en otras circunstancias. Quienes comienzan por querer justificar su indiferencia ante el sufrimiento de las personas seniles tal vez terminen alterando de tal forma sus actitudes y su imaginación moral al extremo de volverse insensibles a los sufrimientos de algunas personas que fueran indiscutiblemente agentes racionales” (Carruthers 1992, 194; véase también: *Ibíd.*, 134-42). Carruthers apela al argumento de la pendiente resbaladiza. Sin embargo, su argumento es muy débil. Sin ofrecer ninguna clase de evidencia empírica al respecto, Carruthers asume que tratar a los humanos marginales como actualmente tratamos a los animales tendrá consecuencias negativas importantes para los agentes morales racionales. Sin embargo, existen numerosos ejemplos de individuos y sociedades que no tienen ningún problema a la hora de distinguir sus actitudes hacia los humanos normales y hacia los humanos marginales, algo que el propio Carruthers (*Ibíd.*, 139-40) reconoce. Críticas certeras al argumento de Carruthers pueden encontrarse en: Pluhar 1995, 87-95.

⁸⁷ Singer (1993, 67-86, 141-50), por ejemplo, defiende que los niveles de racionalidad, autonomía y autoconciencia de los individuos humanos son factores moralmente relevantes a la hora de evaluar el daño que supone la muerte para los humanos, sugiriendo que la muerte puede ser un daño menor para aquellos seres con niveles muy bajos de estas características en comparación con el daño que la muerte significa para aquellos que poseen estas capacidades intactas. Esto implica que Singer sostiene, a fin de cuentas, que algunos humanos marginales merecen menor consideración moral que los humanos normales. Esta interpretación es discutible pero no parece descabellada teniendo en cuenta afirmaciones como la

versión bicondicional del argumento de la superposición de especies aplicada al utilitarismo podría socavar la igualdad fundamental entre humanos tal y como Marcos sostiene. Sin embargo, otros enfoques teóricos niegan abiertamente que los humanos marginales merezcan menor consideración moral que los humanos normales. El dilema que Marcos presenta no es aplicable a aquellas teorías que, como la teoría de los derechos de los animales de Regan, adoptan la versión categórica del argumento. Para Regan los humanos marginales merecen la misma consideración moral que los humanos normales. En este sentido, su teoría podría interpretarse como defensora de la versión categórica del argumento de la superposición de especies, la cual no corre el riesgo de socavar la igualdad humana. Por lo tanto, no todas las teorías críticas con el especismo corren el riesgo de caer en el dilema del anti-especista; aquellas teorías que adoptan (o pueden adoptar) la versión categórica del argumento de la superposición de especies consiguen evitar el dilema desde el principio. A mi modo de ver, este es un argumento importante a la hora de optar por una teoría de los derechos de los animales en lugar de preferir un enfoque utilitarista, dado que el utilitarismo socava el principio de igualdad.

2.7. Los argumentos por analogía⁸⁸

El argumento de la superposición de especies presupone, implícitamente, la validez de una analogía: en lo que a la consideración moral se refiere, los humanos marginales son similares a los animales⁸⁹.

Los argumentos por analogía se utilizan frecuentemente en las deliberaciones morales. Esta clase de argumentos resultan extremadamente útiles a la hora de examinar la consistencia de nuestros puntos de vista ético-políticos. Los argumentos por analogía se basan en comparaciones; establecer una analogía consiste en afirmar que dos cosas distintas son similares al menos en ciertos aspectos. Por ejemplo, una oración del tipo “Antonio es tan fuerte como un roble” es una oración que establece una comparación entre Antonio y un roble en lo que a su fuerza se refiere. Una analogía sencilla de este tipo no constituye todavía un argumento. Sin embargo, esta clase de analogías suelen utilizarse a menudo a la hora de construir argumentos. En general, los argumentos basados en analogías se fundan en que, dadas las supuestas similitudes entre dos cosas, lo que es cierto en relación con una debe serlo también en relación con la otra. Por supuesto, dos cosas distintas son muchas veces similares en ciertos aspectos y diferentes en otros. Un bebé humano es muy diferente de un chimpancé y, sin embargo, ambos se parecen en que tienen capacidad de sentir placer y/o dolor (lo cual no implica que esta o cualquier otra capacidad sea exactamente igual en ambos). Igualmente, un chimpancé y un coche son cosas muy diferentes pero se parecen en que ambos tienen capacidad de movimiento. Así pues, la cuestión a tener en cuenta es si los objetos seleccionados son similares en los aspectos relevantes y, adicionalmente, si dichas similitudes sustentan la conclusión del argumento. Es importante subrayar que, por definición, no existen las analogías perfectas, dado que si dos objetos o situaciones compartieran exactamente las

siguiente: “Ningún recién nacido, discapacitado o no, posee un derecho a la vida tan fuerte como los seres capaces de considerarse a sí mismos como entidades diferenciadas, que existen a lo largo del tiempo” (Ibíd., 142). Otro utilitarista como Frey (1980, 28-33; 1983^b, 114-6) niega también que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales.

⁸⁸ Para un análisis más completo de los argumentos por analogía y los criterios para evaluar la fuerza de los mismos, véanse: Lau 2011, 195-9; Rainbolt & Dwyer 2012, 228-56. He tomado las principales ideas de esta sección directamente de estas dos fuentes.

⁸⁹ Singer reconoce explícitamente que el argumento implica la validez de un razonamiento fundado en una analogía: “Por lo que respecta a este argumento, los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en una misma categoría” (Singer 1990, 52).

mismas características ambos objetos o situaciones serían idénticos en lugar de análogos. En este sentido, todas las analogías contienen debilidades criticables y, por tanto, todas las analogías son en cierto modo imperfectas. Sin embargo, en la medida en que comparten criterios relevantes, algunas analogías son más fuertes que otras.

En lo que a la deliberación moral se refiere, la idea principal de los argumentos por analogía es la siguiente: los casos similares deben tratarse de forma similar. Esta idea está directamente emparentada con el principio de relevancia: no hay diferencia moral alguna sin algún otro tipo de diferencia relevante. Pensemos acerca del siguiente ejemplo. Consideramos que la acción X (por ejemplo: maltratar a un bebé con el simple propósito de pasarlo bien) es moralmente inaceptable. Supongamos, al mismo tiempo, que la acción Y (por ejemplo: maltratar a un animal con el simple propósito de pasarlo bien) es parecida a la acción X en la mayoría o, al menos, en muchos de los aspectos moralmente relevantes: ambas acciones dañan a individuos inocentes, ambas acciones han sido llevadas a cabo por agentes morales libres, el motivo principal para llevar a cabo ambas acciones consistió simplemente en pasarlo bien, etc. Si la analogía fuera correcta, y si deseamos mantener la consistencia de nuestro conjunto de creencias morales, entonces, deberíamos concluir necesariamente que las acciones X e Y son moralmente inaceptables en la misma medida (o, al menos, en una medida similar).

Los argumentos por analogía parten de un supuesto caso o ejemplo poco controvertido y difícilmente rebatible X que, al menos en principio, todos deberíamos aceptar. A continuación presentan un caso o ejemplo controvertido y rebatible Y, un caso o ejemplo sobre el que distintas personas ofrecen evaluaciones morales diferentes y, en muchas ocasiones, directamente opuestas. El objetivo principal del argumento por analogía consiste en resolver el caso controvertido Y mediante su comparación con el caso poco controvertido X. Resumiendo, los argumentos por analogía funcionan de la siguiente manera: (1) Establecen que los casos X e Y son comparables y similares en todos o, al menos, la mayoría de aspectos moralmente relevantes; a continuación, en segundo lugar, (2) Concluyen que, en nombre de la coherencia y la consistencia del conjunto de nuestras creencias morales, el controvertido caso Y merece la misma o, al menos, parecida evaluación moral que el poco controvertido caso X. En general, los argumentos por analogía presentan la siguiente estructura:

1. *Primera premisa:* La acción X es moralmente aceptable/inaceptable (en principio, una evaluación poco controvertida sobre la que hay un amplio consenso).
2. *Segunda premisa:* La acción X y la acción Y son acciones similares en todos o, al menos, en la mayoría de los aspectos moralmente relevantes (analogía entre las acciones X e Y)⁹⁰.
3. *Conclusión:* La acción Y es moralmente aceptable/inaceptable (conclusión evaluativa)⁹¹.

⁹⁰ A diferencia de la primera premisa, que se basa en una evaluación, la segunda premisa basada en el establecimiento de una analogía es estrictamente empírica. Aquellos argumentos basados en analogías exclusivamente empíricas que renuncian a incluir entre sus premisas elemento evaluativo alguno poseen la siguiente forma (Rainbolt & Dwyer 2012, 230):

1. *Primera premisa:* El objeto X posee las propiedades P_1, P_2, \dots, P_n .
2. *Segunda premisa:* El objeto Y posee también las propiedades P_1, P_2, \dots .
3. *Conclusión:* El objeto Y, seguramente, posea también la propiedad P_n .

⁹¹ La mayoría de las veces, para elaborar un buen argumento por analogía resulta indispensable tanto ofrecer argumentos adicionales a favor de la validez de la premisa que establece la analogía, como que la

En los debates sobre la consideración moral de los animales este tipo de argumentos aparecen una y otra vez. Por ejemplo, en el argumento que anteriormente presenté para fundar la igual (o, al menos, similar) consideración moral de humanos y animales, la tercera premisa del argumento establecía que no hay diferencia moralmente relevante alguna entre los humanos y muchos animales. Lo que esta premisa viene a decir es, entonces, que los humanos y los animales somos seres análogos en lo que concierne a las capacidades moralmente relevantes⁹².

Debe tenerse en cuenta que los argumentos por analogía empleados en ética animal son argumentos basados en razonamientos inductivos⁹³. Consideremos, por ejemplo, el siguiente argumento: un bebé humano y un chimpancé se parecen en que ambos tienen capacidad para sentir placer y/o dolor, por lo que ambos merecen igual consideración moral. Claramente este argumento no es deductivamente válido. Puede suceder que pensemos que la capacidad de sentir no es un criterio suficiente a la hora de establecer quién, y en qué medida, merece consideración moral. Es posible también que, aunque pensemos que dicho criterio es suficiente, sostengamos que no es el único que debe tenerse en cuenta. ¿Cómo podemos evaluar la corrección y fuerza de los argumentos basados en analogías que no son deductivamente válidos?

Existen al menos dos formas de cuestionar los argumentos morales basados en analogías: (1) Poner en cuestión la premisa que establece la analogía; y/o (2) Objetar la premisa evaluativa. Para responder adecuadamente a estas dos críticas posibles, así como para evaluar la corrección y fuerza de los argumentos basados en analogías que no resultan deductivamente válidos, es imprescindible establecer unos criterios mediante los cuales evaluar la precisión y fuerza de las analogías. A continuación presento cinco criterios básicos:

1. *Veracidad*: Lo primero que debemos tener en cuenta es si los dos objetos que se comparan son realmente similares en la forma asumida por el argumento. Por ejemplo, si los chimpancés, a diferencia de los bebés humanos (o viceversa) carecieran de la capacidad de sentir placer y/o dolor, el argumento no resultaría aceptable.
2. *Relevancia*: Aunque dos objetos sean similares en ciertos aspectos, debemos asegurarnos todavía de que los aspectos en cuestión resultan relevantes en

aceptabilidad de la primera premisa evaluativa tenga mayor fuerza que la negación de la premisa evaluativa final.

⁹² Típicamente, los autores contrarios a conceder consideración moral directa a los animales niegan la fuerza de los argumentos por analogía en los que se basan las conclusiones de buena parte de los enfoques en ética animal. Savater (1991, 26-9; 2011, 28-30), por ejemplo, considera que los humanos, a diferencia de los animales, somos seres libres y moralmente autónomos, lo cual invalida las analogías entre humanos y animales por muchas similitudes que puedan darse entre ellos y nosotros.

⁹³ No todos los argumentos basados en analogías se fundan necesariamente en razonamientos inductivos. Por ejemplo, si poseer la propiedad Q es la consecuencia lógica de la posesión de las propiedades P₁, P₂... P_n, entonces, el argumento por analogía sería deductivamente válido. Por ejemplo:

1. *Primera premisa*: El objeto X y el objeto Y son similares en que ambos son triángulos isósceles.
2. *Segunda premisa*: X tiene dos ángulos internos iguales.
3. *Conclusión*: Y tiene también dos ángulos internos iguales.

Obviamente, el concepto de “triángulo isósceles” implica lógicamente que dicho objeto tiene dos ángulos iguales, por lo que podría llegarse a la misma conclusión sin necesidad de realizar ninguna analogía (lo cual podría ser útil a la hora de favorecer la claridad):

1. *Primera premisa*: Todos los triángulos isósceles tienen dos ángulos internos iguales.
2. *Segunda premisa*: Y es un triángulo isósceles.
3. *Conclusión*: Y tiene dos ángulos internos iguales.

relación con la conclusión del argumento. Debemos asegurarnos de que la posesión de las propiedades $P_1, P_2 \dots P_n$ incrementa la probabilidad de que un objeto posea también la propiedad Q . Así pues, si aunque los bebés y los chimpancés fueran similares en lo que a la capacidad de sentir se refiere, resultase que dicha característica no fuera relevante (o, tomada aisladamente, no fuera lo suficientemente relevante) en relación con el problema de la consideración moral, entonces, el argumento se volvería inaceptable.

3. *Número*: En los argumentos por analogía, el número claramente cuenta. Si descubrimos que dos objetos comparten numerosas propiedades relevantes en relación con la conclusión, el argumento será más fuerte y convincente que si dichos objetos solamente compartieran unas pocas propiedades relevantes. Supongamos que, además de sostener que los bebés humanos y los chimpancés comparten la capacidad de sentir placer y/o dolor, descubrimos que sus cerebros son similares, que su composición genética es parecida y que su comportamiento es también, en muchos aspectos relevantes, comparable. Si este fuera el caso, y si conviniéramos en que dichas propiedades son también relevantes en lo que al establecimiento de la consideración moral se refiere, entonces, tendríamos una base mejor y más confiable para sostener que ambos merecen igual consideración moral.
4. *Diversidad*: ¿Son las propiedades relevantes compartidas de la misma clase o, por contra, constituyen tipos diferentes de propiedades a pesar de su aparente similitud? Supongamos que descubrimos que bebés y chimpancés comparten la posesión de ciertas neuronas, tienen un sistema nervioso parecido, su estructura cerebral es similar, etc. Todos estos factores podrían ser relevantes a la hora de decidir que ambos seres son capaces de sentir placer y/o dolor. Aun así, todos estos aspectos son componentes de una misma clase de propiedades: las propiedades fisiológicas. Si, además de dichas propiedades fisiológicas, descubrimos que los bebés y los chimpancés comparten ciertas propiedades comportamentales y psicológicas, las cuales pertenecen a conjuntos diferentes de propiedades al de las fisiológicas, tendríamos una base más segura para confirmar la validez de la conclusión del argumento. Así pues, cuanto más variadas sean las propiedades relevantes compartidas, mayor será la probabilidad de que la conclusión del argumento sea correcta.
5. *Diferencias*: Aunque X e Y compartan muchas propiedades moralmente relevantes, resulta todavía imprescindible analizar y evaluar las posibles diferencias entre ambos objetos, dado que si las diferencias son numerosas y/o considerables, estas podrían poner en cuestión la conclusión del argumento. Por ejemplo, si descubriésemos de algún modo que a pesar de compartir propiedades fisiológicas y psicológico-comportamentales los bebés y los chimpancés tienen experiencias subjetivas del placer y el dolor completamente diferentes, entonces, sería perfectamente posible que la conclusión del argumento no fuese válida.

A mi modo de ver, los resultados recientes de las ciencias experimentales (la cognición animal, la biología y la etología especialmente), las intuiciones extraídas de las experiencias cotidianas y los argumentos derivados de las analogías entre humanos y animales muestran que muchos animales son seres conscientes, con capacidad de sentir placer y/o dolor, capaces de albergar al menos ciertas emociones, capaces de establecer y seguir reglas y jerarquías sociales, etc. Es decir, sin ninguna duda, los animales comparten con nosotros muchas propiedades moralmente relevantes. Así y todo,

evaluemos brevemente las analogías entre humanos y animales a luz de los cinco criterios propuestos⁹⁴.

Que los humanos y muchos animales somos seres similares está bastante claro, sobre todo si aceptamos, como establece la teoría de la evolución, que los humanos no somos nada más (ni nada menos) que una especie animal. Por tanto, la veracidad de los objetos comparados es difícilmente cuestionable. La veracidad de las analogías será mayor cuanto más cerca estén los animales seleccionados para la comparación de nuestra escala evolutiva⁹⁵.

En lo que atañe al número, está bastante claro también que humanos y animales compartimos numerosas propiedades moralmente relevantes (la capacidad de sentir placer y/o dolor, el hecho de ser seres conscientes poseedores de un bienestar subjetivo individual, la capacidad de poseer emociones, la capacidad de establecer relaciones sociales significativas, etc.).

La diversidad tampoco ofrece demasiados problemas. Humanos y animales compartimos numerosas propiedades diferentes moralmente relevantes (propiedades fisiológicas, psicológicas, comportamentales, etc.).

Los problemas importantes surgen principalmente en relación tanto con la relevancia como con las diferencias. La mayoría de los debates acerca de la concepción adecuada de la justicia (qué se debe a quién y por qué), pueden interpretarse como discusiones sobre qué casos son iguales (o, al menos, similares) y cuáles no⁹⁶. Aunque las similitudes entre humanos y animales sean significativas y ambos compartamos numerosas y variadas propiedades moralmente relevantes, es cierto también que existen diferencias importantes entre ambos (la utilización de lenguaje, la capacidad de obrar moralmente, el grado de autonomía, la creación de sistemas culturales, etc.). ¿Qué tipo de relevancia moral tienen estas diferencias? ¿Son estas diferencias suficientemente importantes como para cuestionar la tesis según la cual humanos y animales merecemos igual (o, al menos, parecida) consideración moral?

Para responder a estas difíciles cuestiones es necesario dirigir la atención hacia el criterio de relevancia. Siendo un problema ético-político, no es sorprendente que los principales conflictos con los que nos topamos a la hora de abordar la cuestión de la consideración moral de los animales estén directamente relacionados con la evaluación

⁹⁴ Es obvio que no puede ofrecerse una evaluación general de las analogías entre humanos y animales, ya que necesariamente la fuerza de dichas analogías dependerá de la proximidad filogenética que el animal en cuestión tenga con la especie humana: cuanto más cerca esté filogenéticamente el animal de la especie humana, mayor fuerza tendrá la analogía (para una idea similar, véase: O'Neill 1998, 224-5). Esto implica que la fuerza de los argumentos por analogía entre humanos y animales debe evaluarse caso por caso y, adicionalmente, que nuestros deberes morales hacia los animales variarán en función de la especie a la que pertenezca el animal (aunque no por el hecho de que pertenezca a una especie u otra).

⁹⁵ En contra de lo que defiende, Ayala (2006) sostiene que los humanos tenemos diferencias anatómicas y comportamentales esenciales en comparación con el resto de animales y, por tanto, basándonos en los argumentos de Ayala, podríamos cuestionar desde el principio la veracidad de las analogías entre humanos y animales. Ayala defiende que los humanos somos animales muy especiales dado que, a través de la evolución cultural, hemos conseguido trascender la evolución biológica, algo que no ha conseguido ninguna otra especie.

⁹⁶ Esta parece ser, en cierto modo, la visión de Aristóteles: *“El bien político es lo justo, es decir, el bien común; pero a todos les parece que lo justo es una igualdad y hasta cierto punto coinciden con los tratados filosóficos en que se ha precisado sobre las cuestiones de ética (pues dicen que lo justo es algo y para algunos y que debe ser igualdad para los iguales). Mas, de qué es igualdad y de qué desigualdad no hay que pasarlo por alto; pues esto implica una cuestión y una filosofía política”* Política III, 1282b, 20.

de la relevancia moral. Las evaluaciones son cuestiones de valor y cuestionar los valores es una tarea sencilla. La historia de la filosofía moral nos muestra que llegar a acuerdos fundamentales entre personas con concepciones morales e ideologías políticas diferentes no es tarea fácil. A pesar de ello, teniendo en cuenta las potencialmente desastrosas implicaciones prácticas que tiene la tesis según la cual humanos y animales merecemos una consideración moral radicalmente distinta, los que deseamos defender mediante la deliberación y argumentación racional la igualdad moral aproximada de humanos y animales tenemos buenas razones para ser optimistas. Si los argumentos propuestos en las cinco secciones anteriores son correctos, disponemos de una base más o menos independiente de cualquier teoría ético-política general para defender que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos. Cualquiera podría suscribir esta tesis con independencia del marco teórico general que adopte en filosofía moral y política. Obviamente, esto no significa que los argumentos y conclusiones presentadas en esta tesis doctoral sean definitivos e indiscutibles. Nada más lejos de la realidad... y bien está que así sea.

2.8. ¿Es la potencialidad moralmente relevante?

¿Es legítima la analogía entre animales y humanos marginales que plantea el argumento de la superposición de especies? La comparación de las capacidades mentales de algunos humanos marginales y los animales podría ser ilegítima dado que, aunque puede que sea cierto que algunos humanos marginales no son más inteligentes que algunos animales (ni lo serán en el futuro), está claro que algunos humanos marginales como los bebés normales tienen el potencial de convertirse en seres mucho más inteligentes que cualquier otro animal. Podría pensarse, entonces, que debido a que poseen un potencial para la inteligencia (o la autonomía moral, o la racionalidad, etc.) mayor que el de cualquier animal, estos humanos marginales merecen mayor consideración moral que los animales. El argumento de la potencialidad adquiere la siguiente forma (Horta 2010^a, 80):

1. *Primera premisa:* Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen la capacidad P.
2. *Segunda premisa:* Los animales no poseen la capacidad P.
3. *Tercera premisa:* Algunos humanos marginales, pero no los animales, tienen el potencial de adquirir la capacidad P.
4. *Conclusión:* No está justificado privar de consideración moral a esos humanos marginales, pero sí a los animales.

¿Son los argumentos basados en la potencialidad moralmente relevantes? No. Los argumentos basados en la potencialidad no son moralmente relevantes principalmente por dos razones (Rowlands 2002, 47-8): (1) No son capaces de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies; y (2) No tienen en cuenta o ignoran deliberadamente la distinción entre acto y potencia⁹⁷.

⁹⁷ Sobre la relevancia moral de la potencialidad y su relación con el argumento de la superposición de especies, véanse también: Pluhar 1995, 107-13, 146-50; Horta 2010^a, 79-82. Según Horta, los argumentos basados en la potencialidad cuyo fin consiste en justificar que la mayoría de los bebés humanos merecen consideración moral completa mientras que los animales no la merecen (por no poseer potencialmente las capacidades moralmente relevantes) adolecen principalmente de tres problemas: (1) 'Poseer' algunas capacidades de forma potencial no es equivalente a poseerlas de hecho (en realidad, significa justamente lo opuesto: la no posesión de dichas capacidades); (2) El argumento deja sin protección a todos aquellos bebés que carezcan de dicha potencialidad moralmente relevante como, por ejemplo, los niños destinados

La apelación a la potencialidad no puede superar las objeciones del argumento de la superposición de especies. Por mucho que sea cierto que muchos humanos marginales tienen el potencial de convertirse en seres mucho más inteligentes que cualquier otro animal, es manifiestamente cierto también que todavía habrá un nada desdeñable número de humanos marginales para los que esta afirmación no resultará válida. Muchos humanos simplemente carecen del potencial necesario para desarrollar sus capacidades mentales por encima de las capacidades mostradas por algunos animales. ¿Estaríamos dispuestos a rebajar o suprimir la consideración moral de estos humanos y afirmar que merecen menor consideración moral que los humanos normales o que no merecen consideración moral alguna? Si deseamos mantener el principio de igualdad, está claro que no. Así pues, en aras de la coherencia de nuestras creencias morales, deberíamos concluir también entonces que ciertos animales merecen la misma (o, al menos, parecida) consideración moral que la que merecemos nosotros.

Por otra parte, la apelación a la potencialidad no tiene en cuenta o ignora deliberadamente la distinción entre acto y potencia. El hecho de que alguien posea potencialmente ciertas capacidades no implica que merezca automáticamente la consideración moral o los derechos que se derivarían si hubiera alcanzado ya el fin o funcionamiento en cuestión: “*You have the potential let’s suppose, to be the Prime Minister of Britain. Does this mean that you now have the rights or entitlements of the Prime Minister? Clearly not. At most, it means you «potentially» have the rights and entitlements of the Prime Minister*” (Ibíd., 48). La potencialidad de un ser no implica que deba otorgársele actualmente consideración moral o derecho alguno a dicho ser, implica solamente que dicho ser merece potencialmente cierta consideración moral o derechos. Por tanto, el paso de la tercera premisa a la conclusión no es válido. Si esto es correcto, entonces, no resulta sencillo ver por qué deberíamos considerar moralmente relevante la mayor potencialidad intelectual de algunos humanos marginales en relación con las capacidades del resto de animales.

2.9. Merecimiento y consideración moral de los animales

La justicia establece que cada individuo, humano o animal, debería recibir aquello que merece. Nadie debería ser premiado o castigado por acciones que se encuentren más allá de su control. El principio de merecimiento afirma que algunas diferencias no son moralmente relevantes. ¿Qué diferencias son moralmente relevantes y cuáles no? Todas aquellas diferencias que no están sometidas a nuestro control o que no son el resultado de nuestro esfuerzo (todas aquellas diferencias que no nos hemos merecido, en definitiva), no son moralmente relevantes. Por ejemplo, el nivel de excelencia o inteligencia de un individuo, humano o animal, no es algo que se encuentre completamente bajo el control de dicho individuo. Así pues, si el principio de merecimiento es correcto, el nivel de excelencia o inteligencia de un individuo no es una diferencia moralmente relevante a la hora de establecer la consideración moral⁹⁸.

a morir prematuramente; y (3) El argumento concede protección y relevancia moral a entes sin intereses (como, por ejemplo, los embriones y los cigotos) pero con el potencial de convertirse en seres con intereses, lo cual resulta cuando menos cuestionable.

⁹⁸ Véase, por ejemplo: Rawls 1971, 77-80, 287-91. Rawls defiende que las aptitudes de los individuos son moralmente irrelevantes y, por tanto, que la justicia distributiva no tiene nada que ver con recompensar el merecimiento. La riqueza y los ingresos vienen determinados por factores moralmente arbitrarios como las contingencias sociales y/o la distribución natural de las capacidades y los talentos, por lo que “[...] las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la

El principio de merecimiento puede entenderse como el resultado de la combinación de dos afirmaciones interrelacionadas (una positiva y otra negativa) (Ibíd., 49): (1) Ningún individuo merece ser premiado por aquellas acciones de las que no es responsable; y (2) Ningún individuo merece ser castigado por aquellas acciones de las que no es responsable. Así pues, el grado de consideración moral que un individuo merece no puede rebajarse apelando a acciones sobre las que ese individuo no tiene control alguno. Las acciones o circunstancias de las que uno no es responsable no afectan a la consideración moral que uno merece⁹⁹. La relación entre el principio de merecimiento y la consideración moral podría, entonces, formularse de la siguiente manera: la consideración moral no puede rebajarse o aumentarse apelando a acciones o circunstancias sobre las que un individuo carece de control.

¿Qué relación puede establecerse entre el principio de merecimiento y la consideración moral de los animales? Uno no elige el tipo de ser que es. Los individuos carecemos de control alguno a la hora de determinar si somos seres sintientes, si somos seres con capacidades mentales, si somos seres capaces de poseer intereses, etc.; simplemente nacemos de una determinada manera. Dado que el hecho de poseer las capacidades centrales que satisfagan los criterios para merecer consideración moral se encuentra fuera del control de los individuos, el principio de merecimiento solamente puede aplicarse a aquellos seres que merecen ya cierta consideración moral. El principio de merecimiento no sirve para decidir quién merece consideración moral y quién no sino que, más bien, sirve para decidir el grado de consideración moral y el trato que merecen los individuos que ya poseen o merecen cierta consideración moral. El principio sirve, por tanto, para establecer diferencias legítimas más que para fundar la igualdad. Obviamente, en muchas ocasiones resulta extremadamente difícil, o directamente imposible, separar aquellos actos o circunstancias sobre los que tenemos control de aquellos sobre los que carecemos de control alguno. Esto plantea un problema importante al principio de merecimiento. ¿En qué medida tenemos control y, por tanto, somos responsables de nuestras capacidades básicas o nuestra inteligencia? La respuesta no es sencilla. En cualquier caso, este problema no es demasiado grave en relación con la cuestión de la consideración moral que merecen los animales, dado que habitualmente no consideramos que los animales sean agentes morales y, por tanto, no pensamos que puedan ser premiados o castigados por sus acciones. En lo que atañe a

riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas [...] El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto para ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural” (Ibíd., 79). Sobre el papel que el merecimiento juega en la teoría de la justicia de Rawls puede consultarse: Sandel 2009, 175-86.

⁹⁹ Así y todo, Rowlands señala una más que interesante asimetría entre la formulación positiva y la formulación negativa del principio de merecimiento: “*I do not use the idea that your moral rewards are unaffected by things beyond your control. This is because I seriously doubt that the positive, reward-based, account can be translated into the language of moral entitlement. We sometimes say, for example, that a person who becomes seriously ill «deserves» our sympathy. But becoming seriously ill is not, presumably, something over which they have any control. So, if they are indeed entitled to our sympathy, this seems to show that their moral entitlements can be «increased» by circumstances over which they have no control*” (Rowlands 2002, 50). Dada esta asimetría, puede resultar importante distinguir entre las formulaciones positiva y negativa del principio de merecimiento. Mientras que no existiría una relación directa entre la alabanza o la simpatía y el merecimiento, sí que existiría dicha relación inmediata entre la culpa o reprensión y el merecimiento.

este problema lo importante es lo siguiente: la pertenencia a la especie no puede constituir un criterio moralmente relevante a la hora de establecer quién, y en qué medida, merece consideración moral porque esta circunstancia está claramente fuera del control de los individuos (Ibíd., 52-3).

El principio de merecimiento cuestiona abiertamente el especismo. No somos responsables de pertenecer a una determinada especie en lugar de a otra y, por tanto, si el principio de merecimiento es correcto, debemos concluir que la pertenencia a la especie es una diferencia moralmente irrelevante. Los animales, entonces, podrían merecer igual o, al menos, parecida consideración moral a la que merecemos los humanos. De hecho, si aceptamos los tres principios morales fundamentales y la validez del argumento de la superposición de especies, deberíamos concluir que los animales merecen igual o, al menos, similar consideración moral a la que merecemos nosotros.

Nada de lo anteriormente dicho implica que debemos tratar a humanos y animales de la misma manera. Lo único que los principios de igualdad, merecimiento y relevancia establecen es que los intereses similares deben contar y evaluarse de forma parecida. Estos principios no afirman que los intereses de humanos y animales sean similares, mucho menos que sean iguales. Si los intereses son distintos, el trato merecido deberá ser también distinto. Pero, ¿qué sucede en los casos conflictivos en que humanos y animales compartimos un mismo interés? Por ejemplo, es posible que tanto humanos como animales compartamos el interés básico de evitar el dolor o de permanecer con vida. ¿Debería darse prioridad a los intereses de alguno de ellos aunque ambos intereses fueran iguales o parecidos? Para abordar adecuadamente este problema, debe construirse una teoría que nos permita establecer los criterios mediante los cuales realizar comparaciones interpersonales de intereses y/o bienestar y evaluar dichas comparaciones. Esta no es una tarea fácil. Si las comparaciones interpersonales de bienestar resultan ya complejas al ceñirnos exclusivamente a las comparaciones entre intereses humanos, los problemas se multiplican cuando abordamos las comparaciones de intereses y/o bienestar entre individuos de especies diferentes. En cualquier caso, en ambos casos puede sostenerse que, por el simple hecho de que dos intereses parezcan ser el mismo o puedan describirse análogamente, ello no conlleva necesariamente que ambos intereses sean realmente iguales (Ibíd., 56). Así pues, en aquellos casos en que humanos y animales parezcan compartir un mismo interés básico, es posible que, después de todo, los intereses de humanos y animales no sean iguales sino, solamente, similares. Quizá ni siquiera sean similares. Es posible que cierta clase de seres, dadas sus características, pierdan más o sufran un mayor daño al ver sus intereses frustrados que lo que perderían otro tipo de seres al ver frustrados esos mismos intereses. Por supuesto, es posible también que ambas clases de seres sufran un daño análogo al ver frustrados intereses similares. Establecer principios generales sobre esta espinosa cuestión es una tarea ardua que posiblemente termine resultando insatisfactoria. Probablemente, las evaluaciones y las comparaciones interpersonales de intereses y/o bienestar deban realizarse teniendo muy en cuenta las peculiaridades y particularidades de cada caso individual. Aunque esta es una cuestión teórica importante, no plantea un problema decisivo en relación con la cuestión de la consideración moral merecida por los animales y su trato por parte humana, dado que en la inmensa mayoría de conflictos de intereses que se dan entre humanos y animales entran en juego intereses animales centrales e intereses humanos superficiales. De este modo, está claro que podemos mejorar enormemente el bienestar animal sin perjudicar sensiblemente los intereses o el bienestar humano.

2.10. Conclusiones

En esta sección he ofrecido una justificación independiente de la igual (o, al menos, similar) consideración moral directa que merecen los animales. La justificación es independiente en el sentido de que no depende de la aceptación de ningún marco teórico particular, sino que depende exclusivamente de la aceptación de tres principios morales básicos y de la validez de unos pocos argumentos. Ofrecer una justificación independiente de la igual (o similar) consideración moral directa de los animales es importante en el marco de una teoría de la justicia liberal porque una justificación de este tipo podría ser la base mediante la cual alcanzar un consenso entrecruzado entre las distintas concepciones comprensivas del bien sobre nuestras obligaciones hacia los animales dentro de una sociedad democrática.

En la sección 2.1. definí qué es un animal, argumentando que tenemos buenas razones para aceptar que los animales son seres sintientes. En 2.2. abordé la idea de las condiciones necesarias y suficientes, con el objetivo último de analizar qué condiciones son necesarias y/o suficientes para que un ser merezca consideración moral directa. En el apartado 2.3. presenté una estrategia para la justificación de la igual consideración moral directa de los animales basada en la existencia de cierto consenso social ampliamente compartido en lo que a los principios morales del trato justo de los humanos se refiere. La estrategia se basa en la aceptación de tres principios morales básicos: el principio de igualdad, el principio de merecimiento y el principio de relevancia. En 2.4. he defendido que, partiendo de estos tres principios básicos, puede construirse un argumento sólido a favor de la igual consideración moral directa de los animales. En esta sección he concluido que el problema principal para aceptar la validez del argumento consiste en la aceptación de la premisa que defiende que no hay diferencia moralmente relevante alguna entre los humanos y muchos animales. En la sección 2.5. he defendido que la pertenencia a la especie no es una propiedad moralmente relevante a la hora de decidir la consideración moral que merece un individuo. En el apartado 2.6. he presentado el argumento de la superposición de especies, el cual nos ofrece buenas razones para pensar que al menos ciertos animales merecen la misma (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecen los llamados “humanos marginales”. Basándome en este argumento he defendido que la capacidad de sentir es una condición suficiente para merecer igual consideración moral directa, dado que cualquier otro criterio que se adopte no será satisfecho por algunos humanos marginales y, por tanto, socavará el principio de igualdad. En la parte 2.7. he presentado los criterios para evaluar la fuerza de los argumentos basados en analogías. Si el problema principal para aceptar la validez del argumento a favor de la igual consideración moral directa de los animales consiste en la aceptación de la premisa que defiende que no hay diferencia moralmente relevante alguna entre los humanos y muchos animales, entonces, reflexionar sobre los argumentos centrados en analogías es imprescindible. Después de todo, el argumento de la superposición de especies se basa en una analogía presupuesta, ya que considera comparables a los animales y los humanos marginales. Con las reservas oportunas, he defendido que tenemos buenas razones para considerar que la comparación entre humanos marginales y animales es válida en lo que a las características moralmente relevantes se refiere. En la sección 2.8. he argumentado que la potencialidad no es una característica moralmente relevante y, por tanto, que los animales no merecen menor consideración moral que algunos humanos marginales por el hecho de que carezcan del potencial de alcanzar ciertas capacidades. Finalmente, en el apartado 2.9. he sostenido que no hay una conexión entre

el merecimiento y la consideración moral que un individuo merece, por lo que el nivel de excelencia o inteligencia de un individuo no es una diferencia moralmente relevante a la hora de establecer su consideración moral, del mismo modo en que la pertenencia a la especie tampoco lo es.

3. Segunda parte: panorámica del debate contemporáneo sobre la consideración moral de los animales

A continuación presentaré y analizaré críticamente las principales teorías contemporáneas que sobre la consideración moral de los animales se han desarrollado en el campo de la ética animal, con el fin de examinar cuáles son sus puntos fuertes y débiles, para hacernos así una idea de qué teorías pueden ser razonables y cuáles no. Comenzaré presentando aquellas propuestas contrarias a la igual (o, al menos, similar) consideración moral directa de humanos y animales para, después, examinar las teorías favorables a considerar que los animales merecen la misma (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos.

3.1. Las propuestas contrarias a la similar consideración moral directa de los animales

3.1.1. Kant

La complejidad de la teoría moral kantiana excede con mucho los límites de esta tesis¹⁰⁰. Me interesa tratar solamente los aspectos directamente relacionados con la consideración moral de los animales, para lo cual, no obstante, será imprescindible ofrecer un breve resumen general de la filosofía moral kantiana. Confío en que el resumen sea adecuado y mi interpretación de la filosofía moral kantiana sea lo suficientemente cabal¹⁰¹.

La teoría moral kantiana trata de responder a la pregunta “¿qué debo hacer?” (O’Neill 1991, 254-5). Kant intenta establecer las máximas o principios fundamentales que deberían guiar nuestras acciones. El objetivo de Kant (1785, 33, 53) es responder a la pregunta “¿qué debo hacer?” apelando a principios morales establecidos mediante métodos puramente racionales.

En lo que a la cuestión de la consideración moral de los animales se refiere, el aspecto más relevante de la ética kantiana es que Kant considera a los humanos fines en sí mismos que jamás deben ser tratados exclusivamente como medios para la obtención de un fin, mientras que afirma que los animales deben considerarse solamente medios para la consecución de fines. Los seres racionales, lo que para Kant significa los agentes morales, son fines en sí mismos, es decir, poseen un valor independiente de la utilidad que de su existencia pueda derivarse para otros seres. Como los animales no son seres racionales, no pueden ser fines en sí mismos y, por tanto, los humanos podemos

¹⁰⁰ Resúmenes interesantes sobre los principales aspectos generales de la teoría moral kantiana pueden encontrarse en: MacIntyre 1966, 207-16; O’Neill 1991; Warburton 1999, 67-73; 2001, 143-51; Blackburn 2001, 187-97; Rachels 2003, 186-218; Sandel 2009, 121-60. Sobre la teoría moral kantiana y sus implicaciones para la consideración moral de los animales, véanse: Regan 1983, 174-85; O’Neill 1998; Wood 1998; De Lora 2003, 118-25; Dean 2006, 175-96; Cortina 2009, 68-73; Kain 2010. He tomado la mayoría de ideas de esta sección de la tesis de estas fuentes secundarias, así como de Kant 1785; 1924, 287-90.

¹⁰¹ Wood (1998, 192) critica que la mayoría de interpretaciones de la ética kantiana que se han hecho en los ámbitos de la ética animal y la ética ambiental se han basado casi exclusivamente en ciertos pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, dejando de lado de forma inaceptable otros textos kantianos en los que pueden encontrarse útiles respuestas en relación con el trato que merecen los animales y la naturaleza (en especial la *Metafísica de las costumbres*). Mi impresión es que Wood está en lo cierto pero, desafortunadamente, este es un problema que se replica en esta tesis.

valernos de ellos del modo en que queramos si ello nos ayuda a alcanzar nuestros fines (Rachels 2003, 204).

La teoría de Kant sobre la consideración moral de los animales ha sufrido cuatro críticas principales (Kain 2010, 211): (1) Kant establece una distinción arbitraria entre la consideración moral de los humanos marginales y la consideración moral de los animales; (2) Dado que no comprende correctamente la naturaleza de muchos animales, la teoría moral kantiana no reconoce las numerosas similitudes existentes entre humanos y animales; (3) Kant falla a la hora de reconocer que nuestros deberes hacia los animales deberían basarse en las propiedades o la naturaleza de los animales, en su lugar, Kant funda nuestros deberes morales hacia los animales en débiles características contingentes de la psicología humana y los efectos incidentales que nuestras acciones hacia los animales pudieran tener en las relaciones inter-humanas; y (4) Kant no supo reconocer que los animales pueden ser, por sí mismos, objetos legítimos de consideración moral por parte de los humanos.

3.1.1.1. La importancia fundamental de la motivación: la buena voluntad y el sentido del deber

El valor moral de una acción no se funda en las consecuencias que de ella se derivan sino que se funda en el motivo por el cual se haya realizado (MacIntyre 1966, 209; Warburton 2001, 143; Sandel 2009, 129)¹⁰². Cualquier motivo no es susceptible de fundar el valor moral de una acción. El motivo que funda el valor moral de las acciones es el deber. La moralidad se basa en hacer lo que se debe porque es lo debido, y no en hacer lo que se debe porque ello reporte cualesquiera otros beneficios. La moralidad, en la medida en que se basa en el deber, se deriva de la razón y, por tanto, no emana ni de Dios, ni de las autoridades o comunidades humanas, ni, tampoco, de las preferencias o los deseos de los agentes individuales (O'Neill 1991, 253). La moralidad es objetiva e igual para todos los seres racionales.

La buena voluntad es la única cosa incondicionalmente buena en sí misma (Kant 1785, 21). Mientras que los buenos motivos son incondicionalmente buenos, el resto de cosas buenas lo serán solamente en función de que se cumplan unas circunstancias determinadas. La buena voluntad es buena en sí misma, no porque los resultados que de ella se derivan sean buenos. ¿En qué consiste la buena voluntad? Una voluntad es buena si se funda en un buen motivo y cumple ciertos requisitos: una buena voluntad es aquella que actúa movida por el respeto a la ley o por el sentido del deber. La única motivación capaz de fundar apropiadamente el carácter moral de las acciones es, entonces, el sentido del deber.

Una acción es portadora de valor moral si cumple dos condiciones (Ibíd., 24-6): (1) Si esa acción se lleva a cabo no sólo conforme al deber (ya que una acción llevada a

¹⁰² Esto no significa que las consecuencias sean irrelevantes en todos los aspectos de la vida, ya que, de hecho, en la mayoría de acciones cotidianas tratamos de prever y evaluar las consecuencias de nuestras acciones. Lo que Kant sostiene es que la evaluación de las consecuencias es irrelevante a la hora de ponderar el valor moral de las acciones (Warburton 2001, 144), pero esto no impide que la evaluación de las consecuencias sea relevante a la hora de evaluar el valor de las acciones en base a criterios diferentes de los de la moralidad. El rechazo kantiano de la relevancia moral de las consecuencias se basa en la formulación del principio según el cual “deber implica necesariamente poder”: “Puesto que sólo podemos responsabilizarnos de un modo razonable de las cosas que, en cierto modo, dependen de nosotros —o, como él dijo, puesto que «deber es poder»—, y puesto que las consecuencias de nuestros actos no siempre dependen de nosotros, las consecuencias no son fundamentales” (Warburton 1999, 68).

cabo por motivaciones egoístas puede perfectamente ser una acción conforme al deber), sino por deber¹⁰³; y (2) Si esa acción se lleva a cabo no por intentar alcanzar unos objetivos determinados, sino porque esa acción queda sometida al principio de la buena voluntad, es decir, a la ley general que determina los actos buenos.

3.1.1.2. El imperativo categórico

¿Cómo podemos conocer con seguridad los motivos o principios que guían las acciones de los agentes? Distintos motivos o principios pueden originar las mismas acciones. En ese caso, ¿cómo podemos saber cuál ha sido la motivación subyacente a una acción particular? Kant ofrece un procedimiento mediante el cual distinguir las motivaciones y principios morales de las motivaciones y principios no morales: el imperativo categórico. Kant piensa que existe un imperativo categórico objetivo y universal que funda el valor moral de todas las acciones éticas.

Kant (Ibíd., 34-7) distingue entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos (MacIntyre 1966, 211; Warburton 1999, 69; 2001, 145; Rachels 2003, 191-2; Sandel 2009, 137-42). Un imperativo hipotético consiste en una proposición condicional del tipo: “Si quieres ganarte el respeto de los demás, debes cumplir la palabra dada”. En su forma general, los imperativos hipotéticos son del tipo: si deseas obtener X, debes hacer Y. Los imperativos hipotéticos nos dicen qué es lo que debemos hacer si deseamos alcanzar los fines previamente establecidos, por tanto, únicamente adquieren fuerza normativa si aceptamos los fines propuestos. Los imperativos hipotéticos solamente expresan relaciones entre medios y fines. Así, para librarse de las obligaciones que imponen los imperativos hipotéticos, es suficiente con renunciar al fin en el que se basa su fuerza normativa. Los imperativos categóricos, por el contrario, son proposiciones no-condicionales del tipo de “debes cumplir tus promesas”. Como las obligaciones morales ni parten ni se fundan en nuestros deseos, preferencias o dictados del sentido común, éstas no pueden fundarse en imperativos hipotéticos. Los mandatos morales son categóricos: se aplican incondicionalmente sin tener en cuenta los deseos, preferencias o mandatos del sentido común del agente individual. Los mandatos morales no son del tipo: “si te importa la gente, debes ayudar a los necesitados”. Los mandatos morales son del tipo: “debes ayudar a la gente independientemente de cuáles sean tus deseos, preferencias o dictados del sentido común”. Las obligaciones morales son, entonces, objetivas y universales para todos los seres racionales.

Aunque Kant pensaba que existe un imperativo categórico fundamental que funda el valor moral de todas las acciones éticas, formuló el imperativo categórico de tres maneras notablemente diferentes entre sí¹⁰⁴.

¹⁰³ Algunos críticos de Kant afirman, con razón, que la vida presenta muchas situaciones en las que guiarse por el deber no parece lo más adecuado, sino que lo adecuado parece dejarse guiar por emociones como el amor o la gratitud: “*Un amante que besa movido por el deber merece que le den la patada*” (Blackburn 2001, 191). De cualquier manera, junto con Blackburn, no creo que esta crítica plantee graves problemas a la teoría kantiana. Es posible reconocer que existen situaciones en las que el deber no es el guía más adecuado, lo que sucede es que esas situaciones pertenecen a una dimensión distinta de la dimensión moral.

¹⁰⁴ Aunque habitualmente se considera que las tres formulaciones del imperativo categórico son equivalentes, Regan argumenta convincentemente que este no es el caso (al menos en el campo de la ética animal). Concretamente, Regan señala que la primera y la segunda formulación no son equivalentes: “*Suppose I am considering whether to be a vegetarian, not out of considerations that relate to my health but because I think that the intensive rearing of farm animals is wrong and is wrong because of how the animals are treated. If I make use of the Formula of Universal Law, there is no reason why I cannot universalize the relevant subjective maxim: no one is to support the intensive rearing of farm animals by*

La primera formulación establece que un acto es bueno cuando la máxima seguida para guiar la acción puede convertirse en ley universal: “*El imperativo categórico es pues único y es como sigue: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»*” (Kant 1785, 39). La moralidad, por tanto, se basa en el rechazo de los principios no universalizables. Esto no significa que todos los principios universalizables sean principios morales (Warburton 1999, 70). La universalización es una condición necesaria pero no suficiente de los principios morales. Los agentes racionales y moralmente autónomos deben poder justificar sus actos apelando a principios que puedan universalizarse sin contradicciones. Para que un principio o una motivación sean genuinamente morales, ese principio o esa motivación deberán poder aplicarse a todos los individuos que se encuentren en circunstancias similares, es decir, el principio o la motivación deben ser universalizables¹⁰⁵.

La segunda formulación del imperativo categórico establece que los humanos, la humanidad en su conjunto, somos fines en sí mismos y no exclusivamente medios para la obtención de un fin. Es importante resaltar que lo que Kant entiende por “la humanidad en su conjunto”, o incluso por “ser humano”, se reduce a los seres racionales y moralmente autónomos. En un pasaje revelador Kant dice

[...] que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio *de las propiedades particulares de la naturaleza humana*. El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales —que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse—, y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas (Kant 1785, 42).

El fundamento del imperativo categórico, de las leyes prácticas, exige la existencia de algo que posea valor absoluto, “[...] algo que, como «fin en sí mismo», pueda ser fundamento de determinadas leyes” (Ibíd., 44), y ese algo no es otra cosa que el ser humano (o cualquier ser racional), lo cual adquiere pleno sentido si, como Kant, consideramos la racionalidad la fuente de la que emana la moralidad

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* (Ídem.).

Un poco más adelante, Kant afirma que el fundamento de la segunda formulación del imperativo categórico consiste en que la naturaleza racional existe como fin en sí misma, para acabar formulando el imperativo práctico que dice: “[...] obra de tal modo

purchasing meat from these sources. But now I consult the Formula of End in Itself. That formula instructs me always to treat «humanity», either in my own person or in the person of any other, always as an end, never as a means merely. But «how» am I to assess the morality of my moral objections to factory farming by reference to «that» formulation of the categorical imperative? Since the beings I am concerned about are not human beings, that formula provides me with «no possible guidance». But if it provides me with no possible guidance, then the two formulae—that of Universal Law «and» End in Itself—are not equivalent at all” (Regan 1983, 184-5).

¹⁰⁵ Nótese la similitud y relación directa que la exigencia kantiana de universalización de los principios y motivaciones morales guarda con el principio de relevancia. Tanto la exigencia kantiana de universalización como el principio de relevancia buscan asegurar la imparcialidad de los principios y motivaciones morales de los agentes: “*El giro kantiano consiste en señalar que «si aceptas cualquier consideración como razón para un caso, debes también aceptarla como razón para otros casos»*” (Rachels 2003, 202). Si las razones morales son correctas, serán correctas y vinculantes para todos los agentes morales en todos los casos similares.

que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Ibíd., 45)¹⁰⁶.

Kant presenta la tercera formulación del imperativo categórico en términos del “reino de los fines”. Todos los seres racionales están sujetos a la ley que dicta que cada uno de ellos debe tratarse tanto a sí mismo como al resto de seres racionales siempre como fines en sí mismos, nunca como simples medios. Kant piensa que de aquí “*nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal)*” (Ibíd., 47). Los seres racionales deben concebirse a sí mismos como legisladores en un reino de fines posible por la libertad de la voluntad. De ahí Kant deriva el principio práctico según el cual debe concebirse “*«la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora»*” (Ibíd., 46). Cada persona es a la vez legisladora y está sujeta a la ley moral o, dicho de otro modo, cada persona es autónoma a la hora de dictar sus leyes pero siempre bajo la condición de que las leyes que promulgue respeten a su vez la consideración moral igual del resto de las personas como legisladoras.

La igual consideración moral que merecemos los humanos se funda, en la filosofía moral kantiana, en que los humanos somos seres racionales y moralmente autónomos, poseedores por ello de dignidad y merecedores de respeto (Sandel 2009, 122). Esta es la tesis fundamental que se deriva de la formulación del imperativo categórico. En la teoría moral kantiana, la justicia y la consideración moral están inextricablemente unidas a la racionalidad, la autonomía y la dignidad¹⁰⁷. Según Kant,

¹⁰⁶ Un problema importante de la teoría moral kantiana consiste en la metodología que adopta a la hora de establecer qué seres poseen valor absoluto y cuáles no. En lugar de ofrecer argumentos a favor de las distintas formulaciones del imperativo categórico, Kant postula que el valor absoluto existe (la racionalidad) y que los humanos poseemos esa clase de valor (O’Neill 1998, 214-8). Esta metodología debe abordar dos tareas para ser completa: (1) Debe probar primero que los humanos somos seres racionales; y (2) Una vez probado que los humanos somos seres racionales, debe probar que la racionalidad posee valor absoluto. La respuesta kantiana se funda en defender que resulta necesario presuponer que los humanos somos, al mismo tiempo, parte de la naturaleza (y, por tanto, que estamos a merced de las leyes causales-mecanicistas al igual que el resto de los objetos naturales) y libres (es decir, seres con la capacidad de razonar y obrar de acuerdo con nuestra voluntad individual). Kant, en definitiva, sostiene que los humanos estamos obligados a vernos a nosotros mismos como seres racionales y libres, poseedores de valor absoluto e incondicional, por mucho que estemos sujetos a las mismas leyes naturales que el resto de los seres. ¿Por qué estamos obligados a vernos a nosotros mismos como seres racionales, libres y poseedores de valor absoluto? Porque, de lo contrario, minaríamos las bases mismas en las que se funda la moral. Es obvio que los humanos podemos actuar de modos en los que no respetemos al resto de agentes morales como fines en sí mismos pero, si así lo hiciéramos, destruiríamos en los demás la agencia indispensable para que se dé la moralidad. Así pues, existen dos opciones: (1) Tratar al resto de agentes morales como fines en sí mismos, es decir, como seres con valor absoluto e incondicional; y (2) No tratar al resto de agentes morales como fines en sí mismos. Como la segunda opción implica destruir las bases en las que se funda la moralidad al negar valor a la agencia moral y, por tanto, al negarnos valor a nosotros mismos en cuanto agentes morales (lo cual resulta contradictorio), debemos necesariamente aceptar la primera opción. La conclusión de todo esto es que los agentes morales racionales no pueden coherentemente evitar concebirse los unos a los otros como fines en sí mismos, es decir, como seres con valor absoluto e incondicional. Aun así, esto está lejos de probar que el valor absoluto existe y que los humanos poseemos esa clase de valor. Lo que hace Kant es, simplemente, sostener que no tenemos otra opción coherente más que presuponer que las cosas son de este modo.

¹⁰⁷ “*La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad*” (Kant 1785, 48). Nótese que Kant piensa que la humanidad posee dignidad solamente en la medida en que los humanos sean capaces

son las interconectadas capacidades de razonar y tomar decisiones libres y moralmente autónomas las que nos diferencian de la simple existencia animal, las que hacen que los humanos no nos entreguemos indefectiblemente a la satisfacción constante de nuestros apetitos inmediatos (Ibíd., 126). En la teoría moral kantiana, la racionalidad y la autonomía moral son condiciones necesarias y suficientes para merecer igual consideración moral directa. Por tanto, son estas capacidades las que establecen las condiciones necesarias y suficientes por las que los seres humanos merecemos igual consideración moral directa y el resto de los animales no¹⁰⁸.

3.1.1.3. Algunos problemas generales de la teoría kantiana

La teoría moral kantiana adolece de siete problemas generales (O'Neill 1991, 259-64)¹⁰⁹:

1. *Incoherencia*: La concepción de los humanos que se deriva de la teoría kantiana del conocimiento y la concepción que se deriva de su teoría moral son incompatibles. Mientras que la teoría kantiana del conocimiento implica que los humanos somos parte de la naturaleza y, por tanto, nuestros actos, deseos y preferencias pueden explicarse mediante inferencias causales corrientes, su teoría ética presupone una concepción de los humanos como seres libres, capaces de autodeterminarse en base a los principios fundamentales de la moral. La libertad humana que presupone la ética kantiana es incompatible con la causalidad determinista que implica su teoría del conocimiento¹¹⁰.
2. *Formalismo*: El imperativo categórico, en cualquiera de sus tres versiones, es tan formal y carente de contenido que, a la hora de derivar de él reglas normativas, cada cual, con unas mínimas limitaciones, puede derivar aquellas que más le interesen¹¹¹.

de moralidad, lo cual excluye, al menos presuntamente, de la posesión de dignidad a todos aquellos seres humanos incapaces de albergar sentido moral alguno. En la misma línea, Kant sostiene un poco más adelante que “[l]a «autonomía» es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Ibíd., 49), lo cual, nuevamente, parece excluir presuntamente del conjunto de seres que poseen dignidad a todos aquellos seres humanos que carezcan de autonomía.

¹⁰⁸ En la teoría moral kantiana, merecemos respeto simple y únicamente por la capacidad que tenemos de darnos leyes a nosotros mismos y gobernar nuestro comportamiento de acuerdo con las mismas: “Actuar libremente no consiste en escoger los mejores medios para un fin dado; consiste en elegir el fin mismo por lo que es, elección que los seres humanos pueden hacer, y las bolas de billar (y la mayoría de los animales) no” (Sandel 2009, 128). La autonomía moral, por tanto, es el criterio fundamental que diferencia a humanos y animales y que, a su vez, funda su radicalmente diferente consideración moral: “In Kant’s enormously influential moral philosophy, «autonomy», or freedom from the causal determinism of nature, became prominent in justifying the human use of animals” (DeGrazia 2002, 5).

¹⁰⁹ Warburton (1999, 72-3; 2001, 149-50) critica que la teoría moral kantiana no conceda un papel adecuado a emociones como la compasión, la simpatía o la piedad en el ámbito de la moralidad. Como la única motivación moral adecuada es obrar por sentido del deber, las emociones serían irrelevantes en la teoría moral kantiana. Sin embargo, algunos filósofos piensan que ciertas emociones son moralmente relevantes e, incluso, que algunas emociones son condiciones necesarias para la moralidad, por lo que la teoría moral kantiana resultaría inaceptable en este aspecto. A pesar de esto, tanto Prinz (2010, 520) como Kain (2010, 222-3, 225) sostienen que es posible que la teoría moral kantiana adjudique alguna clase de papel epistemológico y motivacional relevante a las emociones a la hora de conocer y promover los deberes morales, por lo que no estaría tan claro que la teoría moral kantiana considerara absolutamente irrelevantes las emociones.

¹¹⁰ Breves análisis de las distintas respuestas que Kant dio al problema de las relaciones entre naturaleza y moralidad en el ser humano pueden encontrarse en: O'Neill 1991, 260-1; Sandel 2009, 146-8.

¹¹¹ “La prueba kantiana de un verdadero precepto moral es la posibilidad de universalizarlo en forma consistente. Sin embargo, con suficiente ingenio, casi todo precepto puede ser universalizado

3. *Rigorismo*: Esta crítica sostiene aproximadamente el punto de vista contrario a la anterior. Según este punto de vista, la teoría moral kantiana está lejos de ser vacía y formalista, dado que implica la adopción de deberes y normas morales extremadamente rígidas e insensibles a las particularidades, matices y exigencias que presentan los casos particulares y, por tanto, es una guía inadecuada para la acción.
4. *Abstracción*: Los principios morales fundamentales formulados por Kant son excesivamente abstractos y, por tanto, resultan de muy poca ayuda a la hora de orientar las acciones de los agentes morales en situaciones concretas.
5. *Obligaciones contradictorias*: La ética kantiana defiende distintas clases de obligaciones y principios morales susceptibles de entrar en conflicto entre sí. Como Kant no presenta ningún método para decidir qué obligaciones o principios deberían preferirse en los casos en que éstos colisionen entre sí, la teoría resulta defectuosa en la práctica, dado que los conflictos entre distintos principios y obligaciones morales son habituales en la vida cotidiana.
6. *Papel de las inclinaciones*: La teoría moral kantiana sostiene que para que una acción cuente como moralmente buena debemos actuar motivados principalmente por el deber y no por inclinaciones propias como los deseos o las preferencias individuales. De este modo, la teoría moral kantiana excluye que acciones con las que gozamos y que realizamos principalmente porque nos proporcionan placer o porque nos gustan puedan ser moralmente valiosas.
7. *Imposibilidad de explicar las malas acciones*: La ética kantiana distingue entre acciones morales y no morales. Define las acciones morales como acciones libres y completamente autónomas, acciones que se realizan siguiendo los principios morales que posibilitan que el resto de agentes morales puedan a su vez realizar dichas acciones. Las acciones no morales se definen como aquellas acciones que encuentran su origen en, y revelan los, deseos, preferencias e inclinaciones naturales de los agentes. Al adoptar esta distinción dicotómica a la hora de clasificar las acciones, la teoría moral kantiana es incapaz de explicar las malas acciones libres. El formalismo kantiano es, en este sentido, tautológico. Los seres racionales y libres, tal y como Kant los concibe, obran como Kant prescribe por definición, porque si obraran de otra manera no serían seres racionales y autónomos¹¹². Así pues, en la teoría moral kantiana no hay lugar para las acciones moralmente malas pero libres, ya que cualquiera que realice una mala acción lo hará no en libertad sino, más bien, determinado mecánicamente por sus deseos e inclinaciones. Esto es incompatible con el modo en que habitualmente pensamos sobre las malas acciones (después de todo, si todo acto malo no es un acto libre, ¿no podría argumentarse que los que realizan malas acciones no son en última instancia responsables de las mismas?).

Si todas, o al menos algunas, de estas críticas pueden resolverse dentro del marco teórico de la doctrina moral kantiana es discutible. Los defensores del marco teórico

consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada” (MacIntyre 1966, 214-5).

¹¹² “Solo cuando actúo en concordancia con el imperativo categórico actúo libremente. Pues cuando actúo conforme a un imperativo hipotético actúo para satisfacer algún interés o fin que me es dado desde fuera de mí mismo. Pero en ese caso no soy realmente libre; mi voluntad no está determinada por mí, sino por fuerzas externas: lo que me impongan mis circunstancias o las necesidades y deseos que resulte que tenga [...] Actuar libremente, es decir, autónomamente, y actuar moralmente, conforme al imperativo categórico, son una y la misma cosa” (Sandel 2009, 143).

kantiano, por un lado, defenderán que muchas de estas críticas no son aplicables a la teoría de Kant siempre que esta se interprete correctamente y, aunque algunas de ellas fueran correctas, sostendrán que podrían resolverse sin necesidad de abandonar el marco teórico kantiano. Para otros, sin embargo, estas críticas constituyen argumentos decisivos que conllevan necesariamente un rechazo claro y explícito de la teoría moral kantiana. Esta es una cuestión que solamente los expertos en la filosofía de Kant pueden resolver. Por mi parte, me limito a continuación a señalar los problemas que la teoría moral kantiana presenta a la hora de abordar la cuestión de la consideración moral de los animales. Pienso que estos problemas son lo suficientemente importantes como para concluir que la teoría kantiana constituye un marco teórico inadecuado en este campo de las éticas aplicadas, pero esto no implica que la teoría carezca de validez en otras áreas. Igualmente, no implica que no puedan extraerse valiosas ideas del marco teórico kantiano que una buena teoría sobre la consideración moral de los animales podría incorporar como, por ejemplo, la noción de los individuos como fines en sí mismos.

3.1.1.4. Kant sobre nuestras obligaciones hacia los animales

Kant establece que solamente los humanos, en la medida en que somos seres racionales y autónomos, poseemos dignidad¹¹³. Los humanos, como fines en sí mismos, no tenemos precio sino que tenemos dignidad. Precio tiene aquello que puede sustituirse por algo equivalente; sin embargo, la dignidad es el valor intrínseco de la persona, valor que no puede sustituirse por ningún otro. Debido a que la moralidad es la condición necesaria para que un ser pueda ser un fin en sí mismo y poseer dignidad, desde el punto de partida kantiano es inevitable llegar a la conclusión de que los humanos (los agentes morales) únicamente tienen deberes directos o bien hacia el resto de seres humanos (agentes morales) o bien hacia sí mismos (Wood 1998, 193). Como Kant reduce los deberes morales a los deberes hacia el resto de agentes morales (deberes de promover la felicidad de los otros agentes morales) y los deberes de los agentes morales hacia sí mismos (el deber de promover la propia perfección), los deberes hacia los animales deben ser a la fuerza deberes de este tipo también (Ibíd., 195). Los agentes morales tienen deberes morales directos solamente hacia el resto de agentes morales, los deberes hacia cualquier ser no racional ni moralmente autónomo solamente pueden ser deberes indirectos hacia los otros agentes morales o hacia nosotros mismos en cuanto agentes morales racionales. Todos aquellos seres que no sean moralmente autónomos y racionales no poseerán dignidad sino precio, es decir, podrán ser sustituidos por algo equivalente. Si esta interpretación de Kant es correcta, todos aquellos seres que, como los animales, carezcan de moralidad y racionalidad tendrán valor únicamente en la medida en que su existencia sirva para realizar los fines humanos. Así pues, no es de extrañar que Kant negara que tengamos deberes directos hacia los animales

[...] como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar: «¿por qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad (Kant 1924, 287).

¹¹³ Una brevísima pero interesante crítica a la utilización del concepto de “dignidad” en bioética puede encontrarse en: Macklin 2003. Para la crítica de la idea de que somos los humanos los únicos seres poseedores de dignidad, véanse: Nussbaum 2004^b, 299-300; 2006, 342-4; 2011^a, 161-2; 2011^b, 239-40. Para una crítica contemporánea, partiendo de la concepción kantiana de la dignidad como concepto ontológico, de las tesis a favor de los derechos de los animales, véase: D’Agostino 1998, 197-202. Mis críticas a la utilización del concepto de dignidad en filosofía moral se encuentran en la sección 4.7.7.1.

Kant niega que sea legítimo tratar a los animales de cualquier manera; Kant no sostiene que no tengamos deberes morales hacia los animales. Lo que defiende es que esos deberes son indirectos, es decir, que los animales no merecen consideración moral directa¹¹⁴. Nuestros deberes morales hacia los animales son deberes indirectos para con la humanidad (Ibíd., 289). ¿Por qué tenemos deberes morales indirectos hacia los animales? Y ¿qué significa esto exactamente?

Kant (Ibíd., 287) afirma que la naturaleza humana y animal son en cierto sentido análogas, es decir, reconoce que humanos y animales compartimos ciertas características similares. Al mismo tiempo, Kant establece que tenemos deberes morales directos hacia la humanidad. Partiendo de estas dos bases, Kant afirma que si por analogía adoptamos, respetamos y promovemos ciertos deberes morales hacia los animales, estos deberes ayudarán indirectamente a adoptar, respetar y promover nuestros deberes morales hacia el resto de seres humanos: “[...] *si las acciones de los animales proceden del mismo principio que las humanas y son análogas a éstas, tenemos deberes para con los animales, puesto que con ellos promovemos indirectamente los deberes para con la humanidad*” (Ídem.). Los animales, al igual que la naturaleza en su conjunto y las simples cosas¹¹⁵, no merecen ninguna consideración moral por sí mismos. Sin embargo, Kant sostiene que no deberíamos tratar a los animales como nos viniera en gana porque, si así lo hiciéramos, los humanos podríamos sufrir de forma indirecta los resultados negativos de dicho trato. ¿Por qué podríamos los humanos sufrir indirectamente las consecuencias negativas del maltrato animal? Porque la completa desconsideración moral de los animales podría revertir en la desconsideración moral de los humanos: “[...] *el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres*” (Ibíd., 288). Cuando uno maltrata a un animal, muestra tanto un carácter defectuoso como poco respeto por los deberes morales que tiene hacia los humanos: “*Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales*” (Ídem.). Las relaciones que establecemos con los animales tienen importancia moral solamente porque afectan indirectamente a las

¹¹⁴ Cortina, distinguiendo entre obligaciones morales y derechos, apoya tímidamente las tesis kantianas: “[...] *a pesar del empeño de un buen número de animalistas en establecer un vínculo prácticamente indisoluble entre tener un deber moral con alguien y el hecho de que ese alguien tenga un derecho a que se cumpla ese deber, puede muy bien ocurrir que los seres humanos tengamos obligaciones morales con determinados seres, pero no porque ellos tengan derecho a que cumplamos con ese deber. Ése podría ser muy bien el caso de nuestros deberes en relación con los animales*” (Cortina 2009, 66). Cortina (Ibíd., 67) señala razonablemente que la existencia de deberes morales no implica necesariamente la existencia de derechos correlativos correspondientes. La existencia de deberes morales no es condición suficiente ni, probablemente, necesaria para conceder derechos a los individuos. Un poco más adelante, Cortina subraya la importancia de la reciprocidad a la hora de establecer los deberes morales: “[...] *el sujeto que obliga ha de ser una persona, y además ha de ser una persona con la que puedo estar en relación recíproca a través de la experiencia [...] sólo pueden obligarme seres dotados de voluntad con los que puedo entrar en relación recíproca de algún modo; sólo puedo tener deberes hacia seres que pueden sentirse igualmente obligados y que son capaces de juzgar si cumplo el deber o no lo hago. El límite del deber directo es la reciprocidad*” (Ibíd., 71). El problema de considerar la reciprocidad condición necesaria para merecer deberes morales directos consiste en que, en base al argumento de la superposición de especies, la condición excluye que tengamos deberes morales directos hacia los humanos marginales y, por tanto, implica el rechazo del principio de igualdad.

¹¹⁵ Efectivamente, Kant (1924, 290) considera que nuestros deberes morales hacia la naturaleza y el resto de objetos inanimados son también, al igual que los deberes hacia los animales, deberes indirectos para con la humanidad.

relaciones que mantenemos tanto con otros seres humanos como con nosotros mismos (DeGrazia 2002, 16-7)¹¹⁶.

La racionalidad, la autonomía moral y la autoconsciencia constituyen, en el marco teórico de la ética kantiana, condiciones necesarias y suficientes para merecer consideración moral directa. De este modo, los seres que existen, pero carecen de racionalidad, autonomía moral y autoconsciencia (como, según Kant, es el caso de los animales) poseen solamente un valor relativo debido a que no son, ni pueden llegar a ser, fines en sí mismos. Como carecen de un valor independiente, los humanos no tenemos ningún deber directo que nos exija tratarlos como si fuesen fines en sí mismos, lo que implica que podemos valernos de ellos exclusivamente como medios para lograr nuestros fines. Si poseemos algún tipo de deber hacia los seres irracionales, estos deberes tienen que ser deberes indirectos o deberes que tienen una relación indirecta con los deberes directos que sí tenemos hacia los seres racionales, sean estos otros seres humanos o nosotros mismos.

El argumento central de Kant se basa en que al ser crueles con los animales, los humanos ahogamos los sentimientos humanos que mayor respeto merecen, poniendo en peligro la forma correcta de tratar al resto de agentes morales y a nosotros mismos. Debemos ser bondadosos con los animales porque aquél que es cruel con ellos se convierte también en cruel al tratar con los humanos y al contrario, al tratar de forma bondadosa a los animales, desarrollamos sentimientos bondadosos hacia la humanidad en su conjunto. Esto significa que el fundamento de las obligaciones que tenemos hacia los animales, como la de no causarles dolor innecesario, se encuentra exclusivamente en los intereses humanos (debido a que, según Kant, sería desventajoso para nosotros fomentar la crueldad hacia los animales).

3.1.1.5. Críticas a la concepción kantiana de nuestras obligaciones hacia los animales

Mi tesis, compartida por algunos de los principales escritores de ética animal (Regan 1983, 174-85; Singer 1990, 250; DeGrazia 1996, 41-3; Nussbaum 2001^a, 1527; 2004^b, 300; 2006, 325-6; 2011^b, 238; De Lora 2003, 124-5), es que la teoría kantiana sobre nuestros deberes morales hacia los animales es problemática e incorrecta.

Si los argumentos presentados en el apartado dedicado a la justificación independiente de la igual consideración moral directa de los animales son correctos, lo primero que podríamos objetar a Kant es que al condenar la crueldad hacia los animales lo decisivo es el hecho de que alguien cause un daño innecesario al animal mismo, no las posibles consecuencias negativas que de ello supuestamente se derivarían para otros individuos (sean animales o humanos)¹¹⁷. El hecho mismo de causar un daño

¹¹⁶ Kain (2010, 226-7) señala que lo que Kant enfatiza es que el maltrato de los animales expresa unos sentimientos y un carácter moral imperfecto, no que el maltrato animal posea indirectamente consecuencias negativas para las relaciones de los agentes morales con ellos mismos o con el resto de agentes morales. Lo importante para Kant sería entonces el carácter y no las consecuencias, lo cual parece razonable y compatible con el marco teórico general kantiano que parte de la buena voluntad como lo único absolutamente bueno. Si esto es correcto, es posible que la mayoría de autores de ética animal hayan malinterpretado los argumentos kantianos sobre nuestros deberes morales hacia los animales.

¹¹⁷ No deja de ser extraño el argumento kantiano a favor de los deberes indirectos hacia los animales, ya que puede ser incompatible con su propia teoría sobre la moralidad, principalmente debido al rechazo explícito que muestra a la hora de tener en cuenta en la deliberación moral las posibles consecuencias de las acciones.

innecesario a un ser sintiente sería moralmente condenable, con independencia de si dicho acto tuviera o no después consecuencias negativas para otros seres.

Lo segundo que podríamos recriminar al filósofo de Königsberg es que aunque intuitivamente estemos seguros de que la crueldad gratuita hacia los animales es moralmente inaceptable (y él mismo está seguro de ello), no está claro que la crueldad hacia los animales tenga consecuencias perniciosas para los humanos¹¹⁸. Kant presenta un argumento de la pendiente resbaladiza a la hora de justificar que tenemos deberes morales indirectos hacia los animales. Los argumentos de la pendiente resbaladiza se basan en defender que si uno acepta la proposición P_1 , entonces, deberá aceptar también la proposición P_2 , y aceptar la proposición P_2 implica a su vez necesariamente que debe aceptarse la proposición P_3 , etc., así hasta llegar a una proposición Z que resulta manifiestamente inmoral y, por tanto, moralmente inaceptable (Lau 2011, 182). De este modo, los argumentos de la pendiente resbaladiza sostienen que una práctica es inmoral no tanto por la propia naturaleza de la práctica en sí, sino por las consecuencias negativas que de dicha práctica se derivarían necesariamente (o, al menos, muy probablemente). En este sentido, un acto de crueldad gratuita hacia los animales que no implicara consecuencias negativas discernibles a medio-largo plazo para las relaciones inter-humanas no sería propiamente condenable dentro de la teoría moral kantiana.

En sí mismos, los argumentos de la pendiente resbaladiza no son incorrectos. Solamente son controvertidos cuando tenemos buenas razones para cuestionar las conexiones que los argumentos establecen entre las distintas proposiciones intermedias. Dicho de otro modo, los argumentos de la pendiente resbaladiza son cuestionables cuando no está claro que por aceptar la proposición P_1 se llegue necesariamente, o al menos probablemente, a la proposición inmoral Z . En el caso del argumento kantiano, éste es cuestionable porque no está claro que la crueldad hacia los animales conlleve necesariamente, o al menos probablemente, crueldad también hacia los humanos¹¹⁹. Como señala Nussbaum, “[...] Kant basa todo su argumento favorable al trato amable hacia los animales sobre una serie de frágiles pretensiones empíricas de carácter psicológico” (Nussbaum 2006, 326)¹²⁰. De hecho, ¿no es posible que en realidad

¹¹⁸ De hecho, Carruthers niega que el maltrato animal tenga consecuencias negativas para el carácter o las relaciones interpersonales humanas: “Existe un límite preciso entre los seres humanos y el resto de los animales [...] afirmar que los animales deberían quedar excluidos del ámbito de los intereses morales directos no supone la misma amenaza real al bienestar de los agentes racionales” (Carruthers 1992, 135). Como diferenciamos muy bien cuándo se trata de crueldad hacia los animales y cuándo hacia los humanos, no existe el peligro de que la crueldad hacia los primeros nos vuelva más crueles hacia los segundos. Por lo tanto, el argumento de la pendiente resbaladiza no es aplicable en este caso (véase al respecto también: Nozick 1974, 36).

¹¹⁹ Nozick (1974, 36) señala apropiadamente que el argumento kantiano no resultaría aplicable en un escenario en el que solamente existiera un único ser humano. Así pues, si yo fuera el último ser humano superviviente, ¿podría legítimamente tratar cruelmente a los animales? Según el argumento de Kant sí, porque en ese caso ya no existiría el riesgo de que la crueldad hacia los animales derivara en crueldad hacia otros seres humanos, es decir, no habría pendiente resbaladiza que temer. ¿No es esto cuando menos contraintuitivo?

¹²⁰ Schleifer defiende el argumento kantiano como un buen argumento a favor del vegetarianismo y en contra de la ganadería industrial: “Killing, unless it is done as a merciful act, must involve a deliberate withholding of sympathy from the victim. Done repeatedly, it results in a hardening of the emotions” (Schleifer 1985, 67), aunque a continuación reconoce la debilidad empírica de su argumentación: “Many studies have speculated on the connection between meat eating and inter-human violence, although none has been conclusive” (Ibíd., 68). A este respecto, no deja de ser interesante el siguiente pasaje kantiano (aunque desconozco si lo que Kant sostiene aquí es históricamente cierto o no. Parece razonable concluir que Kant basó su comentario en los escritos de Locke; véase: De Lora 2003, 124): “En Inglaterra no pueden formar parte de los tribunales como uno de los doce miembros del jurado ningún carnicero, ni

sucedan las cosas de forma inversa? Es perfectamente posible que la crueldad hacia los animales conlleve efectos positivos para las relaciones inter-humanas (DeGrazia 1996, 42). Es decir, es posible que quizá el maltratar a los animales haga que el agresor calme su ira y resentimiento y que, por ejemplo, al llegar a casa no trate cruelmente a su mujer y sus hijos porque ya ha descargado sus frustraciones sobre los animales. En cualquier caso, todas estas son cuestiones empíricas. Algunos estudios empíricos sugieren que existen conexiones directas entre el maltrato animal y el maltrato humano (DeViney et al. 1983; Ascione et al. 1997; Ascione 2001), pero ello no implica, como sugiere Kant, que maltratar a los animales conlleve necesariamente o, al menos, vuelva más probable, el maltrato entre humanos. A falta de conclusiones empíricas claras sobre el asunto, en principio, la posibilidad de que maltratar a los animales pueda ser un medio mediante el cual descargar las frustraciones hacia los humanos es igual de plausible que la propuesta del argumento kantiano. Además, incluso en el caso de que tuviéramos pruebas empíricas para afirmar que la crueldad hacia los animales deriva necesaria o probablemente en crueldad hacia los humanos, probablemente existirían casos en los que esa conexión no se estableciera (por ejemplo, en los casos en que, como en el ejemplo del último hombre sobre la tierra propuesto por Nozick, dicha conexión fuera imposible de realizar). Si esto es correcto, debemos concluir que el argumento de la pendiente resbaladiza a favor de los deberes indirectos elaborado por Kant tiene un fundamento débil.

En tercer lugar, las razones que sustentan la afirmación kantiana de que los animales existen únicamente como medios para la consecución de fines humanos son dudosas. En la medida en que Kant piensa que son seres incapaces de albergar deseos y fines conscientes, los animales son en su teoría cosas (Rachels 2003, 206) y, al ser simplemente cosas, poseen solamente valor relativo¹²¹. Las cosas tienen valor solamente como medios para alcanzar fines y, por tanto, son los fines humanos los que confieren valor a las cosas. Como simples cosas que son, maltrataríamos a los animales (o no los trataríamos de acuerdo con su naturaleza) si los tratáramos de forma en que su valor de medios para la consecución de fines se viera reducido, lo cual ciertamente sucedería si

médicos o cirujanos, por entenderse que están demasiado acostumbrados a la muerte” (Kant 1924, 288-9). Para estudios empíricos sobre las conexiones entre el abuso de los animales y la violencia interpersonal humana véanse: DeViney et al. 1983, donde se defiende que, en hogares donde se dan casos serios de abusos a los animales, existen mayores probabilidades de que se den otros tipos de violencias familiares; Ascione et al. 1997, donde se afirma que el 71% de las mujeres maltratadas por sus parejas declaran que sus maltratadores habían herido, matado o amenazado previamente a sus mascotas; o Ascione 2001, donde se argumenta que los abusos sobre los animales por parte de los niños son uno de los principales indicadores de desordenes de conducta asociados con comportamientos violentos. Estos estudios sugieren que las bases empíricas del argumento kantiano son sólidas y que, efectivamente, aquellos que tratan mal a los animales tratan también mal a los humanos.

¹²¹ Kain (2010, 214-9) muestra que la concepción kantiana de los animales es mucho más rica y compleja de lo que habitualmente han considerado la mayoría de autores de ética animal, aunque reconoce que, a diferencia de lo que sucede en sus apuntes, en los principales escritos publicados por Kant esta concepción rica y compleja de los animales apenas puede vislumbrarse. Así pues, aunque parece que Kant consideraba que los animales poseían percepciones (lo que les separaba de las plantas) y eran capaces de albergar representaciones conscientes, guiar su comportamiento en cierta medida, poseer deseos e intuiciones, aprender, tener sensaciones placenteras y dolorosas, etc., Kant consideraba que estas capacidades se mostraban mucho más desarrolladas en el caso de los humanos, principalmente por la inigualable capacidad humana de razonar y actuar conforme a los dictados de la razón. Lo que parece estar perfectamente claro es que en ningún momento Kant atribuyó a los animales ni la capacidad de obrar moralmente, ni la capacidad de poseer plena racionalidad, capacidades que constituyen los dos pilares de su teoría ética y que, en su filosofía moral, son las condiciones necesarias para merecer igual consideración moral directa.

los tratáramos como fines en sí mismos (Regan 1983, 181-2). No obstante, la asunción de que los animales son simples cosas y, por ello, deben ser tratados exclusivamente como medios para la obtención de fines es francamente cuestionable

The assumption that animals are things is false at best [...] it is reasonable to view animals as having a welfare that is not logically tied to their use by humans to promote human ends. Moreover, while it is admittedly true that animals lack the kind of autonomy required for moral agency, it is false that they lack autonomy in any sense. For animals not only have preferences, they can also act, on their own, to satisfy these preferences. To view them, as Kant does, as –like art supplies– *things*, and thus as having, as art supplies have, value only relative to human desires and purposes, is radically to distort what animals are (Ibid., 182).

Si ponemos en duda la asunción kantiana de que los animales son equiparables a las cosas, y tenemos buenas razones para ello, su idea de que los animales existen únicamente como medios para la consecución de fines humanos queda en entredicho. La teoría moral kantiana queda en entredicho porque Kant no concibió correctamente la naturaleza de muchos animales. De hecho, no deja de ser extraño que, por un lado, Kant afirmara que existen analogías importantes entre los animales y los humanos que fundan nuestros deberes indirectos hacia los animales y, por otro, Kant sostuviera que humanos y animales son entes absolutamente distintos porque mientras que los primeros son entes autónomos dotados de dignidad, los segundos son simplemente cosas. Si la crueldad hacia los animales puede derivar en el trato cruel entre los humanos es porque existen similitudes importantes entre ambos conjuntos de seres, pero si se reconoce que existen similitudes importantes entre ambos conjuntos de seres, parece extraño postular a continuación que ambos tipos de seres son tan diferentes entre sí que unos deben ser considerados fines en sí mismos y los otros simplemente cosas. La teoría moral kantiana presenta en este punto una tensión difícilmente resoluble.

Una de las líneas de argumentación principales que utilizan tanto las teorías de los deberes directos como las teorías de los derechos de los animales a su favor consiste en extender la categoría de “persona” a algunos animales¹²². El concepto de persona, en el sentido técnico en el que se utiliza en el contexto de la ética contemporánea, tiene su

¹²² Véanse, por ejemplo: Midgley 1985; Singer 1993, 67-105; Riechmann 2003, 357-85. El concepto de “persona” (y de “personalidad jurídica”) juega un papel importante en las declaraciones de derechos y en los sistemas jurídicos actuales, por lo que algunos autores de ética animal consideran que la extensión del concepto de “persona” a los animales sería un instrumento útil para que los animales quedaran protegidos jurídicamente (véase: Riechmann 2003, 416). Para una crítica a la idea de que extender el concepto de persona a los animales es un instrumento jurídico indispensable para garantizar su respeto y sus derechos puede consultarse: Muñoz Machado 1999, 100-15. En cualquier caso, la mejor y más convincente crítica general sobre la relevancia moral del concepto de persona que conozco la ha presentado DeGrazia: “[...] *I do not believe that there is a conception of personhood that is clear, nonarbitrary, and morally useful in any context in which who counts as person is disputable. That is partly related to the fact that most or all candidate criteria for personhood—such as rationality, self-awareness, and moral agency—come in degrees. Any definition that tries to employ such criteria, while acknowledging that they come in degrees (and that animals sometimes have more than certain humans do), will have to stipulate arbitrary cut-off points in order to be clear, or will have to allow that personhood itself comes in degrees in order not to be arbitrary. If personhood itself is held to come in degrees, it is doubtful that the concept will be morally useful. Why not just appeal to particular criteria for particular purposes, for example, to autonomy in discussions of respect for autonomy? Moreover, if there are several criteria for personhood, then claims of the form ‘A is more of a person than B’ will be ‘averagings-out’ or summaries of several comparisons and, in close cases, very contentious [...]. An extreme case of a unicriterial view is the popular belief that all and only humans are persons. If this claim is accepted, then the concept of personhood may be redundant and will definitely prove useless in honest efforts to explore the moral status of nonhuman animals [...]. In animal ethics and perhaps generally, there is nothing you can do with the concept of personhood that you cannot do better with clearer concepts*” (DeGrazia 1996, 210).

origen principalmente en los escritos morales de Kant. Kant presenta a las personas como agentes racionales y autónomos, capaces de tomar decisiones morales y, por ello, poseedoras de dignidad. Como esta definición alude exclusivamente a la capacidad de ser racional y autónomo, implica que todos los humanos no son personas. El concepto de persona y el de ser humano no son coextensivos; la personalidad no se adscribe ni a todos los humanos ni solamente a ellos. Cualquier tipo de ser que sea racional y autónomo poseerá dignidad y merecerá igual consideración moral directa, es decir, deberá ser considerado como un fin en sí mismo, no solamente como un medio. Lo que debe reprochársele a Kant es el haber establecido una distinción absoluta entre las personas y los seres que no lo son, sin haber atendido a las dificultades que presentan los casos intermedios como los de muchos animales y humanos marginales (Midgley 1985, 56-7).

Si la inteligencia, la racionalidad y la autonomía moral son decisivas, como pretendía Kant, a la hora de establecer hacia qué seres poseemos deberes morales directos, entonces, el problema reside en el lugar en el que establecemos la línea que divide a las personas de las no personas, ya que la inteligencia, la racionalidad y la autonomía moral son graduales, es decir, son propiedades que admiten diversos grados¹²³. Algunos animales, como los delfines y los chimpancés por ejemplo¹²⁴, han demostrado ser bastante más inteligentes de lo que jamás habríamos pensado, aunque cómo de inteligentes son no está nada claro todavía¹²⁵. La conclusión principal que debemos extraer de todo esto es que resulta imprescindible abandonar el punto de vista kantiano basado en categorías dicotómicas opuestas como las de cosa y persona. Es probable que muchos animales no sean ni lo uno ni lo otro¹²⁶, por lo que está claro que la antítesis kantiana entre personas y cosas no es aplicable al conjunto de los animales.

¹²³ Si se considera que la inteligencia, la racionalidad y la autonomía moral son propiedades absolutas o categóricas, es decir, propiedades que se poseen o no y que no admiten ningún tipo de gradación, entonces, si se deseara incluir en el conjunto de los seres inteligentes a, por ejemplo, los bebés humanos, debería argumentarse por qué la inclusión de esos seres está justificada mientras que la inclusión de ciertos animales no lo está. En este punto, los defensores radicales de una ética antropocentrista deben enfrentarse al siguiente dilema: por un lado, si se establecen criterios categóricos fuertes a la hora de determinar quién merece igual consideración moral directa y quién no, estos criterios excluirán a muchos humanos; por otro, si se establecen criterios débiles que admiten diferentes grados, estos criterios posibilitarán la inclusión de ciertos animales dentro del conjunto de seres que merecen igual consideración moral directa.

¹²⁴ Al respecto pueden consultarse: MacIntyre 1999, 25-70; Riechmann 2003, 77-96; De Waal 2006.

¹²⁵ Quizá sea imposible aclarar esto, principalmente debido a las diferencias no solo graduales sino cualitativas que podría haber entre la inteligencia adecuada para cada tipo de especie animal con modos de vida absolutamente diferentes. Por otra parte, una de las principales intérpretes contemporáneas de la teoría moral kantiana defiende que no deben confundirse la racionalidad y la inteligencia (Korsgaard 2006, 85-7), ya que Kant no pensaba que fueran equivalentes. Kant pensaba que los humanos somos los únicos seres racionales pero no los únicos inteligentes. Kant creía que los humanos hemos desarrollado una forma especial de auto-conciencia que nos permite percibir y pensar sobre los fundamentos de nuestras creencias y acciones en cuanto fundamentos. De este modo, los humanos, a diferencia del resto de animales, somos conscientes de los principios sobre los cuales tendemos a actuar y, al ser conscientes de ellos, tenemos la capacidad de preguntarnos si debemos actuar de la forma en que nuestros instintos nos inclinan a actuar. Esta es, de acuerdo con Kant, la principal característica de la racionalidad y la principal diferencia entre nosotros y los animales. Kant acepta que los animales son capaces de inhibir sus respuestas instintivas si experimentan una respuesta instintiva contraria más fuerte pero esto no los convierte en agentes racionales. Un animal racional es aquél que es capaz de inhibir sus respuestas instintivas completamente en función de juicios normativos, lo cual solamente está al alcance de los humanos.

¹²⁶ Riechmann (2003, 365-71) utiliza la interesante categoría de “cuasi-personas” para referirse a algunos animales.

La estrecha dicotomía kantiana a la hora de clasificar a los tipos de seres le lleva erróneamente a la conclusión de que, dado que no son tan inteligentes, racionales y moralmente autónomos como las personas, los animales son simplemente cosas, lo cual es manifiestamente incorrecto.

En cuarto lugar, es fundamental señalar que los argumentos kantianos no demuestran que las obligaciones directas de los agentes morales deban limitarse necesariamente solo hacia el resto de agentes morales. En la teoría moral de Kant, las personas son fines en sí mismas porque son seres racionales. Como son los únicos seres racionales, los humanos son los únicos seres que pueden obrar bajo los mandatos de un imperativo categórico que se deriva de la razón, lo cual, según Kant, necesariamente implica el valor absoluto de las personas y su existencia como fines en sí mismas. Sin embargo, De Lora (2003, 121-2) señala acertadamente que la conclusión del argumento kantiano no se sigue de las premisas. Las condiciones de posibilidad de la existencia de la moralidad no implican necesariamente que los deberes morales directos deban restringirse al propio conjunto de seres moralmente autónomos. Puede ser razonable suponer que si no existieran seres autónomos no habría moralidad posible, pero ello no implica que los deberes morales directos de los seres autónomos deban dirigirse necesariamente hacia los otros seres autónomos exclusivamente. Los seres moralmente autónomos pueden valorar y conceder importancia moral directa a otras cosas aparte de la racionalidad y la autonomía. Los agentes morales son seres que, dado que poseen ciertas capacidades (racionalidad, autonomía, etc.) que otros seres no poseen, son capaces de obrar libre y moralmente, pero de aquí no se sigue necesariamente que los objetos por los que estos agentes morales se preocupan queden necesariamente restringidos a las relaciones entre agentes morales racionales. Las condiciones de posibilidad de la existencia de la moralidad y los objetos por los que se preocupa directamente la moralidad son cuestiones lógicamente distintas.

Finalmente, en quinto lugar, la objeción decisiva en contra de la teoría kantiana consiste en que no es capaz de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies. Es obvio que la categoría de “persona”, tal y como Kant la concibe, no es coextensiva con la categoría de “ser humano”¹²⁷. Hay humanos marginales, como los bebés o los enfermos graves de Alzheimer, que no son personas en el sentido kantiano. Ni son seres inteligentes, ni racionales ni, tampoco, moralmente autónomos. Por tanto, si el hecho de ser persona es una condición necesaria para merecer consideración moral directa y, por tanto, que los agentes morales tengamos deberes morales directos hacia ellos, existirá un subconjunto de humanos que, al no ser personas, no merecerán consideración moral directa y, entonces, los agentes morales no tendríamos deberes morales directos hacia ellos. Esto no implicaría que no tuviéramos

¹²⁷ Kain (2010, 219-20) sostiene que, a pesar de que Kant reconoció que los humanos marginales carecen de plena racionalidad, consciencia y autonomía moral, aun así, en la teoría moral kantiana se les reconoce plena consideración moral por una cuestión de principios. Primero, porque Kant pensaba que la libertad era una característica esencial de todo ser humano, dado que todo ser humano, posea efectivamente o no el tipo de libertad que Kant tenía en mente, muestra una predisposición hacia la libertad. Segundo, porque Kant consideraba que todo ser humano es la encarnación de un alma racional. Teniendo esto en cuenta, Kain concluye que la teoría moral kantiana no presenta problema alguno para adscribir consideración moral completa a los humanos marginales. Si la interpretación de Kain es correcta, la teoría kantiana se basaría en presupuestos metafísicos más que cuestionables (¿es la libertad una característica esencial de todo ser humano? ¿realmente poseemos un alma racional?) a la hora de conceder plena consideración moral a los humanos marginales. Tal y como Kain la interpreta, la concepción kantiana de la consideración moral plena de todos los humanos se reduce a una defensa basada en atributos metafísicos cuya posesión no puede ser comprobada.

deberes morales hacia ellos, pero sí implicaría que dichos deberes serían, a la fuerza, indirectos. Una concepción sobre la consideración moral de este tipo implica rechazar el principio de igualdad, según el cual todos los humanos merecemos la misma consideración moral. Así pues, la propuesta de Kant se enfrenta al siguiente dilema planteado por el argumento de la superposición de especies. O bien se rechaza el principio de igualdad y se defiende que algunos humanos merecen mayor consideración moral que otros, o bien se rechaza que unos humanos merezcan mayor consideración moral que otros, rechazando a su vez que la inteligencia, la racionalidad y la autonomía moral sean condiciones necesarias para merecer igual consideración moral directa (aunque, obviamente, podrían considerarse condiciones suficientes), lo cual dejaría la puerta abierta a que bebés, enfermos de Alzheimer, etc. merecieran consideración moral directa, pero también a que la merecieran muchos animales. El abandono de la dicotomía kantiana entre personas/cosas sirve para que también los animales, y los pacientes morales en general¹²⁸, sean considerados fines en sí mismos: seres con su propio bienestar que jamás deben ser tratados solamente como instrumentos para la consecución de un fin por parte de los agentes racionales (Riechmann 2003, 108).

3.1.1.6. El enfoque neo-kantiano de Dean y la consideración moral de los animales

Dean (2006, 175-96) ha defendido un enfoque neo-kantiano por medio del cual pretende justificar que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales¹²⁹. Aunque el propio Dean es consciente de los principales problemas que implica su enfoque, tenemos más motivos de los que él considera para pensar que su teoría podría tener consecuencias moralmente inaceptables.

Dean (Ibíd., 176) sostiene que hay al menos una característica moralmente no arbitraria a la hora de conceder igual consideración moral completa a un individuo: la buena voluntad¹³⁰. Dean entiende la buena voluntad como el compromiso racional,

¹²⁸ Los agentes morales son individuos con la capacidad de obrar moralmente, es decir, con la capacidad de determinar su comportamiento en base a principios morales más o menos imparciales. Obviamente, que tengan la capacidad de obrar en base a principios morales que consideran apropiados no implica que los agentes morales obren siempre (o ni siquiera regularmente) siguiendo esos principios. Los agentes morales somos responsables de nuestros actos y, por tanto, tenemos tanto derechos como obligaciones. Los pacientes morales son individuos que carecen de la capacidad de obrar moralmente pero, aun así, merecen ser moralmente considerados por los agentes morales a la hora de actuar, es decir, a la hora de decidir qué acción es la apropiada los agentes morales tenemos el deber de considerar en qué forma nuestras acciones afectarán a los intereses y/o el bienestar y/o las capacidades de los pacientes morales. Los pacientes morales no son responsables de sus actos y, por tanto, pueden tener derechos pero no obligaciones. Sobre la distinción entre agentes y pacientes morales, véase: Regan 1983, 151-6.

¹²⁹ Las ideas que presento sobre el texto de Dean deben tomarse con cautela. El texto es solamente un capítulo dentro de un estudio mucho más amplio sobre el valor de la humanidad en la teoría moral kantiana y, por tanto, es posible que en otras partes del libro que no estén dedicadas al problema de la consideración moral de los animales Dean ofrezca recursos teóricos y argumentos que podrían minar la validez de algunas de las críticas que planteo.

¹³⁰ Dean (2006, 193) piensa que todo intento de fundar la igual consideración moral completa en una característica particular de los individuos implica necesariamente la exclusión de ciertos humanos del conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Probablemente esté en lo cierto, dado que incluso un criterio ampliamente inclusivo como la capacidad de sentir placer y/o dolor excluye a ciertos humanos (por ejemplo, algunos humanos en coma profundo). Sin embargo, esto no implica que cualquier criterio sea igualmente válido. En principio, siguiendo el espíritu del principio de igualdad, tenemos buenas razones para preferir un criterio más amplio a uno más restrictivo que deje fuera del conjunto de seres que merecen consideración moral directa a un número mayor de humanos marginales. Dean, sin embargo, argumenta a favor de un criterio muy restrictivo como la posesión de buena voluntad.

firme y natural que poseen todos aquellos seres comprometidos con la moralidad. De este modo, Dean sostiene que la posesión de buena voluntad es una condición necesaria, suficiente y no arbitraria para merecer igual consideración moral directa: aquellos seres que poseen buena voluntad merecen mayor consideración moral que aquellos que no la tienen. Aunque trata de evitar conclusiones precipitadas, Dean sostiene que, dado que los animales no son capaces de mostrar un compromiso racional, firme y natural con la moralidad y la buena voluntad, es razonable concluir que, al menos en principio, la mayoría de humanos merecemos mayor consideración moral que la que merecen los animales. La buena voluntad no es una propiedad arbitraria a la hora de conceder igual consideración moral completa a los individuos porque esa capacidad juega un papel central dentro de la concepción constructivista de los deberes morales que Dean (Ídem.) defiende. No obstante, esto no implica que una concepción constructivista de los deberes morales como la que él defiende sea necesariamente incapaz de reconocer que tenemos deberes morales directos hacia los animales. El constructivismo moral que Dean tiene en mente se funda en la tercera formulación del imperativo categórico kantiano: la formulación del reino de los fines.

Por el simple hecho de participar en un debate moral, hay al menos tres presuposiciones o principios que todo el mundo debe necesariamente adoptar, y estas presuposiciones o principios fundan el valor especial que tiene la capacidad de comprometerse moralmente (Ibíd., 180): (1) Existen razones morales para actuar; (2) Los agentes que participan en el debate tienen la capacidad de obrar en función de razones morales; y (3) Las razones morales tienen prioridad sobre, y más valor que, el resto de razones para la acción, es decir, obrar en función de razones morales tiene preferencia, o es más valioso, que obrar por cualesquiera otras razones o mecanismos biológicos, psicológicos, etc. En los debates sobre la consideración moral de cualquier clase de individuos, deben tenerse en cuenta estas tres presuposiciones básicas. En este sentido, Dean no se engaña y acepta abiertamente que su postura excluye, al menos en principio, a muchos humanos del conjunto de seres que merecen igual consideración moral completa. Si reconocemos que las acciones morales tienen un valor superior al resto de acciones, tenemos buenas razones para pensar que, al menos en principio, aquellos seres capaces de mostrar un compromiso fuerte con las acciones morales tienen ellos mismos a su vez mayor valor que los seres que únicamente actúan en función de sus inclinaciones (Ibíd., 182-3). Por estas razones resulta mucho más fácil acordar la relevancia moral de la buena voluntad que la de cualquier otro criterio, incluida la capacidad de sentir placer y/o dolor¹³¹.

A pesar de que existe una diferencia importante entre el valor y la consideración moral de los seres que poseen buena voluntad y aquellos que carecen de ella, Dean (Ibíd., 184) sostiene que esto no implica que sea moralmente aceptable maltratar a los animales, no solamente por las consecuencias negativas que de dicho maltrato se pudieran derivar para los humanos, sino por la propia naturaleza de los animales. Con el fin de defender esta tesis, Dean distingue dos niveles en el discurso moral: (1) El nivel del discurso moral cotidiano u ordinario; y (2) El nivel del discurso moral teórico o filosófico. Dean afirma que, mientras que en el nivel del discurso moral cotidiano es perfectamente razonable sostener que es inmoral maltratar a aquellos seres que carecen

¹³¹ “If the question is where to draw a line between beings who always deserve full moral consideration and those who do not, then it is natural to draw a line along a boundary of value that everyone agrees upon. And the only value agreed upon by all participants in a moral debate is that acting from duty, and the commitment to so act, have a special value. To claim instead that all sentient beings have the same moral status is less justified” (Dean 2006, 183).

de buena voluntad, en el nivel del discurso moral teórico es correcto sostener que aquellos seres que poseen buena voluntad merecen mayor consideración moral que los seres que carecen de ella.

El problema con el planteamiento de Dean es que, dado el énfasis que pone en la agencia moral y el compromiso con la moralidad, excluye a todos los seres que carecen de agencia o compromiso moral del conjunto de seres que deben ser tratados como fines en sí mismos y cuyos intereses deben ser tenidos en cuenta. Esto es incompatible con el principio de igualdad. ¿Por qué deberían los miembros del reino de los fines acordar reglas morales que protegieran del maltrato a seres que no fueran agentes morales o carecieran de compromiso con la moralidad? Dean (Ibíd., 187-8) ofrece tres razones para proteger del maltrato a aquellos seres que no son agentes morales o que carecen de un compromiso claro con la moralidad: (1) El hecho de que los agentes morales pertenecientes al reino de los fines tienen interés y se preocupan por el bienestar de todos los seres con capacidad de sentir placer y/o dolor; (2) El hecho de que es posible que maltratar a seres con capacidad de sentir pueda tener consecuencias negativas para el bienestar de aquellos seres comprometidos con la moralidad; y (3) El principio según el cual la imparcialidad exige que capacidades de sentir similares deban ser moralmente consideradas de forma similar¹³². Partiendo de estas tres razones, Dean concluye que, a menos que sea estrictamente necesario, resulta moralmente inaceptable maltratar a seres con capacidad de sentir placer y/o dolor. En general, los miembros del reino de los fines reconocerán que tienen deberes morales directos moderados hacia los animales, pero no reconocerán, por ejemplo, que tengan deberes morales extremos que les prohíban matar a un animal si al hacerlo satisfacen algún fin que consideran lo suficientemente importante (Ibíd., 189).

Dean (Ibíd., 190) defiende que, partiendo de su enfoque teórico, es posible reconocer que los deberes morales moderados que tenemos hacia los animales se fundan, no en las supuestas consecuencias negativas que el maltrato animal tendría para las relaciones entre los agentes morales, sino en el daño mismo que las acciones de los agentes causarían a los propios animales. En este sentido, Dean rechaza la interpretación kantiana tradicional sobre los deberes hacia los animales. Lo decisivo no es el daño que indirectamente conlleva el maltrato animal para los humanos, sino las consecuencias negativas que ese daño ocasiona al propio animal. Sin embargo, el esfuerzo de Dean es cuestionable. De las tres razones que ofrece para proteger del maltrato a aquellos seres que no son agentes morales o que carecen de un compromiso claro con la moralidad, solamente puede derivarse esta conclusión del tercer conjunto de razones. Efectivamente, ni del hecho de que los agentes morales pertenecientes al reino de los fines tengan interés y se preocupen por el bienestar de los seres con capacidad de sentir placer y/o dolor, ni del hecho de que es posible que maltratar a seres con capacidad de sentir pueda tener consecuencias negativas para el bienestar de aquellos seres comprometidos con la moralidad puede concluirse que lo moralmente importante es el daño causado al animal mismo. En el primer caso, si los agentes morales no se

¹³² “Given human psychology, each (human) member of the union would think of her own pain and other members’ pain as a bad thing, something to be avoided. And they would be able to imagine the situation of other sentient beings who were in pain, to empathize enough to see a general similarity between the experiences of sentient beings in pain. Given this, and the fact that the members of the union are not entirely self-regarding, it would be peculiar if they did not regard the pain of sentient beings as something to be avoided, even if the beings lack a commitment to morality. It seems almost irrational to be aware in this way of the extreme similarity between different beings’ pain and not regard the pains in a similar way” (Dean 2006, 188).

preocuparan por el bienestar de los seres con capacidad de sentir, éstos no merecerían consideración moral alguna. En el segundo, si el maltrato de los seres con capacidad de sentir no derivara en consecuencias negativas para el bienestar de los agentes morales, éstos no tendrían razones para considerar moralmente inaceptable el maltrato animal. Es posible que del principio según el cual la imparcialidad exige que capacidades de sentir similares deban ser moralmente consideradas de forma similar pueda concluirse que el fundamento de nuestras obligaciones hacia los animales se basa en el daño causado al propio animal, pero para llegar a esta conclusión deben añadirse argumentos independientes que Dean no proporciona. Por ejemplo, sería necesario estudiar las condiciones de fuerza o validez de los argumentos por analogía y combinar este estudio conceptual con estudios empíricos que mostraran que los niveles de sufrimiento/estrés de humanos y animales son similares. Si se concluyera que el sufrimiento humano y animal son muy diferentes, el argumento de Dean quedaría en suspenso.

La conclusión final que extrae Dean (Ibíd., 190) es difícil de compatibilizar con su tesis según la cual la inmoralidad de maltratar a los animales se funda principalmente en el daño causado a los propios animales. Mientras que su enfoque constructivista kantiano implica necesariamente que los agentes morales acordarían normas que establecieran que los miembros del reino de los fines deberían ser tratados siempre como fines en sí mismos, éstos no tendrían necesariamente por qué acordar el mismo principio en el caso de los animales, especialmente porque las cuestiones relativas a la consideración moral de los animales dependen de factores contingentes en relación con los agentes morales (la capacidad de sufrir de los animales y su similitud con el sufrimiento humano, la empatía de los agentes morales, las consecuencias del maltrato animal para los agentes morales, etc.). Si las cuestiones relativas a la consideración moral de los animales dependen de factores contingentes como los mencionados, esto implica que el sufrimiento animal solamente tiene una importancia indirecta en el enfoque constructivista de Dean. La conclusión, reconocida por el propio Dean, consiste en que los seres con buena voluntad merecen mayor consideración moral que los seres que carecen de ella. Esto socava directamente el principio de igualdad y hace que su propuesta sea inaceptable.

3.1.1.7. Los problemas del enfoque de Dean

Los principales problemas del enfoque de Dean son claros y hay que agradecer al propio autor la sinceridad con la que los plantea y acepta. Si mostrar un compromiso claro con la moralidad es condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral directa, entonces, no solamente se le niega igual consideración moral directa a todos aquellos seres que, como los animales, carecen de racionalidad y agencia moral, sino que también se niega igual consideración moral directa a aquellos seres que, a pesar de poseer cierto nivel de racionalidad y agencia moral, carecen de un compromiso claro con la moralidad. Partiendo del enfoque de Dean, tanto los animales, como los humanos marginales y, también, los humanos que obren exclusivamente por razones egoístas o que carezcan de buena voluntad merecen menor consideración moral que la que merecen los humanos con buena voluntad. En su teoría los humanos moralmente virtuosos merecen mayor consideración moral que la que merecen los animales, los humanos marginales e, incluso, los humanos moralmente no virtuosos. No es la capacidad de poseer buena voluntad la condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral completa, sino que lo es la posesión efectiva de esa propiedad. Así pues, un agente moral con capacidad de poseer buena voluntad pero que no demuestre un compromiso racional, firme y natural con la moralidad no merecerá

igual consideración moral completa. Esta idea, nuevamente, socava el principio de igualdad.

La tesis de que la consideración moral de un individuo varía en función de sus actos y motivaciones morales es inquietante. Considerar que aquellos humanos que no muestran un compromiso racional, firme y natural con la moralidad merecen menor consideración moral es inaceptable. Dean (Ibíd., 193-4) ofrece tres razones como respuesta al problema: (1) La mayoría de humanos mostramos una tendencia clara a obrar de acuerdo con aquello que consideramos moralmente correcto y, por tanto, mostramos un compromiso manifiesto con la moralidad (lo que se exige no es la excelencia moral sino, simplemente, el compromiso de obrar de acuerdo con lo que se considera moralmente obligatorio); (2) Los miembros del reino de los fines tendrían buenas razones para considerar inmoral y prohibir el maltrato de los seres que carecen de buena voluntad; y (3) Los humanos no estamos psicológicamente preparados para maltratar a aquellos humanos que carecen de buena voluntad y, al mismo tiempo, tratar correctamente a los humanos con buena voluntad. Tengo mis dudas sobre estas razones.

Por una parte, la afirmación empírica según la cual la mayoría de humanos mostramos una tendencia clara a obrar de acuerdo con aquello que consideramos moralmente correcto es cuestionable pero, aunque esta tesis empírica fuera correcta, esta respuesta debería afrontar todavía problemas importantes. Si lo que se exige no es la excelencia moral sino, simplemente, el compromiso de obrar de acuerdo con lo que cada uno considera moralmente obligatorio, entonces, no está claro cómo puede decidirse objetivamente quién obra en base a criterios morales y quién no. Dean (Ibíd., 191) excluye del conjunto de normas morales aquellas normas basadas en motivaciones egoístas, auto-interesadas o fundadas en prejuicios. Esto presupone ya una concepción de qué reglas son moralmente válidas y cuáles no. Cualquier teoría moral que rechace los compromisos previos adoptados por Dean resultará no ser una teoría moral. Por ejemplo, alguien que adoptara un enfoque egoísta en ética y pensara que el deber moral de los individuos consiste exclusivamente (o, al menos, principalmente) en perseguir y maximizar sus propios intereses no se comportaría moralmente según Dean. Esto es, cuando menos, cuestionable. No creo que el hecho de que alguien se comporte o no moralmente dependa de la teoría o principios éticos que adopte. Si lo que la teoría de Dean exige es la excelencia moral que implica su concepción constructivista del reino de los fines y las obligaciones subsecuentes, entonces, está claro que la mayoría de humanos no muestran una tendencia clara a obrar de acuerdo con estos principios. Si lo que la teoría de Dean exige es simplemente el compromiso de obrar de acuerdo con lo que cada uno considera moralmente obligatorio, entonces, es posible que la mayoría de la gente actúe de esta manera pero, en ese caso, no estaría claro cómo podríamos decidir qué comportamientos son morales y cuáles no sin apelar a una teoría moral determinada. Además, en este último caso, no estaría tampoco claro que la apelación de Dean a la buena voluntad fuera compatible con el comportamiento moral de la mayoría de los individuos; después de todo, podríamos decir que un seguidor del egoísmo ético obra moralmente aunque carezca de buena voluntad.

Por otra parte, la afirmación según la cual los miembros del reino de los fines tendrían buenas razones para considerar inmoral y prohibir el maltrato de los seres que carecen de buena voluntad suscita también algunos problemas. Dean (Ibíd., 194) afirma que, dado que deben tenerse en cuenta consideraciones morales distintas, las razones para considerar inmoral y prohibir el maltrato de los humanos que carezcan de buena voluntad no se limitan a las razones y el conjunto de normas que regulan el trato con los

animales. La diferencia principal entre un caso y otro es epistemológica. Mientras que en el caso de los animales podemos estar completamente seguros de que éstos carecen de los recursos conceptuales necesarios para comprender y obrar en base a principios morales, en el caso de los humanos no podemos saber con seguridad si carecen de esos recursos y, por tanto, no podemos saber con seguridad si pueden o no comprometerse moralmente. Dada esta incertidumbre, Dean piensa que los agentes racionales hipotéticos acordarían deliberativamente una regla que especificara que todos (o, al menos, la mayoría) de humanos deben ser tratados como fines en sí mismos. Los fundamentos epistemológicos de esta tesis, sin embargo, son cuestionables. Está bastante claro que hay casos en los que sabemos con seguridad si determinados seres humanos poseen o no los recursos conceptuales necesarios para comprender y obrar en base a principios morales. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de muchos humanos marginales: bebés, enfermos graves de Alzheimer, personas en coma profundo, etc. La respuesta de Dean debe enfrentarse a las objeciones del argumento de la superposición de especies: o bien se rechaza que estos humanos marginales deban ser tratados como fines en sí mismos, o bien se acepta que sean tratados como fines en sí mismos pero, entonces, debería aceptarse que algunos animales también deberían serlo¹³³.

Finalmente, la tercera razón que ofrece Dean sostiene que los humanos no estamos psicológicamente preparados para maltratar a aquellos humanos que carecen de buena voluntad y, al mismo tiempo, tratar correctamente a los humanos con buena voluntad. Puede que esto sea cierto o puede que no lo sea. En cualquier caso, esta es una tesis empírica a favor de la cual Dean no ofrece dato o estudio alguno y, por tanto, tenemos razones para, como mínimo, considerarla una cuestión abierta. Por otra parte, si los humanos estuviéramos psicológicamente preparados para maltratar a aquellos humanos que carecen de buena voluntad porque ello no afectaría a nuestras relaciones con aquellos que sí la poseen, ¿estaría justificado el maltrato? Si lo que nos preocupa es el daño causado a esos individuos y no las consecuencias que dicho daño pudiera tener para los agentes con buena voluntad, claramente resultaría injustificable. Sin embargo, el énfasis que Dean pone en una característica psicológica contingente sugiere que, desde su punto de vista, si el maltrato de los seres sin buena voluntad no repercutiera negativamente en las relaciones entre los seres con buena voluntad, dicho maltrato resultaría moralmente irrelevante.

¹³³ Dean (2006, 194-5) ofrece al menos dos razones por las cuales los niños pequeños merecerían mayor consideración moral que los animales: (1) Los niños pequeños formarán parte de la sociedad en el futuro y, por tanto, como es razonable suponer que los agentes racionales hipotéticos tendrán interés en promover la estabilidad y el bienestar de la sociedad en conjunto, concederán igual consideración moral completa a los niños pequeños con el fin de asegurar la estabilidad y el bienestar social; y (2) Los niños pequeños tienen el potencial de convertirse en seres fuertemente comprometidos con la moralidad, por lo que es razonable suponer que los agentes morales del reino de los fines acordarán proteger concediendo plena consideración moral a los seres con esta capacidad potencial. La segunda razón adolece de los problemas que presentan los argumentos fundados en la potencialidad presentados en la sección 2.8., además de que excluye a los niños pequeños que no tienen el potencial de convertirse en seres fuertemente comprometidos con la moralidad. La apelación a la estabilidad y el bienestar social que plantea la primera razón es más interesante aunque, nuevamente, la estabilidad y el bienestar social son cuestiones empíricas y, por tanto, sería posible que el hecho de no conceder plena consideración moral a los niños pequeños no ocasionara ningún tipo de perjuicio ni al bienestar social ni a la estabilidad. Así y todo, esta línea de argumentación merece una atención detallada porque puede que sea un buen camino mediante el cual intentar establecer de forma no arbitraria que los niños pequeños merecen mayor consideración moral que los animales. Aun así, dado que Dean no especifica qué significa “formar parte de la sociedad”, no está claro que los niños pequeños y otros muchos humanos marginales formen parte de la sociedad y, al mismo tiempo, ningún animal lo haga.

Como recurso final para justificar la diferente consideración moral que merecen los humanos que carecen de buena voluntad y los animales, Dean (Ibíd., 194-5) apela nuevamente a la idea de los dos niveles del discurso moral. Mientras que en el nivel del discurso moral ordinario estaría plenamente justificado considerar que todos los seres humanos merecen igual consideración moral completa, en el nivel del discurso moral filosófico estaría justificado defender que los humanos que poseen buena voluntad merecen mayor consideración moral que la que merecen aquellos seres que carecen de un compromiso racional, firme y natural con la moralidad. Confieso mi perplejidad ante esta apelación a dos niveles completamente distintos en el discurso moral. Partiendo del modo en el que Dean realiza su propuesta, parece como si apenas hubiera relación alguna entre ambos niveles. Mientras que en un nivel pueden creerse y argumentarse ciertas cosas, en el otro nivel pueden creerse y argumentarse cosas completamente diferentes. Dean escribe como si las concepciones de un nivel no afectaran en modo alguno a las concepciones del otro nivel. Así, que a nivel teórico se reconozca que no todos los humanos merecemos la misma consideración moral no conllevará aparentemente ninguna clase de consecuencia negativa a nivel ordinario. Esta forma de concebir las relaciones entre teoría filosófica y práctica ordinaria es implausible y desacertada. ¿Cuál es el objetivo principal de una teoría ético-política si no es condicionar el comportamiento de los agentes en el mundo real? ¿Qué importancia tiene teorizar si después, a nivel ordinario, uno puede creer y actuar en base a criterios diferentes de los establecidos por la teoría? Obviamente, esto no implica que haya que seguir los dictados de las teorías en todos los casos particulares. Allí donde la teoría entre en conflicto con las intuiciones morales básicas, deberá estudiarse cuidadosamente si debe modificarse la teoría o si, al contrario, son las intuiciones morales básicas las que deben abandonarse. Lo que resulta inadmisibles es sostener, al modo de Dean, que en un nivel del discurso pueden adoptarse unos principios y normas morales y en otro nivel otros completamente diferentes.

Por todas estas razones, pienso que el enfoque neo-kantiano de Dean falla en su propósito de justificar que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales.

3.1.1.8. Evaluación de la teoría kantiana

Kant sostiene que la posesión de racionalidad y autonomía moral son condiciones necesarias y suficientes para merecer igual consideración moral directa. El principal problema con los criterios de racionalidad y autonomía moral es que no son capaces de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies.

En lo que a la coherencia se refiere, el primer problema importante de la teoría kantiana es que resulta incompatible con el principio de igualdad. Si la posesión de racionalidad y autonomía moral son condiciones necesarias y suficientes para merecer consideración moral directa, entonces, como muchos humanos carecen de racionalidad y autonomía moral, la teoría kantiana no puede defender que todos los humanos merecemos igual consideración moral directa y, por tanto, esta teoría es incompatible con el principio de igualdad. La teoría kantiana excluye a los humanos marginales del grupo de seres que merecen consideración moral máxima. Este problema es tan importante que es suficiente para minar la validez de la teoría kantiana.

El problema del alcance es el segundo problema importante de la teoría kantiana. Como Kant considera que la racionalidad y la autonomía moral son condiciones necesarias y suficientes para merecer consideración moral directa, su teoría no defiende que todos los seres sintientes merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral. Por tanto, la teoría kantiana excluye arbitrariamente a muchos seres sintientes (entre los que se encuentran los animales) del conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Una teoría moral correcta debe establecer que todos los humanos y algunos animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa, pero la teoría kantiana excluye a muchos humanos y a todos los animales de este conjunto. Este problema de alcance es también extremadamente grave.

La teoría kantiana adolece asimismo de algunos problemas de precisión. Al ser eminentemente formal, Kant no identifica principios de deber particulares. El imperativo categórico, en cualquiera de sus tres versiones, es tan formal y carente de contenido que, a la hora de derivar de él reglas normativas, cada cual, con unas mínimas limitaciones, puede derivar las que más le convengan. Aunque es cierto que Kant realiza ciertas afirmaciones prácticas sobre la forma correcta de tratar a los animales, es igual de cierto que estas ideas apenas pueden tomarse como un extremadamente vago punto de partida a la hora de relacionarnos con los animales de forma moralmente correcta¹³⁴.

La teoría kantiana es, a su vez, incompatible con algunas de nuestras intuiciones morales básicas. En especial es incompatible con la intuición moral que da lugar al principio de igualdad: todos los humanos merecemos la misma consideración moral. Si esta intuición es correcta, al aplicar el argumento de la superposición de especies debemos concluir que si, según el principio de igualdad, los humanos marginales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecen el resto de humanos, entonces, los animales merecen también igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos. Además, la mayoría de agentes morales aceptamos intuitivamente que los humanos tenemos ciertas obligaciones morales directas hacia los animales (por ejemplo, la obligación de no ocasionarles sufrimientos innecesarios). Sin embargo, como Kant niega que tengamos deberes directos hacia los animales dado que considera que tenemos solamente deberes indirectos hacia ellos, su teoría resulta incompatible con la intuición de que tenemos ciertos deberes morales directos hacia los animales.

Aunque no en lo que se refiere a la consideración moral que los animales merecen en su teoría, de la teoría moral kantiana pueden decirse muchas cosas buenas. Lo que no puede decirse es que sea una teoría simple. Es cierto que ninguna de las teorías que analizaré lo es, pero en el caso de Kant este problema es más acuciante. Su teoría es enormemente formal y abstracta, por no mencionar que apela a conceptos como el de “dignidad” cuyo significado no está claro en absoluto.

En lo que concierne a la naturaleza de los animales, la teoría moral kantiana no resulta fácilmente compatible con los hallazgos recientes de la etología y la psicología comparada. Kant presupone que los animales no son ni racionales ni moralmente autónomos. Sin embargo, en lo que a la racionalidad se refiere, la etología y los estudios

¹³⁴ En lo que a la precisión de la teoría kantiana se refiere, podría defenderse también paradójicamente el punto de vista contrario: su teoría resulta excesivamente precisa. Dado que implica la adopción de deberes y normas morales extremadamente rígidas e insensibles a las particularidades y matices que presentan los casos específicos, su teoría no nos resulta útil como guía precisa para la acción en la práctica. En cualquier caso, sea por exceso o por defecto, la teoría adolece de problemas de precisión.

sobre cognición animal han revelado que muchos animales tienen la capacidad de utilizar herramientas, descubrir relaciones causales, poseer pensamiento espacial, ponerse en el lugar del otro y tener pensamiento perspectivo, poseen emociones, etc. Dado que no tenemos una definición clara y ampliamente aceptada sobre lo que significa el concepto de “racionalidad”, es por supuesto discutible que estas capacidades puedan igualarse a la racionalidad. Sin embargo, los recientes hallazgos en cognición animal ponen en tela de juicio la concepción empobrecida que sobre las capacidades cognitivas de los animales ha defendido tradicionalmente la filosofía occidental (Kant incluido).

Finalmente, dado que considera que solamente merecen consideración moral directa los seres racionales y moralmente autónomos, la teoría moral kantiana no es imparcial porque privilegia características humanas que no son moralmente relevantes.

Todas estas razones hacen de la teoría moral kantiana una teoría inadecuada a la hora de fundar correctamente nuestras obligaciones morales hacia los animales. Por tanto, debemos estudiar otras alternativas teóricas para ver si pueden sernos de más ayuda.

3.1.2. El contractualismo

En esta sección estudiaré las principales ideas que, en torno a la consideración moral de los animales, han defendido dos autores contractualistas: John Rawls y Peter Carruthers.

3.1.2.1. Rawls sobre nuestros deberes hacia los animales

Aunque defendió que tenemos deberes morales directos de compasión y humanidad hacia los animales, Rawls (1963, 120; 1971, 455-63; 1993, 50-2, 279-81) se mostró renuente a incluir a los animales dentro del conjunto de seres que merecen deberes de justicia¹³⁵. La renuencia de Rawls a la hora de incluir nuestros deberes hacia los animales dentro de los deberes de justicia emana de una fuente doble (Garner 2012, 161): (1) La concepción rawlsiana de la sociedad como un conjunto de personas que aceptan ciertas reglas de conducta obligatorias, reglas que especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que forman parte de él (Rawls 1971, 18); y (2) La tesis rawlsiana según la cual solamente las “personas morales” son merecedoras de deberes de justicia (Ibíd., 456-8).

En lo que atañe al primer punto, al establecer que la finalidad principal de la cooperación social consiste en el beneficio mutuo de las partes contratantes, todo aquel que quisiera beneficiarse de las ventajas sociales debería, al mismo tiempo, ser capaz de ofrecer un beneficio potencial para el resto de los participantes, algo que los animales no serían capaces de realizar (al menos si se entiende la reciprocidad y el beneficio en

¹³⁵ “[...] del hecho de que a una persona no le sea debido el deber de justicia no se sigue que pueda ser tratada como a uno le plazca. Normalmente no pensamos que tengamos un deber de justicia para con los animales, pero ciertamente está mal ser cruel con ellos. Su capacidad para sentir placer y dolor, su capacidad para alguna forma de felicidad basta para confirmarlo [...] Por otra parte, algo tiene que explicar el que no debamos a los animales el deber de justicia, y una explicación verosímil es que carecen de la capacidad para un sentido de la justicia y de las otras capacidades que este sentido presupone” (Rawls 1963, 120; ideas similares pueden encontrarse en: Rawls 1971, 462-3).

términos exclusivamente económicos o materiales)¹³⁶. Por lo que respecta al segundo, la personalidad moral requiere, según Rawls (Ibíd., 456), dos características: (1) Ser capaz de tener (y, supuestamente, adquirir) un sentido de su propio bien expresado en un proyecto racional de vida; y (2) Ser capaz de tener (y, se supone, adquirir) un sentido mínimo de la justicia, es decir, el deseo de actuar y aplicar los principios de la justicia dentro de unos límites mínimos. Rawls reconoció que no todos los humanos cumplen los criterios para ser considerados personas morales pero, extrañamente, no pensaba que éste fuera un problema especialmente importante

Vemos, pues, que la capacidad de personalidad moral es condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. No se requiere más que el mínimo esencial. Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria es cuestión que voy a dejar a un lado. Doy por supuesto que la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayoría de la humanidad y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico. Lo esencial es que la personalidad moral baste para convertir al individuo en un sujeto de derechos. Sería un grave error suponer que siempre se satisface la condición suficiente. Aunque la capacidad sea necesaria, sería una imprudencia, en la práctica, reducir la justicia a esa base. El riesgo para las instituciones justas sería excesivo (Ibíd., 457).

Van de Veer (1979, 369-70) señala correctamente que el hecho de que la abrumadora mayoría de la humanidad cumpla los requisitos ni elimina el problema ni lo vuelve menos grave. Después de todo, el número de humanos que no cumplirían las condiciones mínimas para merecer deberes de justicia no sería desdeñable. Además, la apelación a la prudencia que Rawls realiza con el fin de defender que los humanos marginales merecen consideración moral directa es preocupante. Rawls piensa que no otorgar consideración moral directa a los humanos marginales podría poner en peligro las instituciones sociales fundamentales. El problema consiste en que este es un

¹³⁶ Pritchard y Richardson (1981, 57) sostienen también que, al postular Rawls el auto-interés y el beneficio mutuo como características fundamentales de los participantes en el contrato y la escasez moderada de recursos como requisito circunstancial necesario para la aparición de la justicia, la teoría rawlsiana tiene problemas importantes para incluir nuestros supuestos deberes morales hacia los animales en aquellos casos en los que la promoción del bienestar animal no sea beneficiosa para las partes contratantes. Rawls encuentra el modo de limitar el auto-interés y los deseos de ventaja y desigualdad de las partes del contrato apelando a la razonabilidad y racionalidad de las partes, la cual conllevaría la adopción de principios de justicia igualitarios: “*Consideremos ahora el punto de vista de alguien que se encuentra en la posición original. No hay manera de que obtenga ventajas especiales para sí mismo. Por otra parte, tampoco tiene razones para aceptar determinadas desventajas. Como no es razonable que espere más de una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera*” (Rawls 1971, 147-8). El problema, en relación con los animales, consiste en que nuestras relaciones con ellos distan de ser simétricas y, además, como los animales no forman parte de los sujetos que elaboran el contrato y los principios de justicia básica, los sujetos auto-interesados y motivados exclusivamente por el beneficio mutuo no tienen por qué aceptar una distribución igualitaria con ellos: “[S]elf interest checked only by other equally self-interested human beings is no check at all against perverse moral principles regarding other sentient beings” (Pritchard & Richardson 1981, 58). En general, puede decirse que en la teoría de la justicia de Rawls hay una tensión latente entre las ideas de reciprocidad/beneficio mutuo y la idea de imparcialidad. El modo de resolver esta tensión de la teoría rawlsiana es fundamental a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales dentro de su marco teórico. Si se privilegian la reciprocidad o el beneficio mutuo como ideales de justicia, difícilmente la teoría rawlsiana podrá fundar adecuadamente una teoría de los derechos de los animales. Sin embargo, si se enfatiza la idea de imparcialidad dentro de la teoría (como, por ejemplo, hace Rowlands; véase: Rowlands 2009), es posible que la teoría rawlsiana pueda constituir un fundamento teórico adecuado a la hora de fundar los derechos de los animales. De esta forma, no debe sorprendernos que la mayoría de defensores de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales favorezcan el ideal de imparcialidad como base de una teoría ético-política adecuada.

argumento empírico para el que Rawls no ofrece ninguna clase prueba, con los problemas típicos que esta clase de argumentos llevan asociados. ¿Qué sucedería en el caso de que el rechazo a la hora de otorgar consideración moral directa a los humanos marginales no supusiera ningún riesgo para las instituciones justas? En ese caso, la apelación a la prudencia de Rawls resultaría irrelevante y, por tanto, perderíamos la base sobre la cual justificar que los humanos marginales merecen consideración moral directa. Tal y como Rawls formula su argumento, la consideración moral directa de los humanos marginales posee exclusivamente un carácter instrumental: conceder consideración moral directa a los humanos marginales es un instrumento útil a la hora de preservar la estabilidad de las instituciones encargadas de impartir justicia. Lo que la teoría rawlsiana necesita en este punto son argumentos normativos independientes de cuestiones empíricas.

La tesis básica de Rawls (1971, 457-8, 462-3) para intentar solucionar estos problemas es la siguiente: la capacidad de poseer personalidad moral es una condición suficiente, aunque no necesaria, a la hora de establecer quién merece deberes de justicia¹³⁷.

Todo esto no significa que Rawls negara que los animales merezcan consideración moral alguna. Aunque excluyera a los animales del conjunto de seres que merecen deberes de justicia, Rawls no negó que tuviéramos deberes morales directos hacia ellos. Rawls sostuvo que tenemos el deber moral de tratar a los animales compasiva y humanamente. Al mismo tiempo, afirmó que dichos deberes morales solamente pueden justificarse apelando a una doctrina moral general independiente de la teoría de la justicia

¹³⁷ Hay una evolución clara en los escritos de Rawls en relación con la cuestión de a quién debe uno la obligación de la justicia, dado que en escritos previos a *Teoría de la justicia* sostiene que la capacidad de personalidad moral es una condición suficiente y necesaria a la hora de establecer quién merece deberes de justicia (Rawls 1963, 103, 118-22). En este escrito previo, Rawls (Ibíd., 119) considera suficiente, para merecer deberes de justicia, la capacidad de albergar cierto sentido de la misma porque los principios de la justicia están caracterizados dentro de su teoría como aquellos principios que las personas se propondrían unas a otras para su aceptación en una posición original de libertad igual o, dicho de otra forma, resulta claro que se deben deberes de justicia básica a aquellos seres que podrían participar en la situación contractual de la posición original y actuar de acuerdo con ello. La justificación de que la capacidad de poseer un sentido de la justicia es necesaria resulta más compleja. Rawls (Ibíd., 120) comienza reconociendo que establecer una condición de este tipo implica que, tal vez, el deber de justicia no le es debido a todo ser humano por el simple hecho de serlo. La teoría rawlsiana es perfectamente coherente aquí y, por tanto, invulnerable al argumento de la superposición de especies. No obstante, a continuación resalta que porque a un individuo no le sean debidos deberes de justicia, de ahí no se deriva que dicho individuo pueda ser tratado como a uno le venga en gana. Una vez reconocido que no todo ser humano merece deberes de justicia, Rawls (Ibíd., 120-1) establece dos requisitos que tornan necesaria la capacidad de albergar cierto sentido de la justicia para merecer deberes directamente relacionados con la misma. Primero está lo que podemos llamar el requisito de protesta o reclamación: solamente se deben deberes de justicia a quienes pueden quejarse de no ser tratados con justicia. En este primer punto, para superar las objeciones relacionadas con la indefensión de los menores, Rawls dice que este requisito no elimina la posibilidad de que los derechos de los menores puedan ser defendidos por representantes que sí alberguen sentido de la justicia en ese momento. El problema consiste, en lo que concierne a los animales y su posible representación por parte humana, en que Rawls parece establecer, como condición necesaria para la representación, que los representados tengan la capacidad de desarrollar en potencia un sentido de la justicia, lo cual excluye obviamente a los animales (y, también, a todos los humanos que jamás alberguen la capacidad potencial de desarrollar un sentido de la justicia). En segundo lugar está lo que podemos llamar el requisito de la felicidad o la dignidad: solamente es digno y merece ser feliz aquel individuo que posea cierto sentido de la justicia porque esta dignidad es la que otorga un valor especial a los individuos.

Por último, recordemos aquí los límites de una teoría de la justicia. No solamente se dejan de lado muchos aspectos de la moral, sino que tampoco se hace ninguna explicación de la conducta recta en relación con los animales y con el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia no es más que una parte de una visión moral. Aunque no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia, parece que no se nos exige, sin embargo, que se haga una estricta justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad. Pero de esto no se sigue que no haya, en absoluto, exigencias respecto a ellas ni en nuestras relaciones con el orden natural. Desde luego, es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal. La capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso. No intentaré explicar estas creencias aquí consideradas. Se hallan fuera del campo de la teoría de la justicia, y no parece posible ampliar la doctrina contractual hasta incluirlas de modo natural. Una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él (Ibíd., 462-3).

Rawls sugiere explícitamente que una teoría política liberal de la justicia cuyo objetivo consiste en definir y fundar la estructura institucional básica de una sociedad bien ordenada no puede abordar el problema de la consideración moral de los animales¹³⁸. Es posible que tengamos obligaciones morales hacia los animales, pero esas obligaciones no pueden justificarse dentro del estrecho marco teórico de una teoría de la justicia liberal, sino que deberían justificarse dentro del campo teórico más amplio de nuestras obligaciones morales generales¹³⁹.

Las discusiones sobre si dentro del marco teórico de la teoría de la justicia rawlsiana puede incluirse o no a los animales como seres merecedores de deberes de justicia continúan abiertas¹⁴⁰. Mientras que algunos autores piensan que la teoría de la

¹³⁸ Es sorprendente que, al hablar casi siempre conjuntamente de nuestros deberes hacia los animales y la naturaleza en general, Rawls no se plantee la posibilidad de que los animales merezcan una consideración moral diferente de la que pudieran merecer, por ejemplo, los ecosistemas (Dombrowski 2001, 155-6).

¹³⁹ Esta visión limitada sobre el objeto y alcance de una teoría de la justicia liberal se acentúa todavía más en *El liberalismo político* (véase: Rawls 1993, 42-3). Al igual que en *Teoría de la justicia*, también en *El liberalismo político* Rawls (Ibíd., 51) se muestra escéptico sobre la posibilidad de que los deberes morales hacia los animales (y hacia los humanos marginales) puedan incluirse dentro del marco teórico de una teoría de la justicia política liberal. No deja de ser significativo el hecho de que Rawls pensara que, dentro de su teoría de la justicia liberal, pudieran resolverse muchos de los principales problemas que se le habían planteado desde la publicación de *Teoría de la justicia* y, sin embargo, negara que los problemas planteados por la consideración moral de los animales y el medio ambiente pudieran resolverse dentro de los límites de su teoría (véase: Ibíd., 280-1). Abbey (2007, 9-12) sostiene que, en el camino que va de *Teoría de la justicia* a *El liberalismo político*, y dada la importancia que el respeto del pluralismo moral y la distinción entre doctrinas políticas y doctrinas comprensivas del bien adquiere en este último texto, la teoría de la justicia rawlsiana perdió recursos teóricos importantes para defender que los humanos tenemos deberes morales directos hacia los animales.

¹⁴⁰ En *El liberalismo político* Rawls aventuró una senda que un defensor de su teoría podría seguir para abordar los problemas de la consideración moral de los animales y la naturaleza en su conjunto. La estrategia rawlsiana se basa en seguir un camino análogo al presentado para resolver los problemas de la justicia intergeneracional, la justicia internacional y la justicia hacia los discapacitados. Aun así, el propio Rawls reconoció que es muy posible que una justificación como la que propuso resultara insatisfactoria para muchos defensores tanto de la consideración moral directa de los animales como del medio ambiente: “*Algunas concepciones derivadas de la tradición del contrato social, y la justicia como equidad es una de ellas, comienzan dando por sentado el pleno estatus de las personas adultas en la sociedad en cuestión (los miembros de su cuerpo de ciudadanos), y avanzan desde aquí: hacia adelante, hacia las generaciones siguientes; hacia fuera, hacia otras sociedades; y hacia dentro, hacia aquellos que requieren cuidados sanitarios normalmente. En todos los casos, partimos del estatus de ciudadanos adultos y avanzamos, sujetos a determinadas restricciones, con vistas a obtener una ley razonable. Podemos hacer lo mismo en el caso de los animales y del resto de la naturaleza; tal ha sido el punto de vista tradicional de las épocas cristianas. Eso tiene la virtud de la claridad y arroja algún tipo de*

justicia de Rawls no puede fundar adecuadamente los derechos de los animales (Pritchard & Richardson 1981; Regan 1983, 163-74; Nussbaum 2001^a, 1527-9; 2004^b, 300-2; 2006, 29-105, 323-33; Garner 2012), otros piensan que, realizando las modificaciones oportunas, sí puede hacerlo (Van de Veer 1979; Abbey 2007; Rowlands 2009; Coeckelbergh 2009; Passoni 2010; Tanner 2011^b).

El principal problema de la exclusión rawlsiana de los animales del conjunto de seres que merecen deberes de justicia consiste en el lugar en que dicha exclusión deja a los humanos marginales (Garner 2012, 161). Si los animales no merecen deberes de justicia porque (1) no pueden cooperar recíprocamente para promover el bien de aquellos que forman parte del contrato social, y (2) no son personas morales, entonces, en base al principio de imparcialidad, ¿no deberíamos concluir también que aquellos humanos que no pudieran cooperar recíprocamente y no fueran personas morales tampoco merecerían deberes de justicia?

Garner (Ibíd., 160) distingue dos estrategias entre aquellos que sostienen que la teoría de la justicia rawlsiana puede ofrecer un fundamento adecuado de los derechos de los animales: (1) Sostener que los deberes morales no se agotan exclusivamente en los deberes de justicia y, por tanto, que los deberes humanos hacia los animales pueden fundarse en obligaciones morales independientes; y (2) Sostener que ciertas partes de la estructura básica de la teoría de la justicia rawlsiana (el velo de ignorancia y el beneficio mutuo como motivación principal de la cooperación social, principalmente) pueden modificarse posibilitando la inclusión de los animales dentro del conjunto de seres merecedores de deberes de justicia. Ambas estrategias son problemáticas. Por un lado, a pesar de lo señalado anteriormente, es dudoso que Rawls pensara que los animales merecen consideración moral directa por razones morales independientes de los deberes de justicia, dado que esto podría resultar incompatible con la defensa rawlsiana del pluralismo moral y el liberalismo político. Por otro, puede cuestionarse también que la inclusión de la pertenencia a la especie dentro del conjunto de características que deberían quedar ocultas tras el velo de ignorancia pueda defenderse apelando exclusivamente a principios contractualistas. Es muy posible que resulten necesarios principios morales adicionales externos al contractualismo para justificar que la

*respuesta. Se pueden invocar aquí un sinnúmero de valores políticos: promover nuestro propio bien y el de las generaciones venideras preservando el orden natural y sus propiedades para el mantenimiento de la vida; proteger especies de animales y plantas por mor del conocimiento biológico y médico, con sus potenciales aplicaciones a la salud humana; defender las bellezas de la naturaleza con miras al recreo público y al goce de una comprensión más profunda del mundo. Apelar a valores de este tipo proporciona lo que muchos han considerado una respuesta razonable al estatus de los animales y del resto de la naturaleza. Evidentemente, algunos negarán que aceptar esos valores baste para enfrentarse a tales problemas [...] Hacerlo sería ver el orden natural desde un punto de vista estrechamente antropocéntrico [...] el estatus del mundo natural y el de nuestra relación con él no es una esencia constitucional, ni una cuestión de justicia básica, según hemos definido esas cuestiones; es un asunto respecto del cual los ciudadanos pueden votar de acuerdo con sus valores no políticos e intentar convencer a otros ciudadanos. Lo límites de la razón pública no rigen aquí” (Rawls 1993, 280-1). De acuerdo con Dombrowski (2001, 153-6), en *El liberalismo político* Rawls defiende un enfoque antropocéntrico tradicional sobre los animales y la naturaleza análogo al defendido por las doctrinas comprensivas judía y cristiana, lo cual establece conexiones sorprendentes entre la teoría política liberal rawlsiana y ciertas concepciones religiosas comprensivas. En este punto, un problema importante para la teoría de la justicia rawlsiana consiste en que, aunque se asumiera que es razonable adoptar el punto de vista antropocéntrico-cristiano en relación con el trato a los animales y la naturaleza, Rawls no argumenta por qué deberíamos preferir esa concepción frente a otras doctrinas comprensivas igualmente razonables (Ibíd., 154).*

pertenencia a la especie deba ser uno de los criterios que deberían incluirse en las limitaciones de información establecida por el velo de ignorancia.

3.1.2.1.1. Deberes morales pero no de justicia

La teoría de la justicia de Rawls no es una teoría contractualista comprensiva. El interés principal de Rawls consistía en presentar los principios básicos de la justicia que una sociedad liberal bien ordenada debería respetar. Sin embargo, Rawls (1971, 29) reconoció que puede elaborarse una doctrina moral comprensiva partiendo de las bases teóricas del contractualismo (Dombrowski 2001, 144). Aun así, Rawls negó que los problemas relacionados con la consideración moral de los animales pudieran abordarse adecuadamente desde un enfoque contractualista comprensivo. Desde el punto de vista de Rawls (1971, 29), el contractualismo, sea político (es decir, ceñido a la elaboración restringida de una teoría de la justicia política) o moral (es decir, extendido hasta incluir principios para todas las virtudes y no solamente para la justicia), es incapaz de abordar adecuadamente los problemas morales de las relaciones entre humanos y animales. El contractualismo, político o moral, solamente es capaz de abordar adecuadamente las relaciones entre humanos.

Dombrowski (2001, 143-56) y Abbey (2007) mantienen que la postura rawlsiana respecto a la consideración moral de los animales se basa en defender que tenemos deberes morales hacia ellos que emanan de fuentes y principios independientes de los principios de la justicia básica. Rawls consideraba que tenemos la obligación moral de tratar a los animales de forma compasiva y humana y, además, la interpretación más razonable sugiere que pensaba que nuestras obligaciones hacia los animales eran directas (en lugar de indirectas) (Hursthouse 2000, 79-82)¹⁴¹. Por un lado, Abbey (2007, 7-9) piensa que Rawls consideraba la tesis de que tenemos deberes directos hacia los animales un juicio ponderado, lo cual implicaría que el cumplimiento de dichos deberes no podría reducirse simplemente a cuestiones de preferencia personal. Por otro, Dombrowski (2001, 146-7) sostiene que Rawls defendía que, dada la capacidad de sentir placer y/o dolor de los animales, los humanos tenemos ciertos deberes naturales hacia ellos independientes de la teoría de la justicia contractual. Según Rawls (1971, 115-6), los deberes naturales se diferencian de las obligaciones porque (1) se aplican con independencia de los actos voluntarios; y (2) no tienen conexión necesaria alguna con las instituciones o las prácticas sociales. Dicho de otra forma, a diferencia de las obligaciones políticas, los contenidos de los deberes naturales no se definen mediante reglas establecidas por acuerdos. En lo que al trato de los animales se refiere, es importante señalar que entre los deberes naturales aplicados a los humanos Rawls contaba (1) el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro (siempre que el riesgo no sea excesivo); (2) el deber de no dañar o perjudicar a otro; y (3) el deber de no causar sufrimiento innecesario¹⁴². Si nuestros deberes hacia los animales fuesen

¹⁴¹ Regan (1983, 163-74; 1985, 16-8) incluye el contractualismo rawlsiano dentro del conjunto de teorías según las cuales solamente tenemos deberes indirectos hacia los animales, en ningún caso deberes directos. Sin embargo, esta interpretación es errónea (Hursthouse 2000, 86-7, 105, 109-10), dado que Rawls sí defiende en sus textos que tenemos deberes morales directos de compasión y humanidad hacia los animales, lo que sucede es que estos deberes no son deberes de justicia y, por tanto, no dan lugar a derecho alguno.

¹⁴² Dombrowski (2001, 147) señala que, si el deber de no causar sufrimiento innecesario es un deber natural, entonces, parece razonable que este deber se extienda a todos los seres con capacidad de sentir. No obstante, Dombrowski reconoce que no está claro que Rawls pensara que, a pesar de que los deberes naturales sean independientes de todo consentimiento, éstos puedan y deban extenderse a los animales, ya que consideraba que eran aplicables solamente a las personas: “[...] los deberes naturales se deben no

deberes naturales, estos deberes adquirirían un peso mucho mayor en la teoría de la justicia de Rawls del que tradicionalmente han reconocido sus intérpretes.

Uno de los problemas principales de las tesis de Dombrowski y Abbey consiste en que Rawls no ofreció ningún detalle sobre las implicaciones teórico-prácticas que nuestros deberes hacia los animales impondrían a su teoría de la justicia y las acciones humanas en general (Garner 2012, 162-3). Más allá de que considerara que tenemos deberes de compasión y humanidad hacia los animales, desconocemos la importancia que Rawls pensaba que tenían esos deberes y, lo que es más importante, el tipo de relación que mantendrían con los deberes de justicia. ¿Los deberes morales generales prevalecen sobre los deberes de justicia o, más bien, son los deberes de justicia los que prevalecen sobre los deberes morales generales? Al distinguir entre deberes morales y deberes de justicia, la teoría de la justicia rawlsiana abre paso a conflictos de deberes que una buena teoría de la justicia no debería permitir (Pritchard & Richardson 1981, 59). En particular, las cuestiones de justicia básica no deberían separarse de las cuestiones acerca del trato correcto hacia los seres sintientes (Ídem.). Aun así, en este punto parece razonable interpretar que defender abiertamente que los animales merecen consideración moral directa podría resultar incompatible con la defensa rawlsiana del pluralismo moral y el liberalismo político (Garner 2012, 163). Si esto fuera así, los deberes de justicia deberían prevalecer sobre los deberes morales generales en lo que atañe a las relaciones entre humanos y animales¹⁴³, con lo cual el conflicto de deberes quedaría eliminado de la teoría rawlsiana. Al considerar Rawls (1971, 52-3, 229-36) que el principio de igual libertad posee prioridad lexicográfica sobre el resto de principios, a la hora de decidir qué obligaciones prevalecen en los conflictos entre los deberes morales y los deberes de justicia deberíamos priorizar siempre el deber básico de respetar la igual libertad de todos los ciudadanos. Si esto fuera correcto, el deber de respetar la libertad de todos los ciudadanos prevalecería sobre el deber de tratar a los animales humana y compasivamente.

Frente a estos problemas, Abbey (2007, 11-2) plantea una posible solución sugerente. A pesar de su compromiso claro con el pluralismo moral, Rawls (1993, 66-8, 79-97, 176) no pensaba que cualquier tipo de doctrina comprensiva del bien fuera aceptable sino que, más bien, sostuvo que una teoría comprensiva del bien debería ser razonable para poder ser políticamente aceptada¹⁴⁴. Así pues, Abbey propone que quizá pudiéramos considerar las doctrinas contrarias a otorgar cualquier tipo de consideración moral a los animales como pertenecientes al grupo de doctrinas comprensivas

sólo a individuos definidos, digamos a aquellos que cooperan conjuntamente en una configuración social particular, sino a las personas en general" (Rawls 1971, 116). Así pues, puede cuestionarse que, al hablar de nuestros deberes morales hacia los animales, Rawls considerara que dichos deberes formaran parte de la clase de los deberes naturales. El problema, en este caso, consiste en definir entonces qué clase de deberes son estos supuestos deberes morales hacia los animales: "[I]f the duty to avoid being cruel to animals does not arise for Rawls out of the original position (all agree on this point—although some think that it should so arise), and it is not a natural duty (Fuchs's view), what kind of duty is it in that these two sorts of duty seem to exhaust the Rawlsian options?" (Dombrowski 2001, 148).

¹⁴³ Curiosamente, Abbey extrae la conclusión opuesta: "[...] the implications I draw from the brief remarks Rawls makes about animals, and nature more generally, in «A Theory of Justice», are that morality with its duties, requirements and obligations, is greater than, and different from, justice and its rights" (Abbey 2007, 9). El problema con esta interpretación radica en que, dado que no abordó el problema en profundidad, no sabemos si Rawls efectivamente consideraba que los deberes morales son mayores y prevalecen sobre los deberes de justicia y los derechos (Garner 2012, 163).

¹⁴⁴ "[...] buscamos un consenso entre doctrinas comprensivas razonables (no irrazonables o irracionales). El hecho crucial no es el hecho del pluralismo como tal, sino el del pluralismo razonable" (Rawls 1993, 176).

irrazonables. Si esto fuera correcto, el marco teórico rawlsiano nos ofrecería un recurso importante para descartar aquellas teorías que niegan que los humanos tengamos obligación alguna hacia los animales. Una sociedad justa no tendría por qué tolerar prácticas de maltrato animal, dado que las doctrinas comprensivas que justifican dicho maltrato no serían razonables. Desafortunadamente, aunque la solución propuesta por Abbey es interesante, debe enfrentarse a algunos problemas serios (como, dicho sea de paso, reconoce la propia autora).

La división rawlsiana entre doctrinas comprensivas razonables/irrazonables exige establecer los criterios que nos permitan decidir qué doctrinas comprensivas son razonables y cuáles no. Rawls (Ibíd., 90) seleccionó tres criterios que deberían cumplir las doctrinas comprensivas razonables: (1) Una doctrina razonable constituye un ejercicio de la razón teórica que abarca los principales aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de forma más o menos coherente; (2) Una doctrina razonable es también un ejercicio de la razón práctica que subraya la importancia de ciertos valores determinados, al tiempo que propone criterios que permiten evaluar cuáles de esos valores deben prevalecer en caso de que entren en conflicto; y (3) Una doctrina razonable pertenece a, o se deriva de, una tradición intelectual y doctrinal que evoluciona lentamente. El propio Rawls reconoce que esta caracterización de las doctrinas comprensivas razonables es excesivamente indeterminada y, sin embargo, sostiene que una concepción política de la justicia liberal no requiere criterios más precisos, dado que criterios más exigentes podrían hacer peligrar el respeto del pluralismo moral (Ídem.). Los criterios mencionados aluden fundamentalmente a las características lógicas y epistémicas que debería cumplir toda teoría comprensiva razonable. Aparte de las consideraciones lógico-epistémicas, Rawls (Ibíd., 92-3) establece al menos un criterio normativo adicional que deben cumplir las doctrinas comprensivas razonables: toda doctrina comprensiva razonable debe ser compatible con los principios fundamentales del liberalismo político¹⁴⁵. El problema, en lo que a los deberes hacia los animales se refiere, consiste en que, a diferencia de lo que muy brevemente hizo en *Teoría de la justicia*, en *El liberalismo político* Rawls no se preocupó de los deberes morales que pudieran derivarse de fuentes y principios independientes de los principios de la justicia básica (Abbey 2007, 12). Al no abordar la existencia de un campo moral independiente, de mayor alcance e importancia, respecto del terreno de los deberes básicos de justicia, Rawls relegó nuestros supuestos deberes morales hacia los animales al ámbito privado de las doctrinas comprensivas sobre el bien, ámbito en el que los ciudadanos pueden tratar de convencer al resto sobre las bondades de su sistema particular de creencias y valores, pero que jamás pueden imponer coercitivamente. Más allá de los deberes de justicia, nos encontramos solamente con una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables acerca del bien que una sociedad política bien ordenada debería respetar.

Aunque la tesis de Abbey según la cual, al no abordar la existencia de un campo moral independiente respecto del terreno de los deberes básicos de justicia, Rawls relegó los supuestos deberes morales hacia los animales al ámbito privado de las doctrinas comprensivas sobre el bien parece una interpretación correcta de la postura

¹⁴⁵ La incorporación de esta característica normativa en la definición de los criterios de razonabilidad hace que, en buena medida, la justificación del liberalismo político sea circular: solamente son razonables aquellas doctrinas comprensivas que, al menos en cierta medida, son compatibles con el liberalismo político; al mismo tiempo, solamente son liberales aquellas doctrinas que resultan razonables. Esto podría minar la validez de la distinción entre doctrinas políticas y doctrinas comprensivas propuesta por Rawls, lo cual plantearía un problema grave a la base teórica de su teoría de la justicia política liberal.

rawlsiana, se precipita al concluir que la teoría rawlsiana en *El liberalismo político* no puede proporcionarnos recursos para defender que los animales merecen consideración moral directa. Después de todo, no está claro que las doctrinas comprensivas que niegan que los humanos tengamos deberes morales hacia los animales cumplan con los requisitos lógico-epistémicos necesarios que las vuelvan razonables y, por tanto, merecedoras de ser toleradas. La mayoría (si no todas) de dichas doctrinas son vulnerables al argumento de la superposición de especies, por lo que no cumplirían con, al menos, dos condiciones necesarias de la razonabilidad. Al atribuir diferente consideración moral a los humanos marginales y los animales, (1) ni cumplirían el requisito de la coherencia; y (2) ni propondrían criterios no arbitrarios a la hora de evaluar qué valores deben prevalecer en caso de que éstos entraran en conflicto. Así pues, es posible que, después de todo, la teoría de la justicia rawlsiana en *El liberalismo político* sí pueda ofrecernos recursos teóricos adecuados para sostener que aquellas doctrinas comprensivas que niegan que los humanos tengamos deberes morales hacia los animales son irrazonables y, por tanto, no deben ser respetadas en una sociedad liberal bien ordenada¹⁴⁶.

3.1.2.1.2. El argumento de la contribución social de los animales

Rawls concebía la sociedad como un conjunto de personas que aceptan ciertas reglas mínimas de conducta obligatorias que especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que forman parte de él. Si se aceptara este criterio de cooperación como condición necesaria para merecer deberes de justicia, como los animales no son capaces de cooperar recíprocamente con los humanos para promover el bien social general, no merecerían deberes de justicia. Coeckelbergh (2009), sin embargo, sostiene que resulta inadecuado excluir a los animales del conjunto de seres que merecen deberes de justicia por el hecho de que no realicen una contribución sustancial a la sociedad. Después de todo, muchos animales sí contribuyen de forma eficiente al aumento del bienestar social¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Passoni (2010, 152) cuestiona también la tesis de Abbey, aunque por razones diferentes. Según Abbey (2007, 9-12), el giro rawlsiano en *El liberalismo político* resulta perjudicial a la hora de abordar la cuestión de la consideración moral de los animales, dado que en dicho texto Rawls eliminó los principales recursos teóricos que disponía en *Teoría de la justicia*. Por el contrario, Passoni piensa que, a diferencia de lo que sucedía en *Teoría de la justicia*, en *El liberalismo político* Rawls no definió la sociedad como un sistema de cooperación cuyo principal fin consiste en el beneficio mutuo de las partes, sino que, más bien, caracterizó la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Según Passoni, el énfasis puesto en la equidad como principio regulador y motivador de la cooperación social en *El liberalismo político* implica que los beneficios que cualquiera pudiera obtener de la cooperación social deberían establecerse de acuerdo con una concepción razonable de la justicia (concepción razonable que, según Passoni, debe incluir a los animales), y no de acuerdo con la idea de beneficio mutuo. De esta forma, en oposición directa a Abbey, Passoni considera que el giro rawlsiano que enfatiza la equidad en *El liberalismo político* es beneficioso a la hora de abordar la cuestión de la consideración moral de los animales. Tengo mis dudas acerca de la tesis de Passoni. Pienso que Rawls no abandonó completamente la idea del beneficio mutuo como fundamento y base de la cooperación social en *El liberalismo político*, por lo que la reciprocidad juega todavía un papel primordial en su concepción de la justicia. Sirva como ejemplo la siguiente afirmación: “*Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad: todos quienes estén comprometidos con la cooperación y cumplan con ella según exigen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo*” (Rawls 1993, 46).

¹⁴⁷ Coeckelbergh (2009, 69) propone un enfoque teórico en el que las cuestiones ontológicas ceden paso a cuestiones sociales/relacionales. De esta forma, en lugar de preguntar qué tipo de entes son los animales, qué propiedades poseen y qué consideración moral merecen, Coeckelbergh se interroga sobre qué tipo de relaciones sociales mantenemos con ellos o qué cosas alcanzamos mediante nuestra cooperación mutuamente dependiente, con el fin de defender que tanto los animales como muchos otros seres no

Los animales son una fuente alimentaria muy importante, a través de los experimentos científicos que se llevan a cabo con ellos aumentan sustancialmente tanto nuestro conocimiento como nuestro bienestar, son una fuente de entretenimiento importante, etc. Desde este punto de vista, los animales merecerían deberes de justicia porque entablarían relaciones con nosotros socialmente beneficiosas. Así pues, existiría cierta reciprocidad e interdependencia en las relaciones entre humanos y animales. Rawls consideró a los animales como seres ajenos a la sociedad incapaces de realizar ninguna contribución valiosa al bienestar social general, pero esta concepción de los animales sería equivocada y, por tanto, rechazable. Podemos llamar a este argumento “el argumento de la contribución social de los animales”.

Garner (2012, 170-1) plantea cuatro objeciones al argumento de la contribución social de los animales que minan su validez: (1) Como el argumento se basa en la reciprocidad y el beneficio mutuo que obtienen las partes mediante la cooperación, el argumento excluye a ciertos humanos marginales¹⁴⁸; (2) Si aceptamos, como parece intuitivamente razonable hacerlo, que muchos objetos inanimados (ríos, coches, etc.) realizan también contribuciones eficientes que sirven para aumentar el bienestar social general, entonces, deberíamos aceptar también que dichos objetos merecen deberes de justicia, algo difícilmente aceptable; (3) El argumento sirve solamente para justificar que tenemos deberes de justicia hacia los animales domésticos, excluyendo a los animales salvajes¹⁴⁹; y (4) El argumento postula que los animales serían merecedores de deberes de justicia solamente en la medida en que tuvieran una relación cooperativo-

humanos (por ejemplo, los robots) mantienen relaciones (cuasi) sociales moralmente relevantes. Así pues, Coeckelbergh sostiene que el hecho empírico de que humanos y animales mantengamos cierta clase de relaciones sociales cooperativas es condición suficiente para concluir que los animales merecen consideración moral directa y deberes de justicia. Su tesis descansa sobre una concepción de la cooperación social algo heterodoxa. La cooperación social, tal y como él la entiende, posee dos características distintivas (Ibid., 77): (1) No incluye el requisito de voluntariedad o, dicho de otra manera, para que la cooperación social sea efectiva no es condición necesaria que los cooperadores colaboren voluntariamente; y (2) La cooperación no requiere que los cooperantes sean seres racionales capaces de obrar en base a razones. En defensa de su concepción de la cooperación social, Coeckelbergh señala que: (1) Si la voluntariedad fuera un requisito imprescindible de la cooperación social, no solamente deberíamos excluir a los animales del conjunto de seres capaces de cooperar, sino también a muchos humanos; y (2) La idea del contrato social no es una tesis empírica sino que, más bien, constituye un mecanismo heurístico que nos ayuda a justificar y comprender la naturaleza de los principios fundamentales de la justicia política, por lo que, en principio, no hay ninguna razón para considerar necesaria la racionalidad de las partes.

¹⁴⁸ Coeckelbergh trata sin éxito de eludir esta crítica: “*Note that I use the notions of dependency and co-operation rather than benefit as criteria to determine inclusion into the sphere of justice. Dependence and co-operation are not necessarily beneficial to all parties to the same degree*” (Coeckelbergh 2009, 79-80). El problema con esta respuesta reside en que, aunque es cierto que la cooperación y la dependencia no tienen por qué ser igualmente beneficiosas para todas las partes implicadas en la cooperación para resultar moralmente relevantes, sí parece requerir que la cooperación sea en algún sentido beneficiosa para todas las partes implicadas, lo cual excluye a muchos humanos y animales como, por ejemplo, los animales salvajes.

¹⁴⁹ Podría argumentarse que los animales salvajes realizan también contribuciones significativas al bienestar social general (por ejemplo, contribuirían a desarrollar el sentido estético humano u ofrecerían beneficios económicos a través del turismo), pero está claro que los intereses de los animales salvajes entran en conflicto habitualmente con los intereses humanos y, por tanto, la promoción de sus intereses resultaría claramente muy poco beneficiosa para el bienestar social general. En cualquier caso, a pesar de que reconoce que podrían ofrecerse otro tipo de razones para defender que los animales salvajes merecen también deberes de justicia, a Coeckelbergh no parece preocuparle demasiado la exclusión de los animales salvajes del conjunto de seres que merecen consideración moral directa y deberes de justicia, dado que no sostiene que debemos incluir a todos los animales en todos los contextos dentro del conjunto de seres que merecen deberes de justicia.

productiva directa con los humanos, lo que implicaría que la utilización de animales como recursos por parte humana sería no solamente una práctica moralmente aceptable, algo que muchos teóricos de ética animal rechazan, sino la fuente de la que emanarían los deberes de justicia hacia los animales.

3.1.2.1.3. El argumento a favor de extender el velo de ignorancia

Con el fin de limitar las influencias perniciosas que el azar, la lotería natural o las contingencias de las circunstancias sociales pudieran tener sobre los individuos a la hora de acordar los principios básicos de la justicia, Rawls (1971, 25) sostuvo que los principios básicos de la justicia deberían escogerse tras un velo de ignorancia. El objetivo del velo de ignorancia consiste en promover la imparcialidad, es decir, evitar que aquellos individuos favorecidos por el azar o las contingencias de las circunstancias sociales acordaran principios de justicia básica que les beneficiaran. Con el fin de evitar la parcialidad y los prejuicios a la hora de establecer los principios de la justicia básica, Rawls considera necesario imponer restricciones importantes a los razonamientos que pueden emplearse como su justificación. A la hora de decidir los principios fundamentales de una sociedad liberal bien ordenada, nadie debería partir de una posición de ventaja o desventaja causada por el azar o por circunstancias sociales contingentes. El argumento que está detrás de la idea del velo de ignorancia es “el argumento de la igualdad intuitiva” (Rowlands 2009, 133-5):

1. *Primera premisa:* Si un individuo I no es responsable del hecho de poseer la propiedad P, entonces, I no tiene un derecho moral especial en relación con P.
2. *Segunda premisa:* Si I no tiene un derecho moral especial en relación con P, entonces, I no tiene derecho moral alguno a beneficiarse del hecho de poseer la propiedad P.
3. *Tercera premisa:* Para cualquier individuo I, habrá cierto conjunto de propiedades $C = \{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ que I poseerá sin ser en modo alguno responsable de su posesión.
4. *Conclusión:* Por lo tanto, para cualquier individuo I, habrá un conjunto C de propiedades en relación con las cuales I no tendrá un derecho moral especial para beneficiarse de ellas¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Rowlands deriva este argumento de las principales ideas que pueden encontrarse en Rawls (1971, 103-10). Así, por ejemplo, al explicar el modo en que los dos principios de la justicia básica implican una concepción igualitaria de la justicia, Rawls sostiene entre otros los siguientes argumentos a favor de la imparcialidad y el velo de ignorancia: “Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en forma que no contribuyan al beneficio de los demás. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí” (Ibíd., 106). Aun así, Rawls comenta a continuación que es justo que los individuos más favorecidos tengan derecho a todo aquello que puedan obtener de dicha posición ventajosa, siempre que esas adquisiciones estén reguladas por un sistema equitativo de cooperación social. Los dos principios de la justicia básica defendidos por Rawls son los siguientes: “Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls 1971, 67-8). La forma correcta de interpretar el segundo principio es un tema controvertido. Rawls pensaba que la igualdad democrática exige combinar la igualdad de oportunidades

La idea fundamental subyacente al argumento de la igualdad intuitiva es relativamente simple: si una propiedad es inmerecida, en el sentido de que no puede atribuírsele mérito o demérito alguno al individuo por el hecho de que la posea, el individuo no es responsable de la misma y, por tanto, no tiene derecho moral alguno a aprovecharse de, o padecer, cualesquiera ventajas o desventajas que se deriven del hecho de poseer dicha propiedad. Esta es también, básicamente, la idea fundamental detrás del principio de merecimiento.

El argumento de la igualdad intuitiva implica que la mayoría de las propiedades que los individuos poseemos son moralmente arbitrarias e irrelevantes y, entonces, nadie debería ser beneficiado o perjudicado por la posesión de dichas propiedades. Es evidente que los individuos no poseemos ningún control sobre propiedades como el género, la raza, las capacidades intelectuales innatas, las características físicas innatas, el lugar social que ocupamos en la sociedad, etc. y, como carecemos de control, mérito o responsabilidad alguna sobre las mismas, esas propiedades son moralmente irrelevantes a la hora de juzgar la consideración moral. La función del velo de ignorancia consiste, precisamente, en eliminar o, al menos, limitar el conocimiento de estas características a las partes encargadas de acordar los principios básicos de la justicia, con el fin de que los principios acordados sean inmunes a las distorsiones que podría causar el conocimiento de esas propiedades moralmente irrelevantes. El velo de la ignorancia sirve entonces para asegurar la imparcialidad.

¿Qué relación tiene el velo de ignorancia con el problema de la consideración moral de los animales? A pesar de que Rawls no lo propuso, algunos autores (Van de Veer 1979; Regan 1983, 171-3; Rowlands 2002, 58-69; 2009, 142-52; Passoni 2010) han defendido que la aplicación correcta de las ideas rawlsianas sobre el velo de ignorancia implica necesariamente que la pertenencia a la especie debería ser también una de las características moralmente irrelevantes que las partes contratantes deberían ignorar a la hora de acordar los principios de la justicia básica. Después de todo, ¿no es la pertenencia a la especie una de las propiedades adquiridas mediante la lotería natural? ¿Podemos responsabilizar, premiar o perjudicar a los individuos por el hecho de pertenecer a una especie determinada? No parece porque, claramente, la especie a la que un individuo pertenece está más allá de su control. Lo mismo puede decirse sobre el nivel de racionalidad de las partes. Dado que los individuos no son responsables de sus capacidades cognitivas innatas, no deberían ser favorecidos o perjudicados por la posesión de las mismas¹⁵¹. A menos que se muestre por qué es razonable considerar que

con lo que denomina “el principio de diferencia”: “*Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados*” (Ibíd., 80-1).

¹⁵¹ “[...] the participants cannot assume that they will «retain» their high degree of rationality or even their capacity for a sense of justice. For if they knew this they would choose principles favoring those with a modicum (or a higher degree) of rationality” (Van de Veer 1979, 371). Argumentos similares a este propuesto por Van de Veer para justificar la supuesta irrelevancia moral de la racionalidad en la teoría de la justicia rawlsiana pueden encontrarse en: Rowlands 2002, 42-4, 60-1; 2009, 22-6, 150-1. Dado el rechazo de la racionalidad (y otros criterios) como criterio válido a la hora de establecer quién merece deberes de justicia y quién no, tanto Van de Veer como Rowlands llegan a la misma conclusión: los participantes en la posición original deberían asumir la posibilidad de encarnarse en seres que no cumplan las condiciones mínimas de la personalidad moral y, por tanto, los principios acordados en la posición original deberían ser principios que regularan las relaciones entre todos los seres susceptibles de poseer capacidad de sentir, intereses o un bienestar subjetivo individual. Por tanto, la capacidad de sentir,

los participantes en la posición original ignoren su raza, género, condición social, etc. pero no es razonable que ignoren la especie a la que pertenecen o su nivel de racionalidad, la pertenencia a la especie y el nivel de racionalidad deberían ser también propiedades que los participantes en la posición original deberían ignorar.

En contra de esta idea podría plantearse la imposibilidad metafísica de que los participantes en la posición original puedan encarnarse en animales. Después de todo, aunque el velo de ignorancia impone importantes restricciones sobre el conocimiento de la clase de seres en los que se encarnarán los participantes en el contrato social, los miembros en la posición original mantienen todavía unas propiedades racionales mínimas necesarias para elegir los principios de la justicia, por ejemplo: un sentido mínimo de la justicia y un grado mínimo de racionalidad. Esto está bastante claro: solamente agentes con un nivel mínimo de racionalidad y sentido de la justicia podrán acordar los principios mínimos de la justicia; por tanto, los miembros de la posición original saben que son al menos seres mínimamente racionales. Probablemente, ningún animal posea un sentido mínimo de la justicia o el grado mínimo de racionalidad requerido para que los miembros de la posición original puedan encarnarse en ellos. Por tanto, resultaría metafísicamente imposible que los miembros de la posición original, seres con un sentido mínimo de la justicia y un grado mínimo de racionalidad, se encarnaran en animales que carecerían de dicho sentido mínimo de la justicia y el grado mínimo de racionalidad requerido. Esta crítica, no obstante, falla.

¿Por qué debemos suponer que los participantes en la posición original mantendrán necesariamente las propiedades del sentido mínimo de la justicia y el grado mínimo de racionalidad una vez que se encarnen en la sociedad justa? La conclusión del argumento no se sigue de sus premisas (Rowlands 2009, 157-8). Dadas las desigualdades generadas por la lotería natural, los miembros encarnados en la sociedad justa pueden carecer de propiedades de las que no carezcan los miembros en la posición original. Los participantes en la posición original, si desean permanecer imparciales, deben reconocer esta posibilidad. De lo contrario, acordarían principios desiguales para los humanos mínimamente racionales capaces de albergar un sentido mínimo de la justicia y para los humanos marginales (lo cual socavaría el principio de igualdad). La tesis de que solamente los seres mínimamente racionales capaces de llegar a un acuerdo sobre los principios básicos de la justicia pueden ser los beneficiarios de dichos principios debe, por tanto, abandonarse¹⁵². Por otra parte, puede responderse también a

y no la personalidad moral, debería ser el criterio adecuado que los participantes en la posición original deberían adoptar a la hora de decidir quién merece deberes de justicia y quién no.

¹⁵² “If we assume - as we have no business doing - that in the original position you know you are human, then, knowing all general laws and facts about the world, you would know that you are a fragile creature who might, at any time, become a non-rational agent [...] It would be irrational to not make at least some provisions for this possibility” (Rowlands 2009, 157). Si esto es cierto en el caso de los humanos marginales, la imparcialidad exige que también lo sea en el caso de los animales, al menos si aceptamos la posibilidad de que los miembros en la posición original puedan encarnarse en ellos: “If knowledge of race or gender or social position is excluded from participants in the original position in order to insure their neutrality in choosing principles to govern interaction among beings with morally relevant interests, must not species identification be excluded as well? Surely, it cannot that the principles being chosen must be understandable by «all» those for whom it specifies rights and duties since many of the least advantaged human beings will, on Rawls’s view, have duties owed them even if they are incapable of understanding or acting on Rawls’s preferred principles. If fully neutral participants in the original position must recognize the possibility, given the natural lottery, that they may be sentient non-humans qua participants in a just society, would they choose the Difference Principle with a tacit reading ‘least advantaged human beings’ as opposed to a Revised Difference Principle ending ‘least advantaged sentient beings’?” (Van de Veer 1979, 373).

la objeción sosteniendo que la posición original es, simplemente, un recurso heurístico cuyo fin consiste en asegurar la imparcialidad a la hora de establecer los principios básicos de la justicia y, por tanto, no requiere de compromiso metafísico alguno (Ibíd., 142-4). La posición original no implica que la situación que describe deba ser lógicamente, metafísicamente o físicamente posible sino que, más bien, implica solamente que ciertas restricciones informacionales pueden constituir un método útil a la hora de pensar sobre los principios básicos de la justicia política.

La extensión del velo de ignorancia, de modo que dentro del conjunto de limitaciones informacionales se incluyan también la racionalidad y la pertenencia a la especie, implica que el principio de diferencia debería aplicarse a todos los seres con capacidad de sentir. De esta forma, solamente las desigualdades que maximizaran los beneficios de los seres sintientes menos aventajados serían moralmente permisibles (Van de Veer 1979, 373). Los detalles sobre lo que la aplicación del principio implicaría en la práctica son discutibles, pero al menos está claro que el principio excluiría, al considerarlas moralmente insostenibles por resultar perjudiciales para los menos aventajados, muchas de nuestras prácticas habituales hacia los animales¹⁵³.

3.1.2.1.4. Conclusiones

La postura de Rawls en relación con el problema de la consideración moral de los animales es equívoca. La ambigüedad de las tesis rawlsianas es la causa principal de las constantes discusiones sobre si su teoría de la justicia puede o no constituir una base adecuada a la hora de fundar una teoría correcta de la consideración moral y/o los derechos de los animales.

Dada la ambigüedad de la postura rawlsiana, debemos ser prudentes y distinguir entre una interpretación fuerte y otra débil de las tesis de Rawls (Regan 1983, 165-6). De acuerdo con la interpretación fuerte, Rawls defendería que la personalidad moral es una condición necesaria y suficiente para merecer deberes de justicia. La posición débil, por el contrario, implicaría que Rawls sostendría que la personalidad moral es una condición suficiente, pero no necesaria, para merecer deberes de justicia. Dentro del marco de los escritos de Rawls, ninguna de las dos alternativas resulta excesivamente atractiva, al menos en lo que a sus implicaciones hacia los animales se refiere (Ibíd., 166-70). Las tesis de Rawls en relación con los animales se enfrentan a un dilema. Por un lado, si aceptamos la interpretación fuerte, dado que los animales no son capaces de poseer personalidad moral, no tendríamos deberes de justicia hacia ellos. Si los argumentos presentados en la primera parte de esta tesis son correctos, esta alternativa es moralmente inaceptable. Por otro, el hecho de considerar solamente suficiente la condición de la posesión de personalidad moral para merecer deberes de justicia dejaría, al menos en principio, la puerta abierta a que los animales pudieran merecer esa clase de deberes por otra clase de argumentos o criterios independientes de la personalidad

¹⁵³ Si las consideraciones de la justicia se extendieran al ámbito de todos los seres sensibles, Van de Veer se muestra escéptico sobre la posibilidad de que los participantes en la posición original eligieran el principio de diferencia como principio básico de justicia: “*Given the possibility of becoming a genius, a normal person, a Down Syndrome person, a veal calf, or a parakeet, they would «not» choose a principle which permitted inequalities «only if» they redound to the benefit of the least advantaged. What principles would they choose? I shall not attempt to say except to conjecture that they might choose principles which would preclude treatment of any sentient creature (not posing a serious threat to others) which would render «no life at all» for that creature preferable, on balance, (suppose that it is at least temporarily capable of rationally ordering its preferences on these matters) to its living. I shall call this the Life-Preferability Requirement*” (Van de Veer 1979, 375).

moral. Sin embargo, aunque esta alternativa es en principio posible, este es un camino que no encontramos fácilmente en los escritos del propio Rawls. Desafortunadamente, más que responder e intentar superar los argumentos planteados por sus críticos, tanto en *Teoría de la justicia* como en *El liberalismo político* Rawls decidió ignorar o relegar los problemas de los que su teoría de la justicia adolece a la hora de enfrentarse a las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los humanos marginales y los animales, por lo que no es fácil aventurar el modo en que podría justificarse dentro del marco teórico rawlsiano que los animales merecen deberes de justicia.

3.1.2.2. El contractualismo de Carruthers

Carruthers (1992, ix) sostiene que los argumentos a favor de que los animales merezcan consideración moral directa son débiles y, por el contrario, los argumentos en contra son fuertes¹⁵⁴. Afirma, incluso, que el creciente interés social por los derechos de los animales en las sociedades occidentales es un síntoma de decadencia moral (Ídem.). Carruthers defiende que es perfectamente posible construir un marco teórico que conceda igual consideración moral directa completa a todos los humanos sin que ello implique necesariamente que algunos animales merezcan también dicha consideración moral. A su modo de ver, puede sostenerse de forma no arbitraria que todos los humanos merecemos igual consideración moral plena mientras que ningún animal la merece (Ibíd., x).

3.1.2.2.1. Coherencia, equilibrio reflexivo y sentido común

Las creencias morales solamente son válidas si forman parte de un sistema coherente de creencias y principios generales que guíen nuestras intuiciones (Ibíd., 6). De este modo, debemos tratar de adaptar coherentemente las creencias morales que nos dicte el sentido común y las teorías o principios morales que consideremos más aceptables. El método adecuado para ello, según Carruthers, es el método del equilibrio reflexivo (Ibíd., 6-11). Una teoría moral aceptable debe tomar como punto de partida los juicios pre-teóricos reflexivos que nos dicta el sentido común. El equilibrio reflexivo es un método necesario porque en filosofía moral no pueden ofrecerse pruebas concluyentes, dado que resulta imposible justificar nuestras creencias morales de forma absoluta.

¿Qué nos dicen nuestros juicios pre-teóricos reflexivos sobre la consideración moral que merecen los animales y la forma adecuada de tratarlos? El sentido común nos dice que los animales merecen cierta consideración moral parcial. Las vidas de los animales y sus experiencias son importantes en sí mismas pero no son tan importantes como las vidas y experiencias humanas (Ibíd., 9). Causar sufrimientos innecesarios o la muerte a los animales es inmoral pero no está nada claro qué debe considerarse necesario y qué no, así como qué cuenta como una buena razón para causar sufrimiento y/o la muerte a un animal y qué no. En cualquier caso, según Carruthers (Ibíd., 10-1), el sentido común nos dicta que el valor de la vida animal y el valor de la vida humana no son comparables; la vida humana es mucho más valiosa que la vida animal. Solamente

¹⁵⁴ Aparte de los argumentos en los que me centraré, Carruthers (1989; 1992, 201-28) sugiere que es posible que los animales carezcan de experiencias conscientes y, por tanto, también de la capacidad de sufrir. Carruthers basa su argumentación en cuestiones relacionadas con la naturaleza de la conciencia y argumentos del campo de la filosofía de la mente. Presentaciones y críticas de los argumentos de Carruthers para negar que los animales posean capacidad de sufrir pueden encontrarse en: Pluhar 1995, 37-46; Franklin 2005, 120-2; Rowlands 2009, 181-7.

deberíamos abandonar este juicio pre-teórico reflexivo que nos dicta el sentido común si dispusiéramos de un argumento teórico extremadamente convincente en su contra.

Para que una teoría moral pueda ser aceptada debe incorporar dos componentes diferentes interrelacionados (Ibíd., 28): (1) Una concepción rectora de la naturaleza de la moral, que ofrezca una explicación clara sobre los orígenes de las nociones, el conocimiento y la motivación moral; y (2) Un principio o conjunto de principios normativos fundamentales que guíen los juicios acerca del bien y el mal.

3.1.2.2.2. La defensa del contractualismo frente al utilitarismo

Carruthers (Ibíd., 30-58) examina dos teorías que, a su juicio, podrían resultar aceptables teniendo en cuenta la concepción rectora de la naturaleza de la moral y los principios normativos básicos que de ellas se derivan: la teoría utilitarista y la contractualista.

La concepción rectora del utilitarismo establece que la moral es el conjunto de decisiones que un observador benevolente e imparcial tomaría en cada caso, teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados, así como las consecuencias que se derivarían para esos intereses en función de la decisión tomada (Ibíd., 30). Según los utilitaristas, un observador benevolente e imparcial elegiría siempre la acción que produjera la mayor felicidad, el mayor placer o la más plena realización de un deseo para el conjunto de todos los seres afectados. El acto correcto es aquél que produce la mayor utilidad general posible. La concepción rectora del utilitarismo es atractiva porque ofrece una explicación satisfactoria tanto del origen de las nociones morales como de la fuente de la motivación moral: ambas se explican mediante la (limitada) benevolencia natural humana (Ibíd., 31). Los humanos sentimos un rechazo instintivo natural de la infelicidad y nos compadecemos de aquellos que la sufren. Este impulso natural benevolente se plasma racionalmente en el principio de igualdad utilitarista: los sufrimientos iguales deben poseer el mismo peso moral. Así pues, la concepción rectora del utilitarismo se basa en dos pilares fundamentales: una concepción de la naturaleza humana plasmada en nuestro impulso natural compasivo y, en la medida en que somos seres racionales, la universalización de ese impulso plasmada en el principio de igualdad utilitarista (Ibíd., 32).

Los problemas con el utilitarismo devienen principalmente en relación con el conjunto de principios normativos que fija (Ibíd., 32-6, 39-42). Al defender que los actos moralmente correctos son siempre aquellos que generan la mayor utilidad posible, el utilitarismo debe enfrentarse a problemas prácticos graves. El primero de ellos es que sus consecuencias prácticas en relación con la justicia distributiva son contraintuitivas. Al centrarse en la utilidad media o total a la hora de evaluar las consecuencias de las acciones, un mínimo beneficio para muchos podría justificar, al menos en principio, el gran sufrimiento de unos pocos. En segundo lugar, el utilitarismo es incapaz de proteger adecuadamente a las personas individuales. A una persona puede hacerse cualquier cosa si de ello se deriva más utilidad total o media que la que se obtendría mediante cualquier otra acción. Finalmente, las demandas normativas del utilitarismo son excesivas e incompatibles con la vida buena y la vida cotidiana. El utilitarismo clasifica las acciones morales en dos categorías: obligatorias y prohibidas. Sin embargo, habitualmente consideramos que las acciones morales deben clasificarse en tres categorías: obligatorias, prohibidas y neutrales. Al exigirnos hacer el bien todo el tiempo, el utilitarismo no posibilita la existencia de un espacio privado neutral en el que

los individuos puedan desarrollar sus proyectos vitales y tratar de satisfacer sus intereses y deseos con libertad. El utilitarismo no concibe que haya un espacio fuera de la moral en el cual podamos hacer aquello que deseemos siempre y cuando dichas acciones no sean inmorales.

Carruthers (Ibíd., 55) sostiene que, a pesar de la manifiesta diversidad de las concepciones morales que se dan en las diferentes sociedades humanas, las teorías morales reflejan una concepción común (innata) de la justificación moral, aunque aplicada en contextos distintos de prácticas sociales y creencias metafísicas. A su modo de ver, la concepción contractualista de la moral podría ser innata en los humanos. De este modo, sostiene la hipótesis de que la concepción contractualista de la moral puede constituir el núcleo de las diferentes teorías morales, lo que unido a la plausibilidad de las normas prácticas que se derivan del contractualismo hacen de esta teoría un candidato importante al título de teoría moral más aceptable.

Carruthers (Ibíd., 52-5) examina la concepción rectora de la naturaleza de la moral presentada por el contractualismo. En lo que a la motivación moral se refiere, el contractualismo sostiene que nos interesa la moralidad porque sin moralidad nos resultaría imposible solucionar de forma duradera y pacífica ciertos conflictos sociales. Dado que en las sociedades occidentales contemporáneas no existe una base metafísica común que legitime las creencias y mandatos morales de los ciudadanos y sirva como cauce para resolver los conflictos morales, lo único a lo que podemos aspirar es a alcanzar un consenso mínimo fundado en el acuerdo razonado. Además, los humanos tenemos la necesidad de justificar nuestras acciones en términos que otros puedan aceptar libre y racionalmente, por lo que el contractualismo nos ofrece una respuesta plausible en torno al fundamento de la motivación moral¹⁵⁵.

¿Qué conjunto de normas escogería un grupo de agentes racionales tras un velo de ignorancia? En primer lugar, esos agentes convendrían en la necesidad de respetar la autonomía de cada uno (Ibíd., 48). A la hora de actuar y emprender proyectos, todos los agentes deberían disfrutar de tanta libertad como sea compatible con un grado igual de libertad ajena. El principio de respeto de la autonomía tiene como función la defensa de los individuos frente a las injerencias de otros individuos, grupos o del Estado. Al tiempo que establece las bases para acordar un conjunto aceptable de normas básicas que regulen las relaciones entre los individuos, el contractualismo establece un ámbito privado particular en el que los individuos pueden desarrollar sus proyectos vitales y tratar de satisfacer sus intereses y deseos con libertad. En segundo lugar, al menos en la situación inicial, el contractualismo propone una solución moderadamente igualitaria en lo que a la justicia distributiva se refiere (Ibíd., 49-50). Como a la hora de elegir los principios básicos de la sociedad los agentes ignoran la posición social que ocuparán en la sociedad resultante, la distribución equitativa inicial de bienes y obligaciones es una opción razonable por la que optar, ya que nadie optaría, en principio, por quedar en desventaja de antemano. En tercer lugar, el contractualismo muestra un compromiso claro con la justificación pública de las normas sociales básicas (Ibíd., 50). Las normas ético-políticas básicas establecidas mediante el acuerdo deben ser públicamente

¹⁵⁵ Podría argumentarse que la educación moral crea y fomenta el deseo de justificarse ante los demás, es decir, que este deseo no es innato pero Carruthers (1992, 54) sostiene que sí lo es y que surge gradualmente en una etapa determinada del desarrollo psicológico humano. Este deseo innato se explica apelando a consideraciones evolutivas: “*Cabría esperar que este atributo innato de los seres humanos tuviera un valor considerable para la supervivencia, pues nuestra supervivencia depende decisivamente de que adoptemos modalidades de vida cooperativas*” (Ídem.).

justificables. Como la moral y la estructura básica de la sociedad surgen del acuerdo entre agentes racionales, es deseable que las normas resultantes sean de dominio público: las normas y los principios morales básicos deben negociarse y defenderse públicamente en un debate abierto. Finalmente, aunque se ha criticado al contractualismo por elaborar solamente normas de justicia mínimas fundadas en deberes negativos, cuya finalidad consiste en fundar la no injerencia en los asuntos privados ajenos, Carruthers (Ibíd., 50-2) sostiene que este hecho es simplemente fortuito. Los agentes contratantes racionales acordarán interesarse por el bienestar del prójimo, asumiendo deberes de asistencia y alivio del sufrimiento hacia el resto de ciudadanos¹⁵⁶.

Carruthers (Ibíd., 58) concluye que debemos preferir el contractualismo frente al utilitarismo porque, mientras que las concepciones rectoras de la naturaleza de la moral que presentan ambas teorías son igualmente plausibles, las normas prácticas que se derivan del contractualismo son mucho más atractivas que las que se derivan del utilitarismo (Ibíd., 58).

3.1.2.2.3. Utilitarismo, contractualismo y animales

Uno de los fundamentos del utilitarismo es el principio de igual consideración de intereses: los intereses similares de todos los afectados deben contar de forma similar. Carruthers (Ibíd., 60) deja claro desde el principio que el principio de igual consideración de intereses no implica que debemos responder a todos los intereses similares de forma similar, dado que esto dependerá de las circunstancias de cada caso concreto¹⁵⁷. En lo que a la consideración moral de los animales se refiere, el utilitarismo sostiene que la discriminación por motivos de especie es moralmente inaceptable porque se funda en distinciones moralmente irrelevantes. Carruthers (Ibíd., 61) admite abiertamente que la pertenencia a la especie no es una propiedad moralmente relevante. Sin embargo, defiende a continuación que la importancia moral de una propiedad es relativa, dado que depende completamente del punto de vista moral adoptado (Ibíd., 63-6). De este modo, el que la pertenencia a la especie sea o no una propiedad moralmente relevante dependerá del punto de vista moral adoptado. Si esto es correcto, los argumentos utilitaristas a favor de la igual consideración moral de los intereses de los animales solamente son válidos dentro del marco teórico utilitarista. Si adoptamos un enfoque contractualista, concluiremos que la inteligencia es una propiedad moralmente relevante, dado que para que un contractualista conceda entidad moral a un ser es necesario que éste sea un agente racional, lo cual está relacionado en cierto modo con el nivel de inteligencia de dicho ser¹⁵⁸. La agencia racional es una característica moralmente relevante porque el criterio contractualista fundamental a la hora de conceder consideración moral directa a un ser consiste en examinar si tiene sentido justificar una política de acción ante dicho ser

¹⁵⁶ Por deberes negativos se entienden aquellas obligaciones morales que consisten principalmente en no realizar ciertas acciones, mientras que por deberes positivos se entienden las obligaciones morales que consisten principalmente en la realización de ciertas acciones con el fin de ayudar a unos individuos determinados.

¹⁵⁷ “Por ejemplo, en una rifa, sólo quienes decidimos participar tendremos la posibilidad de ganar el premio. Esta norma no infringe el principio de consideración igualitaria, pues no discriminamos contra los demás, que podrían participar en la rifa si quisieran” (Carruthers 1992, 60).

¹⁵⁸ Carruthers (1992, 64) afirma que conceder importancia moral a la condición de agente racional no implica necesariamente que las diferencias de inteligencia entre agentes racionales sean moralmente relevantes. Para los argumentos de Carruthers para justificar que los animales no son agentes racionales, véase: Ibíd., 157-69.

Para que una criatura tenga los mismos derechos básicos que nosotros no es necesario que podamos justificar ante ella nuestro sistema de normas, o una acción ejecutada en virtud de esas normas. Bastará con que la criatura tenga todos los atributos y facultades mentales necesarios para apreciar esa justificación, si hubiera algún modo de transmitirla (Ibíd., 168)¹⁵⁹.

De igual manera, dentro del marco teórico contractualista la pertenencia a la especie, con las similitudes de apariencia y comportamiento que implica, es también moralmente relevante. ¿Por qué deberían los agentes racionales tras un velo de ignorancia conceder importancia moral a la pertenencia a la especie? La pertenencia a la especie humana posee importancia moral porque, aunque tenemos buenos argumentos teóricos para justificar la exclusión de los humanos marginales del conjunto de seres que merecen consideración moral directa, desde el punto de vista práctico sería francamente desacertado hacerlo. Los agentes contratantes deberían conceder igual consideración moral directa a todos los integrantes de la especie humana por tres razones (Ibíd., 64-5): (1) Para evitar los peligros prácticos que se derivarían de no hacerlo; (2) Para mantener la estabilidad social; y (3) Para no disminuir o deteriorar las reacciones naturales de compasión ante el sufrimiento humano.

Las tres razones que Carruthers emplea para justificar la igual consideración moral de todos los humanos apelan al argumento de la pendiente resbaladiza: realizar distinciones en la consideración moral que merecemos los humanos es peligroso (Ibíd., 194). ¿Por qué es peligroso? Porque la mayoría de los agentes morales no somos seres profundamente teóricos y, por tanto, las distinciones teóricas sofisticadas de este tipo pueden acarrear consecuencias indeseadas si son aplicadas por agentes morales que no las comprenden bien (Ibíd., 136). Dado que todos los humanos presentamos enormes similitudes de apariencia y comportamiento independientemente de nuestras capacidades intelectuales, reaccionar de forma distinta frente al sufrimiento de distintos humanos en función de sus capacidades cognitivas influirá negativamente probablemente en nuestras reacciones hacia el sufrimiento de los humanos normales en otras circunstancias¹⁶⁰. La mayoría de agentes morales racionales no somos, en resumen, lo suficientemente sofisticados intelectualmente como para tener en cuenta la distinción esencial entre humanos normales y humanos marginales. Por lo tanto, los agentes encargados de acordar los principios ético-políticos básicos deben tener en cuenta los peligros psicológicos que entrañan los intentos de realizar distinciones en la consideración moral de los humanos y, entonces, deben conceder iguales derechos morales fundamentales a todos los humanos, sean o no agentes racionales. Este argumento, sin embargo, no es aplicable en el caso de los animales. En el caso de los

¹⁵⁹ No se concede consideración moral directa a un ser por el hecho de alcanzar un acuerdo concreto, la mera posibilidad de alcanzar un acuerdo razonado con un ser es suficiente para concederle consideración moral directa: “No estamos postulando que se conceda entidad moral a las criaturas una vez que hayan concertado un acuerdo concreto con nosotros. Extenderemos nuestras normas morales para incluirlas siempre que podamos hacer el intento de justificar inteligiblemente nuestras acciones frente a ellas en términos que no pudiera rechazar razonablemente nadie que compartiera el objetivo de llegar a un acuerdo libre y voluntario. El contractualismo se funda en esta concepción de la razonabilidad, no en un contrato concreto” (Carruthers 1992, 168-9). Que la posibilidad de alcanzar un acuerdo razonado con él sea suficiente para que un ser merezca consideración moral directa implica que la posesión de lenguaje natural, en la medida en que el lenguaje nos capacita para articular pensamientos y convenir normas sociales, es también un criterio moralmente relevante a la hora de conceder consideración moral directa dentro del contractualismo (Ibíd., 169-71).

¹⁶⁰ “Quienes comienzan por querer justificar su indiferencia ante el sufrimiento de las personas seniles tal vez terminen alterando de tal forma sus actitudes y su imaginación moral al extremo de volverse insensibles a los sufrimientos de algunas personas que fueran indiscutiblemente agentes racionales” (Carruthers 1992, 194).

animales no existe el peligro de que nos deslicemos por una pendiente resbaladiza y terminemos tratando mal a otros humanos: “*Que una persona pierda la sensibilidad ante el sufrimiento de un animal no tiene por qué entrañar una pérdida de sensibilidad equivalente ante el dolor humano –ambas cosas son claramente dissociables desde el punto de vista psicológico*” (Ibíd., 189). Como, según Carruthers, no presentamos enormes similitudes de apariencia y comportamiento con los animales, no existe el peligro de que nuestra insensibilidad hacia su sufrimiento derive en insensibilidad hacia el sufrimiento humano.

La necesidad de preservar la estabilidad social juega un papel importante en el contractualismo. A la hora de acordar los principios ético-políticos fundamentales, los agentes racionales deberán tener en cuenta si los principios acordados promoverán o no una comunidad política estable y cooperativa. De este modo, Carruthers (Ibíd., 138-9) apela, en segundo lugar, a cuestiones relacionadas con la estabilidad social a la hora de fundar la igual consideración moral de todos los humanos. Desde su punto de vista, es un hecho psicológico incontrovertible que a los humanos les importan sus crías sobre todas las cosas, independientemente de la edad e inteligencia que posean esas crías. Así pues, una norma que no concediera una consideración moral importante a los humanos marginales provocaría muy probablemente inestabilidad social, dado que muchas personas serían psicológicamente incapaces de aceptarla. La estabilidad social deseada no podría alcanzarse estableciendo una norma que nos exigiera respetar solamente los intereses legítimos de los demás agentes racionales. Una norma de este tipo sostendría que debemos respetar a los humanos marginales no porque merezcan consideración moral por sí mismos, sino porque seres que sí merecen consideración moral directa (los agentes morales racionales) tienen un interés legítimo en su bienestar. No obstante, una protección indirecta de los humanos marginales de este tipo no serviría para garantizar la estabilidad social, ya que equipararía el valor de los humanos marginales con el de las propiedades materiales sobre las cuales los agentes morales tienen intereses legítimos: “*Tendría la misma obligación para con mi vecino de no destruir o hacer daño a su Mercedes que a su hijo*” (Ibíd., 139). El problema de una protección indirecta de este tipo radica en que estas obligaciones indirectas pueden omitirse cuando hay en juego intereses más importantes. Teniendo esto en cuenta, Carruthers concluye que la única forma de garantizar la estabilidad social consiste en acordar una norma que conceda a todos los humanos igual consideración moral y derechos básicos.

En tercer lugar, a la hora de justificar la igual consideración moral de todos los humanos Carruthers (Ibíd., 193) propone la hipótesis según la cual conceder una consideración moral inferior a los humanos marginales deterioraría las reacciones naturales de compasión ante el sufrimiento humano en general. Dado que, cuando sufren, el aspecto y el comportamiento de los humanos marginales es extremadamente parecido al de los agentes racionales, esos aspectos y comportamientos despiertan nuestra compasión de forma natural, no porque hayamos aprendido a compadecernos de ellos mediante la educación. De este modo, existe un vínculo psicológico claro entre la sensibilidad hacia el sufrimiento de los humanos marginales y la sensibilidad hacia el sufrimiento de los agentes morales racionales, por lo que deberíamos cuidarnos muy mucho de criticar nuestra compasión hacia los humanos marginales, ya que esto podría minar también las bases psicológicas de la compasión hacia los agentes morales racionales.

3.1.2.2.4. *Carácter y consideración moral de los animales*

El sentido común dicta que ciertas acciones son moralmente condenables no porque sus consecuencias sean negativas o porque violen algún derecho, sino por el tipo de carácter que revelan (Ibíd., 172-5). De este modo, ciertas formas de tratar a los animales son moralmente condenables por lo que esas acciones muestran sobre el carácter moral del agente, no porque sus consecuencias sean negativas o porque infrinjan los derechos o la consideración moral de nadie. En este sentido, existe una continuidad entre la evaluación moral del carácter y la de las acciones: si las actitudes y el carácter que expresa una acción son moralmente condenables, la acción en la que esas actitudes o ese carácter se manifiestan también lo será. Aun así, debe tenerse en cuenta que el contexto es un elemento importante a la hora de juzgar el carácter: una acción manifestará o no un carácter defectuoso en función de las circunstancias y los motivos a los que obedezca.

La evaluación moral del carácter es importante para el contractualismo por la importancia que tiene a la hora de acordar y acatar normas morales y políticas adecuadas (Ibíd., 175-81). Ciertas inclinaciones mentales y emocionales son útiles a la hora de acordar los principios básicos. Por ejemplo, están claros los beneficios de virtudes como el valor, la templanza y la reflexividad a este respecto. Estas virtudes son útiles a la hora de convenir y acatar principios morales básicos como no matar, no robar, etc. Aparte de estas virtudes fundamentales, cuyo valor principal reside en su funcionalidad instrumental¹⁶¹, los agentes racionales deberían desarrollar y promover virtudes específicamente morales como la generosidad, la lealtad, la cordialidad y la honestidad. ¿Por qué deberían hacerlo? Por un lado, la honestidad y la cordialidad tienen todavía un marcado componente funcional a la hora de llegar a un acuerdo: el intento de acordar principios ético-políticos básicos adecuados exige necesariamente un trato y un diálogo honesto y abierto, no solamente el acatamiento de normas por conveniencia. Por otro, virtudes como la generosidad y la lealtad son útiles también pero en un sentido distinto. No es que sean útiles principalmente para alcanzar un acuerdo, sino que son convenientes a la hora de acordar principios cuyas consecuencias prácticas sean deseables. Los agentes racionales tienen buenas razones para no limitar sus acuerdos exclusivamente a normas negativas de no injerencia, ya que muy probablemente en algún momento de sus vidas necesitarán recibir la ayuda de los demás o del Estado. Una sociedad que se limitara a respetar los deberes negativos de no injerencia pero que negara la existencia de deberes positivos de asistencia nos impediría satisfacer muchos de nuestros deseos y proyectos vitales. Así pues, los agentes racionales deberían desarrollar la predisposición a ayudar a quienes necesitan ayuda y deberían ponerla en práctica siempre que se les presentara la ocasión (y ello no les supusiera un coste significativo). En resumen, los agentes racionales no deben limitarse a convenir ciertas normas básicas negativas, sino que deben tratar a su vez de desarrollar y promover ciertas cualidades positivas del carácter.

¹⁶¹ Que el valor principal de estas virtudes sea instrumental no implica que el contractualismo, a diferencia del utilitarismo, valore las virtudes solamente en función de las consecuencias que de ellas se deriven: “*Para el utilitarismo, todo el valor de las virtudes del carácter radica en sus consecuencias, que han de redituar la mayor utilidad general posible. Para el contractualismo, en cambio, el valor de las consecuencias de las virtudes del carácter –que promuevan las buenas acciones y contribuyan a crear cierto tipo de sociedad– sólo interesa en la etapa en que las partes en el contrato racional reflexionan sobre el tipo de personas que deberían aspirar a ser. De ahí en más, que sea bueno o malo tener o no tener cierta virtud del carácter es independiente de esas consecuencias*” (Carruthers 1992, 180).

3.1.2.2.5. La consideración moral indirecta de los animales

Apelando a los juicios morales sobre el carácter, el contractualismo es capaz de conceder consideración moral indirecta a los animales (Ibíd., 181-4). Por ejemplo, las acciones crueles contra los animales revelan indiferencia hacia el sufrimiento ajeno y esta indiferencia podría manifestarse también en las relaciones con otros agentes racionales. De este modo, aunque las acciones crueles hacia los animales no violen la consideración moral o los derechos de nadie, serían no obstante malas acciones porque revelarían un defecto del carácter importante: la indiferencia hacia el sufrimiento ajeno. Desde este punto de vista, los motivos por los que se hace sufrir a los animales adquieren una importancia capital. Si los motivos por los que se hace sufrir a los animales son importantes, ¿en qué circunstancias sería moralmente condenable y en cuáles no hacer sufrir a un animal? Carruthers (Ibíd., 187) sostiene que, a la hora de evaluar las acciones que causan sufrimiento a los animales, prácticamente cualquier motivo legítimo no trivial es suficiente para que la acción no demuestre un carácter cruel o insensible.

Las acciones que provocan sufrimiento a los animales son malas si se llevan a cabo sin ningún motivo aparente o por motivos triviales (porque manifestarían una crueldad insensible), y también lo serán si se llevan a cabo por el deleite en el sufrimiento en sí (porque manifestarían una crueldad sádica). Los animales adquieren consideración moral indirecta en función de las cualidades que nuestras acciones hacia ellos revelan sobre nuestro carácter. El carácter indirecto de la consideración moral de los animales queda perfectamente claro cuando Carruthers sostiene que “[...] *el valor moral de la virtud manifestada en nuestra relación con los animales se desprende de su vínculo con nuestra relación con otros seres humanos*” (Ibíd., 181).

Aunque los humanos marginales no merecieran consideración moral o no poseyesen derechos, nuestras acciones hacia ellos podrían ser moralmente condenables por lo que expresarían sobre nuestro propio carácter (Ibíd., 193). La crueldad o la indiferencia hacia el sufrimiento de los humanos marginales es moralmente reprehensible.

Como los animales no son agentes morales racionales capaces de acordar unos principios básicos que garanticen una convivencia estable, el contractualismo de Carruthers no les concede consideración moral directa. Además, a diferencia de lo que sucede en el caso de los humanos marginales, en el caso de los animales no existe el peligro de caer por una pendiente resbaladiza que ponga en peligro la estabilidad social, por lo que no tenemos buenos argumentos para conceder a los animales consideración moral directa. Aun así, los animales merecen consideración moral indirecta, ya que nuestras acciones hacia ellos revelan cualidades de nuestro carácter que tienen importancia moral. Nuestras acciones hacia los animales serán buenas si revelan cualidades positivas sobre nuestro carácter y, al contrario, serán malas si manifiestan un carácter cruel o defectuoso. En cualquier caso, como los humanos disociamos claramente desde el punto de vista psicológico nuestras actitudes ante el sufrimiento humano de nuestras actitudes hacia el sufrimiento animal, las restricciones sobre la forma correcta de tratar a los animales son mínimas: solamente es moralmente reprehensible hacer sufrir a los animales por motivos triviales o para obtener un placer sádico, en el resto de ocasiones el sufrimiento animal puede estar plenamente justificado. Estas limitaciones morales, además, pueden valer solamente en el contexto

de las sociedades industrializadas occidentales, ya que otras sociedades con tradiciones culturales diferentes podrían llegar a conclusiones diferentes¹⁶².

3.1.2.2.6. El interés por el bienestar animal como síntoma de decadencia moral

Carruthers (Ibíd., 196-200) sostiene que el creciente interés social por la consideración moral, los derechos y el bienestar de los animales en las sociedades occidentales es un claro síntoma de decadencia moral. Actualmente, muchos agentes morales racionales establecen un vínculo psicológico entre nuestras actitudes hacia el sufrimiento animal y el sufrimiento humano. ¿Es ese vínculo moralmente deseable? ¿Debemos fomentar ese vínculo o, al contrario, ese vínculo es excesivo y debemos rebajarlo?

Las reacciones compasivas ante el sufrimiento animal podrían ser el reflejo de un carácter compasivo y, por tanto, podrían ser moralmente deseables. ¿Es realmente así? No según Carruthers. La sensibilidad ante el sufrimiento es el reflejo de un carácter admirable solamente cuando esa sensibilidad no es un obstáculo para alcanzar objetivos moralmente más importantes, y está claro que la compasión hacia el sufrimiento animal interfiere con propósitos de mayor importancia¹⁶³. El vínculo psicológico entre nuestras actitudes hacia el sufrimiento animal y el sufrimiento humano no es provechoso desde el punto de vista moral; de hecho, resulta perjudicial: “[...] *el costo del interés creciente en el bienestar de los animales distraerá la atención general de las necesidades de seres que indudablemente tienen entidad moral: los humanos*” (Ibíd., 199). Debemos centrar nuestra atención en los sufrimientos que padecemos los humanos, porque está claro que nosotros sí merecemos consideración moral directa, mientras que los animales solamente merecen consideración moral indirecta. Aunque la compasión hacia el sufrimiento animal revelara aspectos positivos del carácter, sería moralmente irrelevante y debería lucharse en su contra en lugar de fomentarse, dado que existen problemas morales vinculados al sufrimiento humano mucho más acuciantes.

Frente a la objeción de que, dado que es posible preocuparse tanto por el sufrimiento humano como por el sufrimiento animal al mismo tiempo, todo esto constituye un falso dilema (Tamames 2007, 51), Carruthers responde que, nos guste o no, la energía moral y los recursos materiales que se destinan a defender a los animales

¹⁶² Carruthers (1992, 190-2) sostiene que la cultura occidental promueve los vínculos entre nuestras actitudes hacia los animales y hacia los humanos. Este condicionamiento cultural se plasma en tres aspectos: (1) La posesión de animales como mascotas: al tratar a las mascotas como miembros honorarios de la comunidad moral, concluimos que aquellos que son crueles con sus mascotas muestran una disposición moralmente reprensible hacia la crueldad; (2) El único contacto directo que tenemos con los animales proviene habitualmente del contacto con nuestras mascotas, lo cual promueve el sentimentalismo hacia los animales; y (3) Los animales ocupan un rol importante en los ejemplos morales que ofrecemos a los niños, por lo que desde la misma infancia vinculamos nociones morales con cuestiones relacionadas con el trato animal. De este modo, nuestra cultura refuerza los vínculos entre el bienestar y los sufrimientos de animales y humanos. Sin embargo, es muy posible que en sociedades no occidentales y no industrializadas estos vínculos no se establezcan. Si esto es correcto, implica que los vínculos entre el sufrimiento animal y el sufrimiento humano constituyen aspectos convencionales y contingentes de la moral occidental, por lo que las conclusiones que Carruthers plantea en relación con el carácter moral solamente podrían aplicarse dentro del marco de la cultura occidental.

¹⁶³ “[...] *la propuesta de que habría que prohibir la cría industrial y la experimentación con animales porque atenta contra la sensibilidad de quienes se interesan por los animales implica que esos sentimientos si interferirían con propósitos de importancia moral, a saber, los de ganarse el sustento y mantener en funcionamiento una empresa viable. Parecería que en este caso deberían tener prioridad esos propósitos. Sería demasiado pedir que esas personas abandonaran sus empleos por respeto a los sentimientos de quienes se interesan por los animales*” (Carruthers 1992, 197-8).

se desvían inevitablemente de otros ámbitos de importancia moral. Si esto es correcto, preocuparse por los padecimientos de los animales está lejos de ser moralmente admirable, ya que la compasión hacia los animales implica desinteresarse o destinar menos recursos a cuestiones de mayor importancia.

La cuestión crucial en este punto es que el argumento de Carruthers es irrelevante. Una determinada realidad no es buena o mala en sí misma en función de que existan otras mejores o peores¹⁶⁴. El hecho de que existan realidades peores que las que viven los animales, además de cuestionable, no legitima absolutamente nada en relación con el problema de la consideración moral de los animales; más bien, manifiesta un prejuicio especista destinado a distraer la atención del verdadero fondo del problema¹⁶⁵. Además, si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, los intereses similares de humanos y animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral, por lo que no está claro por qué deberíamos privilegiar sistemáticamente la satisfacción de los intereses humanos frente a los intereses similares de los animales. Por otra parte, Singer (1990, 203-30; 1993, 50-2) ha defendido que el primer paso en la lucha contra el especismo debería consistir en dejar de comer animales y convertirnos en vegetarianos¹⁶⁶, lo cual supuestamente nos reportaría a su vez enormes beneficios a los humanos. En la actualidad, millones de personas mueren de hambre en el mundo y Singer argumenta que el actual sistema industrial de producción de carne desperdicia una enorme cantidad de alimentos, proteínas, calorías, etc. que podrían redistribuirse para que las consumieran esos humanos que se mueren de hambre¹⁶⁷. Por tanto, si los argumentos y datos de Singer sobre esta cuestión son acertados, la defensa de los derechos de los animales y el vegetarianismo está, en contra de lo que sostiene Carruthers, directamente ligada a posibles soluciones a problemas humanos de la mayor importancia moral.

3.1.2.2.7. Críticas a Carruthers

El principal problema de la propuesta contractualista de Carruthers consiste en que no es capaz de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies (Pluhar 1995, 87-95).

¹⁶⁴ Aunque pudiera parecer lo contrario, una afirmación de este tipo no causa problemas a una teoría consecuencialista como la utilitarista. Si bien la comparación entre diferentes realidades (consecuencias) es fundamental a la hora de decidir qué opción tomar, ello no significa que la realidad resultante de la mejor opción sea una buena realidad en sí misma sino, simplemente, que es la mejor opción entre las posibles alternativas.

¹⁶⁵ “[...] sin duda, ‘podemos avanzar un buen trecho de camino en la pacificación de las relaciones entre animales humanos y no humanos’, sin que mejorar la posición de los segundos suponga ‘necesariamente’ empeorar la de los primeros” (Riechmann 2003, 45). Frente a las críticas del tipo de la de Carruthers, según las cuales los recursos son limitados y, por tanto, resulta imposible garantizar los derechos humanos y los derechos de los animales al mismo tiempo por lo que deberíamos optar por dar preferencia a los primeros, Riechmann (Ibíd., 46) considera que lo que debemos hacer es pactar los principios de una distribución justa y luego repartir los recursos equitativamente, de forma en que haya recursos suficientes para todos, aunque ello incluya la necesidad de vivir con menos recursos para cada uno. Por otra parte, Riechmann (Ibíd., 46-51) sugiere que es probable que establecer relaciones cordiales con los animales contribuya a formar lazos con otros humanos.

¹⁶⁶ “Hacerse vegetariano es el paso más eficaz y práctico que se puede dar para poner fin tanto a la muerte de los animales no humanos como a todo aquello que les causa sufrimiento” (Singer 1990, 205).

¹⁶⁷ “Es más, la comida desperdiciada por la producción de animales en las naciones ricas sería suficiente, si se distribuyera de modo adecuado, para acabar tanto con el hambre como con la desnutrición en el mundo” (Singer 1990, 211).

A pesar de los esfuerzos de Carruthers, su intento de superar el argumento de la superposición de especies apelando al argumento de la pendiente resbaladiza es falaz. Recuérdese que los argumentos de la pendiente resbaladiza solamente son válidos si está perfectamente claro que una acción o política concreta tiene las consecuencias indeseadas que el argumento afirma que tendrá, es decir, solamente son válidos si existe una conexión causal clara entre la acción y las consecuencias indeseadas (Lau 2011, 166). Sin embargo, no está claro que considerar a los humanos marginales como seres que merecen menor consideración moral que la que merecen los humanos normales implique necesariamente que (1) vayamos a terminar realizando discriminaciones injustificadas dentro del conjunto de agentes morales; (2) pongamos en peligro la estabilidad social; y (3) disminuyamos o deterioremos las reacciones naturales de compasión ante el sufrimiento humano en general. Así pues, el argumento de Carruthers es empíricamente cuestionable¹⁶⁸. A pesar de que Carruthers sostiene que la mayoría de los agentes morales no somos lo suficientemente sofisticados intelectualmente como para tener en cuenta la distinción esencial entre humanos normales y humanos marginales, para bien o para mal los humanos somos perfectamente capaces de tener en cuenta distinciones extremadamente sutiles a la hora de discriminar a otros seres u otros humanos, incluso cuando existen importantes similitudes de apariencia y comportamiento entre ellos y nosotros (Pluhar 1995, 90-2).

Los argumentos de Carruthers van en contra de las evidencias históricas y antropológicas. Existen bastantes ejemplos de sociedades humanas que no han asignado los mismos derechos o la misma consideración moral a todos los humanos y, a pesar de ello, han permanecido estables. El propio Carruthers (1992, 139) reconoce este hecho. Sin embargo, piensa que estas evidencias históricas y antropológicas no son aplicables al caso de las sociedades occidentales contemporáneas. ¿Por qué no? Por tres motivos (Ibid., 140-2): (1) Porque las comunidades que han negado que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales han sido sociedades conservadoras con tradiciones y prácticas religiosas comunes unificadas. Sin embargo, en las sociedades occidentales contemporáneas no hay un conjunto de creencias o tradiciones religiosas ampliamente compartidas por la mayoría de los miembros de la sociedad, por lo que las acciones y las políticas generales deben defenderse mediante la discusión racional libre y abierta, no mediante la apelación a principios religiosos. En resumen, la ausencia de tradiciones y creencias religiosas comunes unificadas hace que realizar distinciones en la consideración moral de los humanos sea peligroso; (2) Porque las comunidades que han negado que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales se encontraban habitualmente en el límite de la supervivencia y debían sobrevivir con recursos materiales extremadamente limitados. Así pues, no está claro que estas comunidades negaran que los humanos marginales merecieran la misma consideración moral que los humanos normales, lo que sucede es que cuando se presentaban conflictos derivados de la escasez de recursos optaban por privilegiar a los humanos normales en lugar de a los humanos marginales¹⁶⁹; y (3) Porque en circunstancias excepcionales en las que la escasez de recursos materiales para sobrevivir es extrema y el coste de ayudar a los humanos marginales excesivo, no puede juzgarse el carácter de los agentes morales como

¹⁶⁸ En su descargo, es de recibo reconocer que el propio Carruthers admite esto: “*El único posible inconveniente del argumento radica en su premisa empírica, a saber, que una norma que sólo otorgara derechos directos a los agentes racionales se prestaría a abusos al extremo de desvirtuarse*” (Carruthers 1992, 136).

¹⁶⁹ “[...] *cabría comparar sus actos de infanticidio con ejemplos legítimos de defensa propia*” (Carruthers 1992, 140).

defectuoso por no ayudar a los humanos marginales¹⁷⁰. Basándose en estas tres interpretaciones de los datos histórico-antropológicos, Carruthers concluye que las evidencias empíricas no minan la validez del argumento de la pendiente resbaladiza.

Desafortunadamente para Carruthers, este intento de mantener en pie su argumentación y superar el argumento de la superposición de especies falla también (Pluhar 1995, 93-5). A la hora de justificar por qué debemos conceder la misma consideración moral a todos los humanos, Carruthers sostenía que no hacerlo así era peligroso en la práctica porque la mayoría de agentes morales racionales no somos lo suficientemente sofisticados intelectualmente como para tener en cuenta la distinción esencial entre humanos normales y humanos marginales. Esta falta de sofisticación implicaba el peligro de acarrear consecuencias indeseables si la aplicación práctica de la distinción fuera inadecuada, lo cual consideraba probable. Sin embargo, a la hora de defender sus argumentos de las objeciones histórico-antropológicas, Carruthers defiende que los agentes morales racionales de las sociedades occidentales contemporáneas somos excesivamente sofisticados intelectualmente como para aceptar la menor consideración moral de los humanos marginales por argumentos que apelan a tradiciones o principios religiosos. Si esta interpretación es correcta, Carruthers se contradice a sí mismo. O bien los agentes morales racionales no somos lo suficientemente sofisticados intelectualmente como para tener en cuenta la distinción entre humanos normales y humanos marginales, o bien sí lo somos.

Por otra parte, la interpretación de los datos histórico-antropológicos que hace Carruthers a la hora de justificar las razones (2) y (3) es dudosa. Las evidencias empíricas, de hecho, parecen ir en contra de esta interpretación. No está claro que muchas de las comunidades que han negado que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales se encontraran habitualmente en el límite de la supervivencia y debieran sobrevivir con recursos materiales extremadamente limitados. Además, está bastante claro que muchas de estas comunidades sí han negado abierta y explícitamente que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que los humanos normales. Finalmente, es posible que, en circunstancias de escasez extrema en las que la ayuda supusiera un coste excesivo, no pueda juzgarse el carácter de los agentes morales como defectuoso por no ayudar a los humanos marginales. Aun así, si ambos merecen la misma consideración moral, como sostuve en la primera parte de la tesis, todavía necesitaríamos al menos una buena razón moralmente relevante que justificara por qué en esas circunstancias debemos privilegiar sistemáticamente a los agentes morales frente a los humanos marginales.

Si estas consideraciones son correctas, Carruthers no consigue fundar adecuadamente que todos los humanos merecemos la misma consideración moral, por lo que la base de su teoría se derrumba. En este punto tendría dos opciones. Por un lado, podría aceptar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies y

¹⁷⁰ Para justificar este tercer motivo, Carruthers (1992, 141-2) distingue entre las virtudes generales de la justicia y la benevolencia. La justicia se relaciona directamente con el deber de no injerencia, mientras que la benevolencia se vincula con el interés por el bienestar ajeno. En circunstancias extremas de escasez de recursos materiales, si se concediera la misma consideración moral a los humanos normales y a los humanos marginales, como estos últimos son incapaces de sobrevivir por sus propios medios, asegurar su supervivencia entraría en el terreno de la benevolencia pero no de la justicia: *“No mantener con vida a una persona no tiene por qué infringir sus derechos, aunque sí puede manifestar una grave falta de generosidad por nuestra parte. Ahora bien, en circunstancias en que el costo sería muy alto para nosotros (como en la mayoría de los casos que estamos analizando) no es necesariamente así”* (Ídem.).

reconocer que todos los humanos merecemos la misma consideración moral pero, entonces, tendría que aceptar que muchos animales también merecen una consideración moral similar. Por otro lado, podría rechazar que todos los humanos merezcamos la misma consideración moral, defendiendo que los agentes morales racionales merecemos mayor consideración moral que los humanos marginales y los animales. Esta segunda opción no resultaría compatible con el principio de igualdad y, por tanto, sería moralmente inaceptable.

3.1.2.3. Evaluación del contractualismo de Rawls y Carruthers

Aunque Rawls afirmó que tenemos deberes morales directos de compasión y humanidad hacia los animales, negó que tuviésemos deberes de justicia hacia ellos. Esto hace que su teoría sea difícil de interpretar, dado que necesitaríamos analizar qué papel juegan en su teoría los deberes morales en relación con los deberes de justicia. Según Rawls, la capacidad de poseer personalidad moral es una condición suficiente, aunque no necesaria, para merecer deberes de justicia. Esto implica que los animales podrían merecer también deberes de justicia dentro de la teoría de la justicia contractualista rawlsiana a pesar de que no posean personalidad moral. Aun así, a mi modo de ver, si los argumentos presentados en la primera parte de esta tesis son correctos, las razones que Rawls ofrece para excluir a los animales del conjunto de seres que merecen deberes de justicia son incorrectas.

Dada la gran importancia que Rawls concede a las ideas del beneficio mutuo de las partes contratantes como fin último de la cooperación social, a la idea de que la justicia solamente puede darse bajo ciertas circunstancias determinadas y a la idea de que las capacidades y poderes de los individuos deben ser aproximadamente iguales, su teoría no es capaz de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies. Rawls sostiene que solamente aquellos individuos capaces de suscribir un contrato como aproximadamente iguales pueden ser los sujetos primarios de la justicia, concediendo al resto de individuos un papel derivativo secundario. Esta idea, sin embargo, es incompatible con el argumento de la superposición de especies y, por añadidura, con el principio de igualdad. Rawls imaginó a los individuos encargados de diseñar la estructura institucional básica de una sociedad liberal justa como agentes libres, iguales e independientes, es decir, como miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida completa. Esto hace que muchos humanos marginales queden excluidos del conjunto de seres que deben acordar los principios básicos de la justicia, dado que muchos humanos marginales no son libres, iguales e independientes, es decir, no son miembros plenamente cooperantes de la sociedad.

Así pues, en lo que atañe a la coherencia, no está claro si la teoría rawlsiana es compatible con el principio de igualdad. Aunque Rawls (1971, 17) afirma explícitamente que cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede anular, después se muestra reticente a la hora de extender abiertamente los deberes de justicia hacia aquellos seres que carecen de personalidad moral y un sentido mínimo de la justicia. Esto hace que sea cuestionable si su teoría es compatible o no con el principio de igualdad. Si se interpretara que su teoría sí es compatible con el principio de igualdad, entonces, en base al argumento de la superposición de especies, su teoría debería considerar que los animales merecen también deberes de justicia al igual que los humanos marginales. Su teoría sería entonces adecuada. Si, por el contrario, se interpretara que su teoría excluye a los humanos marginales del conjunto de seres que merecen deberes de justicia,

entonces, su teoría sería incompatible con el principio de igualdad y, por tanto, debería rechazarse.

En lo que al alcance se refiere, la teoría de Rawls adolece de problemas graves. Una teoría de la justicia correcta debería defender que todos los seres sintientes merecen deberes de justicia y/o igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Sin embargo, la teoría de la justicia de Rawls excluye a todos aquellos seres que, por mucho que sean seres sintientes, carecen de personalidad moral y un sentido mínimo de la justicia del conjunto de seres que merecen deberes de justicia. Por tanto, la teoría de la justicia rawlsiana no tiene un alcance adecuado.

La teoría de la justicia de Rawls tiene problemas de precisión importantes. Aunque en alguno de sus primeros escritos Rawls defendió que la capacidad de poseer personalidad moral y un sentido mínimo de la justicia es una condición necesaria y suficiente para merecer deberes de justicia, a partir de *Teoría de la justicia* sostuvo que estas capacidades eran suficientes pero no necesarias. Esto hace que la consideración moral que merecen los animales y los humanos marginales, así como la clase de deberes que tenemos hacia ellos resulten imprecisos y relativamente oscuros, sobre todo si tenemos en cuenta lo poco que Rawls nos dice en sus escritos sobre el tema (más allá de sugerir que esta es una cuestión que atañe a una teoría comprehensiva del bien y no a una teoría de la justicia liberal).

Dependiendo del modo en que interpretemos la teoría contractualista de Rawls, su teoría será o no compatible con la intuición básica de que todos los humanos merecemos la misma consideración moral. En cualquier caso, Rawls sostiene que tenemos deberes morales directos hacia los animales, lo cual está conforme con nuestras intuiciones básicas.

Sobre la simplicidad de la teoría de la justicia de Rawls puede decirse que su teoría está expuesta de forma bastante clara y que sus principios son, al menos en apariencia, bastante simples.

Al igual que la teoría kantiana, la teoría de la justicia de Rawls no parece tener en cuenta los hallazgos que sobre la inteligencia de muchos animales nos ofrecen la etología y la psicología cognitiva contemporáneas¹⁷¹, aunque es difícil decir nada sobre esta cuestión dado lo poco que Rawls afirma en sus escritos sobre la naturaleza de los animales.

Finalmente, la teoría de la justicia de Rawls adolece de problemas significativos en relación con la imparcialidad. Como su teoría defiende que solamente aquellos individuos capaces de suscribir un contrato como aproximadamente iguales pueden ser los sujetos primarios de la justicia, su teoría iguala el conjunto de seres capaces de alcanzar un acuerdo con el conjunto de seres merecedores de deberes de justicia. Pero este énfasis en la capacidad de poseer personalidad moral y un sentido mínimo de la

¹⁷¹ Nussbaum (2006, 328-9) sostiene que los errores de Rawls fueron más filosóficos que empíricos. No pueden rebatirse los argumentos de Rawls defendiendo que no terminó de comprender bien lo inteligentes que en realidad son los animales y las relaciones de reciprocidad que pueden establecer con nosotros. Esta respuesta es inadecuada por dos razones: (1) La capacidad de reciprocidad solamente se encuentra en algunos animales, mientras que la cuestión del trato injusto se extiende a todos los animales sintientes; y (2) Aunque se diese cierta reciprocidad entre los humanos y los animales, ésta no sería el tipo de reciprocidad que Rawls consideraba moralmente importante, la cual se funda en capacidades reflexivas racionales y morales complejas de las cuales los animales carecen.

justicia, que son las condiciones para acordar los principios básicos de la sociedad liberal, es arbitrario porque privilegia injustificadamente características humanas que, si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, no deberían considerarse moralmente relevantes. Una teoría imparcial de la justicia debería considerar que todos los seres con capacidad de sentir merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral y la teoría de la justicia de Rawls no lo hace.

Los problemas de coherencia, alcance, precisión y parcialidad hacen de la teoría de la justicia de Rawls un punto de partida teórico contraindicado para desarrollar una teoría correcta sobre la forma moralmente adecuada de tratar a los animales.

Como Carruthers desarrolla su teoría contractualista siguiendo a Rawls, las mismas críticas pueden extenderse también a su propuesta. De hecho, la teoría de Carruthers es probablemente más fácilmente criticable que la de Rawls, dado que, a diferencia de Rawls, en ocasiones Carruthers sugiere que nuestros deberes morales hacia los animales solamente son deberes indirectos, lo cual choca con nuestras intuiciones reflexivas. Además, debe tenerse en cuenta que los intentos de Carruthers por fundar la igual consideración moral de todos los humanos apelando al argumento de la pendiente resbaladiza fallan en su empeño. Si estos argumentos son correctos, la única alternativa satisfactoria al alcance de Carruthers consistiría en aceptar que, si todos los humanos merecemos igual consideración moral, entonces, algunos animales también la merecerán. La alternativa que niega que todos los humanos merecemos la misma consideración moral es insatisfactoria por ser incompatible con el principio de igualdad.

3.1.3. El utilitarismo de Frey

Frey (1980, 1) critica dos tesis principales: (1) Que los animales posean derechos morales; y (2) Que el vegetarianismo goce de un fundamento moral adecuado. Desde su punto de vista, ambas tesis son falsas; ni los animales poseen derechos morales, ni el vegetarianismo goza de una justificación moral adecuada. Frey (Ídem.) cuestiona el fundamento principal que sostiene ambas tesis: la idea de que los animales poseen intereses. El argumento básico de Frey plantea que los animales carecen de intereses y, por tanto, no pueden tener derechos morales. Adicionalmente, si los animales carecen de intereses y derechos morales, el vegetarianismo carecerá también de un fundamento moral adecuado.

3.1.3.1. Contra los derechos morales¹⁷²

Frey (1980, 4-17; 1983^a; 1983^b, 43-95) comienza a construir su argumentación planteando una crítica general del concepto de “derechos morales”. Lo que Frey analiza no es el contenido de los derechos de los animales o la consideración moral que éstos merecen en comparación con los derechos o la consideración moral que merecemos los humanos, lo que Frey estudia es si los animales pueden poseer cualquier tipo de derechos. ¿Qué condiciones son necesarias y suficientes para que un ser pueda poseer derechos? Frey (1980, 4-5) acepta en principio la influyente tesis según la cual la posesión de intereses es la condición necesaria y suficiente que los seres deben cumplir para poseer derechos y/o merecer igual consideración moral directa. Según este enfoque, todos los seres que poseen intereses, y solamente ellos, pueden poseer a su vez derechos y/o merecer consideración moral directa. Si se acepta esta condición, entonces, la cuestión de si los animales poseen derechos morales o no dependerá de si se considera que los animales poseen o no intereses. Desde este punto de vista, el argumento principal a favor de los derechos de los animales se construye del siguiente modo (Ibíd., 5):

1. *Primera premisa:* Todos los seres que poseen (o pueden poseer) intereses, y solamente ellos, poseen (o pueden poseer) derechos morales.
2. *Segunda premisa:* Los animales, al igual que los humanos, poseen (o pueden poseer) intereses.
3. *Conclusión:* Por tanto, los animales poseen (o pueden poseer) derechos morales.

La clave de este argumento se encuentra en la segunda premisa (Ídem). Aunque se aceptara que la posesión de intereses es el criterio moralmente relevante necesario y suficiente a la hora de determinar qué seres poseen (o pueden poseer) derechos morales y cuáles no, todavía habría que demostrar que los animales poseen intereses para que el argumento fuera válido. Aun así, Frey considera que, antes de abordar la cuestión de si los animales poseen o no intereses, merece la pena considerar dos aspectos importantes relacionados con la primera premisa.

En contra de la primera premisa, Frey argumenta que

(1) la posesión de intereses y la tenencia de derechos son cuestiones lógicamente independientes, es decir, no hay una relación lógica entre poseer intereses y tener derechos (Ibíd., 6). Uno de los problemas principales del argumento es que simplemente da por hecho, pero no demuestra, que la posesión de intereses es una condición necesaria y suficiente para la posesión de derechos morales; y

¹⁷² Definiciones, análisis y problemas de los conceptos de “derechos” y “derechos morales” pueden encontrarse en: Wellman 1975, 335-54; Midgley 1983, 61-4; Regan 1983, 267-76; Almond 1991; Riechmann 2003, 387-427; Steiner 2006. Personalmente, asumo que debe existir cierta conexión entre las leyes y la moralidad y, por tanto, que todo sistema legal legítimo debería ser compatible con los tres principios básicos defendidos en la primera parte de la tesis. Al mismo tiempo, apoyándome en el argumento de la superposición de especies, considero que si todos los humanos podemos tener derechos (morales o legales), los animales también pueden tenerlos. Finalmente, pienso que una caracterización de los derechos morales como reivindicaciones morales válidas del tipo de la que ofrecen Regan (1983, 269-73) o Riechmann (2003, 389) es perfectamente razonable. Los derechos pueden ser justificados si es posible ofrecer buenos argumentos a favor de las reivindicaciones morales que representan; es decir, la validez de un derecho depende de la conformidad de este con principios morales cuya validez haya sido previamente establecida de forma independiente.

(2) los derechos morales no existen y/o, en caso de existir, son superfluos (Frey 1980, 6-17; 1983^a; 1983^b, 43-95). El argumento asume implícitamente la existencia de derechos morales, pero la existencia de derechos morales es un tema controvertido en ética y filosofía política.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que se han presentado otros muchos candidatos como condiciones necesarias y suficientes para la posesión de derechos morales: la racionalidad, la posesión de lenguaje, el libre albedrío, la posesión de cultura, la agencia moral, etc. El que se hayan propuesto criterios tan variados para fundar la posesión de derechos morales implica, como mínimo, que la primera premisa del argumento no es obvia en absoluto.

En segundo lugar, la primera premisa del argumento asume implícitamente que los derechos morales existen pero, sin embargo, no está claro que los derechos morales existan (Frey 1980, 6-17). Al mismo tiempo, Frey niega que el concepto de “derechos” juegue un papel independiente importante en filosofía moral y, dado que provoca más problemas de los que satisfactoriamente resuelve, defiende que deberíamos prescindir de él. Hay principalmente tres razones por las que el concepto de derechos provoca más problemas de los que resuelve (Frey 1983^b, 47-55)¹⁷³: (1) No está claro cual es la relación entre el concepto de “derecho” y conceptos éticos fundamentales como “bueno”, “malo” o “deber”. Si no está claro cuáles son las relaciones entre los conceptos morales fundamentales y los derechos, entonces, resulta difícil tanto discutir sobre derechos como analizar el propio concepto de “derecho moral”; (2) El concepto de “derecho” no es necesario en ética porque, a la hora de evaluar y justificar si una acción o práctica es buena o mala, resulta completamente inútil, principalmente porque no sirve para captar correctamente el fundamento por el que una acción es buena o mala. Efectivamente, lo que hace que una acción sea buena o mala no es el hecho de que se haya violado un supuesto derecho moral de un individuo sino, más bien, en el caso de las malas acciones, el sufrimiento, daño o perjuicio que la acción conlleva y, en el caso de las buenas, el placer, beneficio o provecho que implica; (3) La postulación de derechos morales acarrea necesariamente conflictos entre los distintos derechos que se postulan pero, desafortunadamente, no está claro como pueden resolverse esos conflictos.

En lo que a la superfluidad del concepto de “derechos morales” se refiere, Frey (1980, 10-2; 1983^a, 285-90; 1983^b, 49-51) sostiene que siempre que se discute acerca de la posesión o no de un derecho moral, sobre lo que realmente se está discutiendo es sobre la corrección y aceptación de principios morales que subyacen al supuesto derecho. Al discutir sobre derechos morales, sobre lo que se discute en última instancia no es sobre el contenido de un derecho particular sino, más bien, sobre el fundamento

¹⁷³ Almond (1991, 366-7) justifica la utilización del vocabulario de los derechos apelando a dos razones que se oponen directamente a las tesis de Frey: (1) El análisis conceptual de los derechos muestra un significado complejo que no es reducible a ninguno del resto de los conceptos morales básicos; y (2) El análisis conceptual de los derechos muestra que no hay razones para pensar que el término “derecho” sea más sospechoso desde el punto de vista lógico que otros términos morales fundamentales como “deber” u “obligación”. De estos dos puntos, el segundo me parece el más fuerte. Aunque es cierto que el análisis conceptual de los derechos muestra un significado complejo y quizá el término “derecho” no pueda reducirse a un único concepto moral más básico, esos significados complejos apelan necesariamente a otros conceptos morales más fundamentales, por lo que la posición de Frey puede mantenerse en relación con el primer punto. Sin embargo, coincido con Almond en que conceptos morales básicos como “bueno”, “malo” o “deber” son tan controvertidos como el término “derecho” y esto no implica que debamos prescindir de ellos.

último de ese derecho, es decir, el principio moral en el que se sustenta. La cuestión crucial en juego es si el principio moral sobre el que se fundan los derechos morales es aceptable o no. Dicho esto, Frey nos recuerda tres hechos evidentes de las discusiones acerca de principios morales que deberíamos tener siempre en cuenta: (1) En ética y filosofía política no hay un acuerdo general sobre los principios morales básicos; (2) En ética y filosofía política no hay un acuerdo general sobre los métodos y criterios adecuados a la hora de establecer qué principios morales son básicos y por qué; y (3) Es posible argumentar tanto sobre los principios morales básicos como sobre los métodos y criterios adecuados a la hora de establecer qué principios morales son básicos y por qué sin necesidad de referirse a derecho moral alguno. En un mundo en el que no existieran derechos morales, podría argumentarse a favor y en contra de los principios morales sin ningún problema. Si esto es correcto, la apelación a los derechos morales parece superflua.

¿Por qué considera Frey que los derechos morales no existen? Poseer un derecho es, según Frey, poseer una demanda o reivindicación sobre algo en contra de otros. Así pues, para poseer el derecho legal a algo en contra de otros, un ser debe ser capaz de realizar demandas o reivindicaciones y de exigir que esas demandas o reivindicaciones se cumplan (recurriendo a los tribunales si es preciso). ¿Qué sucede en el caso de aquellos seres que carecen de la capacidad de realizar demandas o reivindicaciones? Estos seres pueden poseer y ejercitar sus derechos legales ayudándose de representantes legales, los cuales deben asegurarse de realizar las demandas y reivindicaciones oportunas y de exigir que esas demandas o reivindicaciones se cumplan (recurriendo a los tribunales si es preciso). Frey concede que este argumento es tan válido en el caso de los humanos marginales como en el de los animales. Sin embargo, él critica la extensión de esta concepción legalista de los derechos al terreno moral. En la moralidad no existe una actividad comparable a la de realizar demandas y reivindicaciones frente a otros que sí existe en el derecho, por lo que los casos de los derechos legales y los deberes morales son diferentes. En la moralidad no hay un tribunal o una institución pública a la que recurrir para resolver los conflictos. Así pues, Frey considera que el papel decisivo que el concepto de “derechos” juega en el Derecho no puede extenderse al terreno de la filosofía moral, por lo que las apelaciones a los derechos no pueden jugar un papel decisivo en ética.

3.1.3.2. Intereses y derechos

Aparte de los problemas mencionados en relación con la primera premisa del argumento, Frey (1980, 18-27) cuestiona también la segunda premisa. A su modo de ver, los animales, a diferencia de los humanos, no poseen (ni pueden poseer) intereses¹⁷⁴. ¿Por qué piensa Frey que los animales no poseen (ni pueden poseer) intereses?

¹⁷⁴ Aunque niega que posean intereses, Frey (1980, 109) no niega que los animales no sean capaces de sufrir ni, tampoco, que sean seres conscientes. Sin embargo, como considera que la posesión de intereses, y no la capacidad de sentir, es el criterio moralmente relevante a la hora de decidir qué seres merecen igual consideración moral completa y/o derechos y cuáles no, Frey (Ibíd., 132-3, 139-67) concluye que el hecho de que los animales sean seres sintientes y conscientes no es especialmente relevante. Aun así, esto no implica que podamos tratar a los animales como nos venga en gana. Muchos animales pueden sufrir y experimentar sensaciones desagradables y, por tanto, pueden ser dañados. Dañar gratuitamente a estos animales sin una buena razón es inmoral (Ibíd., 170). Puede concluirse, por tanto, que Frey concede cierta consideración moral mínima a los animales por el hecho de ser seres conscientes con capacidad de sentir placer y/o dolor.

A la hora de analizar si los animales poseen o no intereses, Frey (Ibíd., 53-5) sostiene que necesitamos tanto una definición más o menos clara del concepto de “interés”, como una concepción sobre las condiciones que debe cumplir necesariamente un ser para poseer intereses. La definición tradicional del concepto de “interés” liga necesariamente los intereses con los deseos y no, por ejemplo, con las necesidades (Ibíd., 55, 60)¹⁷⁵. Aunque los intereses pueden dividirse lógicamente en necesidades y deseos, solamente los intereses ligados a los deseos son moralmente relevantes (Ibíd., 78-9). Los intereses ligados a las necesidades no son moralmente relevantes porque, si lo fueran, deberíamos concluir necesariamente que las plantas y otros muchos objetos que carecen de capacidad de sentir pero tienen necesidades poseen también intereses y, en consecuencia, derechos morales. Frey (Ibíd., 79) considera que esta conclusión es tan contra-intuitiva que resulta inaceptable. Así pues, según Frey, poseer deseos es una condición necesaria para poseer intereses.

¿Qué condiciones debe cumplir necesariamente un ser para poseer deseos? Frey (Ibíd., 55-9) apoya la que considera la posición tradicional al respecto: la posesión de creencias es una condición necesaria para poseer deseos¹⁷⁶. La posesión de un deseo presupone necesariamente la posesión de una creencia correspondiente. Por ejemplo, a mi deseo de poseer un libro particular se corresponde la creencia de que no poseo ese libro, es decir, se corresponde la creencia de que el enunciado “yo no poseo ese libro” es verdadero. ¿Qué condiciones debe cumplir necesariamente un ser para poseer creencias? Frey (Ibíd., 87-9) entiende las creencias como la creencia de que cierto enunciado particular es verdadero¹⁷⁷. Cuando alguien cree algo, lo que cree es que cierta oración es verdadera. Frey asume esto porque (1) en las declaraciones sobre creencias se utilizan oraciones para expresar lo que se cree; y (2) lo que se cree es que algo es

¹⁷⁵ Savater parte también de la distinción entre intereses y necesidades para negar que los animales posean intereses moralmente relevantes: “¿Podemos hablar razonablemente de ‘intereses’ cuando nos referimos a los animales? [...] Lo que caracteriza a los intereses en sentido estricto, es decir antropológico, es en primer lugar el poder tenerlos o no. Sólo de un modo irónico, que en este caso no cuadra, podríamos decir que tenemos ‘interés’ en respirar, en alimentarnos o en dormir de vez en cuando. Evidentemente se trata de necesidades dictadas por el instinto de supervivencia, en modo alguno opcionales. ¿O también son electivas y en casos extremos seríamos capaces de renunciar a ellas? Bueno, entonces sería el desafío de la renuncia lo que puede convertir la necesidad en mero interés, o sea en un proyecto entre otros. Sin posibilidad de renunciar no hay interés que valga [...] Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato, porque de otro modo podríamos acabar hablando del interés de los planetas en mantener sus órbitas actuales... Los animales tienen necesidades e instintos acuñados evolutivamente, pero no ‘intereses’ en el sentido más... interesante del término” (Savater 2011, 25-6). Savater (Ibíd., 27-8) funda sus argumentos defendiendo que es imposible demostrar que los animales sean capaces de renunciar a sus necesidades con el fin de atender a intereses de distinta índole, es decir, sostiene que, a diferencia de los humanos, los animales no son capaces de obrar libremente. ¿En qué lugar deja esto a los humanos marginales incapaces de obrar libremente? ¿Está dispuesto Savater a concluir que los humanos marginales incapaces de obrar libremente carecen también de intereses?

¹⁷⁶ Frey (1980, 121-7) plantea la posibilidad de que ciertos deseos puedan fundarse en la posesión de emociones y, por tanto, si se demostrara que los animales poseen emociones, entonces, podría concluirse que los animales poseen deseos (y, por tanto, también intereses y derechos). Sin embargo, Frey cuestiona que los animales posean emociones, argumentando básicamente que no poseen emociones porque la posesión de emociones presupone necesariamente la posesión de creencias, algo que los animales no poseen. Mis críticas a la idea de que las emociones conllevan necesariamente la posesión de creencias se encuentran en la sección 4.12.5.

¹⁷⁷ “Suppose I am a collector of rare books and desire to own a Gutenberg Bible: my desire to own this volume is to be traced to my belief that I do not own such a work and that my collection is deficient in this regard [...] Now what is it that I believe? I believe that my collection lacks a Gutenberg Bible; that is, I believe that the sentence ‘My collection lacks a Gutenberg Bible’ is true” (Frey 1980, 87).

verdadero (o falso), y las oraciones son el tipo de cosas que son verdaderas (o falsas)¹⁷⁸. Por tanto, poseer creencias implica necesariamente tener la capacidad de evaluar ciertos enunciados como verdaderos y, para tener la capacidad de evaluar ciertos enunciados como verdaderos, un ser debe poseer necesariamente lenguaje (Ibíd., 86-91)¹⁷⁹. Simplemente, es imposible tener creencias sobre enunciados sin poseer lenguaje; las creencias de segundo orden (creencias sobre creencias) exigen necesariamente la posesión de lenguaje. Frey sostiene que los animales carecen de lenguaje y, por tanto, carecen de las creencias necesarias para poseer deseos, por lo que tampoco pueden poseer intereses.

¿Cuáles son los argumentos de Frey para defender que los animales carecen de lenguaje? Aunque reconoce que filósofos y lingüistas a menudo están en desacuerdo sobre los criterios que deben tenerse en cuenta a la hora de definir qué cuenta como lenguaje y qué no, Frey (Ibíd., 92-100) sostiene que si se aceptan las ideas básicas de Chomsky sobre la gramática generativa debe concluirse que los animales no poseen lenguaje. La gramática generativa es un conjunto de elementos léxicos y reglas en base a los cuales pueden producirse combinaciones de palabras que forman oraciones gramaticalmente correctas. De acuerdo con la gramática generativa, partiendo tanto de un conjunto finito de elementos léxicos como de un conjunto finito de reglas para producir oraciones podemos producir y comprender un conjunto indefinido de oraciones. Este punto es importante porque sirve para definir en qué consiste la competencia lingüística. La competencia lingüística se refiere al conocimiento que una persona posee de los elementos léxicos y las reglas generales para la formación de oraciones dentro de un lenguaje dado, lo cual habilita a la persona no sólo para comprender una cantidad indefinida de oraciones, sino también para diferenciar las oraciones gramaticalmente correctas de aquellas que no lo son. Así pues, desde este punto de vista, los animales no poseen lenguaje porque carecen de la capacidad de diferenciar las oraciones gramaticalmente correctas de aquellas que no lo son.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, aunque utiliza argumentos diferentes podemos resumir el argumento principal de Frey para negar que los animales posean intereses del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* Poseer deseos o emociones es condición necesaria para poseer intereses.
2. *Segunda premisa:* Poseer creencias es condición necesaria para poseer deseos o emociones.
3. *Tercera premisa:* Poseer lenguaje es condición necesaria para poseer creencias.
4. *Cuarta premisa:* Los animales no poseen lenguaje.
5. *Primera conclusión:* Por tanto, los animales no poseen creencias.
6. *Segunda conclusión:* Por tanto, los animales no poseen deseos o emociones.
7. *Tercera conclusión:* Por tanto, los animales no poseen intereses.

¹⁷⁸ “[...] sentences ‘are’ the sorts of things which I and others regard as capable of being true or false [...] what is true or false are not states of affairs which reflect or pertain to these beliefs; states of affairs are not true or false (though sentences describing them are) but either are or are not the case, either do or do not obtain” (Frey 1980, 89-90).

¹⁷⁹ “The difficulty in the case of animals is this: if someone were to say, for example, ‘The cat believes that the laces are tied’, then that person is holding, as I see it, that the cat believes the sentence ‘The laces are tied’ to be true; and I can see no reason whatever for crediting the cat or any other creature which lacks language, including human infants, with regarding the sentence ‘The laces are tied’ as true” (Frey 1980, 87).

De este modo, si se acepta que la posesión de intereses es condición necesaria para merecer igual consideración moral directa y/o derechos, y se acepta también que los animales no poseen (ni pueden poseer) intereses, entonces, debemos concluir que los animales no merecen ni igual consideración moral directa ni derechos. El argumento de Frey implica que un ser debe poseer cierto equipamiento cognitivo mínimo para poseer intereses y merecer igual consideración moral. Como, a su modo de ver, los animales carecen de ese equipamiento cognitivo mínimo, los animales carecen también de intereses y no merecen la misma consideración moral que los humanos.

3.1.3.3. Intereses, consideración moral y necesidades

Sapontzis (1987, 116-9) cuestiona la tesis de Frey según la cual solamente los intereses ligados a los deseos son moralmente relevantes. Aunque los intereses se ligaran a las necesidades, ello no implicaría que necesariamente debiéramos concluir que las plantas y otros muchos objetos sin capacidad de sentir pero con necesidades posean intereses moralmente relevantes. ¿Por qué no? Porque las plantas y los objetos sin capacidad de sentir carecen del tipo de necesidades que generan intereses moralmente relevantes.

De acuerdo con Frey (1980, 78-83), un sujeto S tiene interés en o necesita x si x contribuye (o puede contribuir, o contribuirá) positivamente a su bien o bienestar. S no tiene por qué ser consciente de esta relación para que exista la necesidad de, y, por tanto, el interés en, x . Por ejemplo, los humanos necesitamos cierta cantidad de vitamina C para tener buena salud, independientemente de que seamos conscientes de ello o no. Por tanto, los humanos tenemos interés en o necesitamos vitamina C, porque la vitamina C contribuye (o puede contribuir, o contribuirá) positivamente a nuestro bien o bienestar. Frey entonces nos recuerda que las plantas y otros muchos objetos que carecen de capacidad de sentir pueden claramente poseer necesidades de este tipo. Un coche, por ejemplo, necesita de aceite y revisiones periódicas, porque el aceite y las revisiones periódicas son necesarias y contribuyen (o pueden contribuir, o contribuirán) positivamente al bien o bienestar del coche. De este modo, si ligamos los intereses a las necesidades, las plantas y otros muchos objetos que carecen de capacidad de sentir poseen intereses y, por tanto, derechos morales.

Sapontzis, sin embargo, cuestiona que tenga sentido hablar de intereses en el caso de los seres que carecen de capacidad de sentir. Por un lado, aunque conceptos como “necesidad”, “carencia”, “daño”, “beneficio” o “bueno” se aplican corrientemente a objetos sin capacidad de sentir, el concepto de “interés” no es aplicable en estos casos. Una oración del tipo “va en beneficio de los intereses del coche tener aceite y pasar revisiones periódicas” no tiene sentido. El concepto de “interés” se restringe habitualmente a los seres con capacidad de sentir. Frey, por tanto, utiliza el concepto de “interés” de un modo distinto a como se utiliza en el discurso ordinario y, además, ese modo de utilizar el concepto es difícil de aceptar. Por otro lado, Sapontzis sostiene que si distinguimos entre necesidades afectivas, las cuales generan intereses, y no-afectivas, las cuales no los generan, podemos explicar perfectamente por qué mucha gente no posee intereses subjetivos en cosas que sin duda alguna necesitan. Si distinguimos entre necesidades afectivas y no-afectivas, podemos concluir que solamente aquellos seres que poseen necesidades afectivas merecen derechos morales y, como las plantas y los objetos que carecen de capacidad de sentir no poseen necesidades afectivas, debemos concluir que tampoco poseen derechos morales.

Sapontzis (1987, 117) define la posesión de intereses del siguiente modo: S posee interés en x si y solamente si x afecta (o puede afectar, o afectará) los sentimientos de bienestar de S. Los sentimientos de bienestar se refieren aquí a sentimientos subjetivos como el placer y el dolor, sentirse bien o sentirse mal, la alegría o la tristeza, la satisfacción o la frustración, etc. Esta forma de entender la posesión de intereses está, según Sapontzis, en consonancia con el uso ordinario del concepto de interés.

La concepción de Sapontzis sobre la posesión de intereses debe enfrentarse al siguiente problema. Si mediante la realización de la operación O sobre P, consiguiéramos reducir la inteligencia de P a la mitad sin que ello afectara negativamente a los sentimientos de bienestar de P, ¿deberíamos considerar que no hay ningún problema moral en la realización de la operación O? El problema radica en que la concepción de Sapontzis sobre la posesión de intereses implica que la operación O no es ni favorable ni contraria a los intereses de P, lo cual parece intuitivamente difícil de aceptar.

Sapontzis (Ibíd., 117-8) responde a esta objeción afirmando que, si una conclusión de este tipo resulta intuitivamente difícil de aceptar es por la naturaleza del mundo en que esta clase de intuiciones se han desarrollado. Si viviésemos en un mundo en el que nuestra inteligencia pudiera reducirse a la mitad sin que ello implicara necesariamente que nuestras oportunidades para el gozo y la satisfacción se redujeran a su vez, entonces, la operación O no sería efectivamente ni favorable ni contraria a los intereses de P. Sin embargo, no vivimos en un mundo de este tipo y, por tanto, dada la naturaleza del mundo en que vivimos, debemos concluir que la operación O es contraria a los intereses de P.

Sapontzis (Ibíd., 118-9) afirma que su definición sobre la posesión de intereses nos permite explicar por qué mucha gente puede tener un interés no-consciente en poseer cierta cantidad de vitamina C sin que ello implique necesariamente que debemos concluir que las plantas y otros objetos que carecen de capacidad de sentir tienen intereses. Si distinguimos entre necesidades afectivas, las cuales generan intereses, y no-afectivas, las cuales no los generan, podemos explicar perfectamente por qué mucha gente no posee intereses subjetivos en cosas que sin duda alguna necesitan. La cuestión crucial que debemos tener en cuenta a la hora de analizar la posesión de intereses no es si un determinado sujeto S necesita x , sino si x afectará positiva o negativamente a los sentimientos subjetivos de bienestar de S. Sapontzis sugiere que cuando existe un conflicto entre las necesidades afectivas y las no-afectivas, prevalece la importancia moral de las necesidades afectivas. Además, sostiene que es ridículo defender que las plantas u otros seres no sintientes poseen derechos morales. Después de todo, uno de los objetivos principales de los derechos morales consiste en la protección de la condición del poseedor de los derechos por y para su propio bien pero, si como parece razonable concluir, a las plantas y los objetos sin capacidad de sentir su condición y su propio bien no les preocupan en absoluto, entonces, no tiene sentido extender los derechos morales a las plantas o los objetos sin capacidad de sentir (Ibíd., 119). Además, como Frey (1980, 109) acepta que algunos animales son conscientes, poseen capacidad de sentir y son capaces de experimentar sensaciones desagradables, Frey debería concluir que estos animales tienen necesidades afectivas y, por tanto, intereses moralmente relevantes que les habilitan para poseer derechos morales (Sapontzis 1987, 119).

3.1.3.4. Intereses, consideración moral y lenguaje

Muchos filósofos conceden gran importancia al lenguaje. El lenguaje es una herramienta fundamental para estructurar, ordenar e interpretar el mundo¹⁸⁰ y, además, entre otras muchas cosas, nos permite ampliar nuestro conocimiento del mismo, así como comunicar y compartir conocimientos, emociones, etc. con aquellos que también poseen lenguaje. El lenguaje, en definitiva, posibilita la comprensión del mundo, incluidos los otros seres que en él habitan. Es difícil cuestionar la enorme importancia de estos hechos y, sin embargo, puede cuestionarse la relevancia moral de la posesión de lenguaje a la hora de determinar la consideración moral que un ser merece.

Frey presupone que el lenguaje es la única fuente de la que puede surgir una ordenación del mundo. Si la posesión de lenguaje fuera el único modo en el que puede ordenarse y estructurarse el mundo, los animales y muchos humanos marginales habitarían un mundo completamente caótico. Sin embargo, el sentido común y las observaciones empíricas sobre el comportamiento muestran que los animales y muchos humanos marginales comprenden y estructuran ciertos aspectos del mundo de forma altamente eficaz. Esto implica seguramente que tanto los humanos como los animales ordenamos y estructuramos el mundo, al menos en cierta medida, mediante procesos pre-lingüísticos compartidos (Midgley 1983, 56-7). Obviamente, la adición de lenguaje a estas operaciones nos concede a los humanos capacidades diferentes de las que poseen los animales, pero ello no implica necesariamente que a través del lenguaje sea el único modo en el que puede ordenarse y estructurarse el mundo. Tampoco implica, por supuesto, que el lenguaje sea la única forma de comunicación. Nos enfrentamos básicamente a una cuestión de definición de conceptos (Ibíd., 57-8). Si no estamos preparados para aceptar como “conceptos” o “conocimiento” nada que no implique necesariamente la posesión de lenguaje, entonces, los animales y muchos humanos marginales, por definición, no pueden poseer conceptos o conocimientos. Lo mismo sucede con el concepto de “creencia” (Ibíd., 58-9). Frey presupone que si los animales no pueden expresarse con palabras o conceptos, no pueden poseer creencias. Sin embargo, es cuestionable la premisa de Frey según la cual poseer una creencia implica necesariamente poseer la creencia de que cierto enunciado es verdadero¹⁸¹.

Sapontzis (1987, 120-9) cuestiona, en primer lugar, que para poseer creencias la posesión de lenguaje sea una condición necesaria. En segundo lugar, sostiene que la gramática carece de todo tipo de importancia psicológica. En tercer lugar, señala que, a la hora de describir el comportamiento animal, es muy común utilizar oraciones que tienen como objeto verbos intencionales. Finalmente, en cuarto lugar, cuestiona las tesis de Frey sobre las relaciones entre el lenguaje y la verdad. Basándose en estas críticas, Sapontzis concluye que Frey no demuestra que las creencias impliquen necesariamente la posesión de lenguaje y, por tanto, Frey no demuestra que los animales no posean deseos porque no pueden poseer creencias.

¹⁸⁰ Wittgenstein, por ejemplo, fue consciente de la importancia crucial del lenguaje a la hora de organizar y estructurar el mundo: “4.116 *Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente*” (Wittgenstein 1921, 67); “5.6 «Los límites de mi lenguaje» significan los límites de mi mundo” (Ibíd., 142); y “7 *De lo que no se puede hablar hay que callar*” (Ibíd., 183).

¹⁸¹ DeGrazia (1996, 153-4), por ejemplo, define las creencias como estados representacionales (con contenido proposicional) que interactúan con los deseos en la producción de un comportamiento inteligible. Esta concepción de las creencias es más fácilmente extensible a los animales que una concepción del tipo de la de Frey, la cual exige que, para poseer una creencia, debe necesariamente poseerse la creencia de que cierto enunciado es verdadero.

Sapontzis critica las tesis de Frey según las cuales (1) en las declaraciones sobre creencias se utilizan oraciones para expresar lo que se cree; y (2) lo que se cree es que algo es verdadero (o falso), y las oraciones son el tipo de cosas que son verdaderas (o falsas).

Sapontzis (Ibíd., 120-5) critica la primera tesis porque, a su modo de ver, la gramática resulta psicológicamente irrelevante. Una cosa es qué formas gramaticales se utilizan para expresar los objetos de los verbos intencionales, y otra muy distinta qué y cuáles son esos objetos intencionales. Lo que puede concluirse del análisis que Frey realiza de las declaraciones sobre creencias es que para comprender estas declaraciones un ser debe ser capaz de entender ciertas oraciones. Esta conclusión no es controvertida pero resulta completamente irrelevante a la hora de estudiar si los animales son capaces de poseer creencias o no. Solamente resulta relevante para responder a la cuestión de si los animales son capaces de formular o entender declaraciones sobre creencias (lo cual está claro que no son capaces de hacer). Además, la utilización de verbos intencionales cuyos objetos son oraciones es una práctica común a la hora de referirse y describir el comportamiento de los animales (“el perro piensa que el gato está subido al árbol”). Al describir el comportamiento animal de este modo no presuponemos que el perro piense que la oración “el gato está subido al árbol” sea verdadera y, sin embargo, entendemos perfectamente lo que una oración del tipo “el perro piensa que el gato está subido al árbol” quiere decir, así como cuándo puede aplicarse correctamente y cuándo no. Así pues, el lenguaje cotidiano no apoya la tesis de Frey según la cual cuando un verbo intencional toma una oración como objeto, entonces, solamente puede aplicarse con propiedad a aquellos seres capaces de entender oraciones.

Un problema relacionado del argumento de Frey es que, si extendemos su patrón de análisis a otros verbos intencionales, llegamos a conclusiones absurdas. Del mismo modo en que los animales son incapaces de albergar creencias, deben ser incapaces también de oír, porque cuando escucho que alguien se acerca, lo que escucho es que la oración “alguien se acerca” es verdadera. Pero los animales son incapaces de evaluar una oración de este tipo como verdadera. Por tanto, los animales no pueden escuchar nada. El argumento de Frey presupone que la consciencia está formada solamente por pensamientos proposicionales, pero la consciencia parece ser mucho más variada y compleja, no reduciéndose exclusivamente a pensamientos proposicionales.

Sapontzis (Ibíd., 125-7) critica la segunda tesis porque, en primer lugar, no es cierto que las oraciones sean lo único que puede ser verdadero o falso. Las monedas, los retratos, las percepciones, etc. pueden ser también verdaderos o falsos. El argumento de Frey, por tanto, descansa sobre una premisa falsa. En segundo lugar, como Frey argumenta que lo que se cree es que algo es verdadero y que solamente las oraciones son aquello que puede ser verdadero, aquello que se cree verdadero debe ser necesariamente una oración. Partiendo de esta base, surge el siguiente problema. Si se nos dijera que x e y son objetos de colores (o bellos, o complejos) o poseen cualquier otra propiedad, todavía deberíamos decidir cómo de similares son entre sí y en qué medida puede decirse que son el mismo tipo de cosa. El argumento de Frey, sin embargo, presupone que si x e y pueden ambos ser p , ello demuestra que ambos son el mismo tipo de cosa. Sin embargo, poseer un predicado en común solamente nos provee de una evidencia mínima para decidir en qué medida puede decirse sobre dos objetos que son el mismo tipo de cosa. En tercer lugar, los propios ejemplos que Frey utiliza para ilustrar sus argumentos contradicen su teoría. Frey utiliza frases como “la falsa creencia de” o “creencias verdaderas o falsas”, lo cual implica que, en estos ejemplos,

Frey predica la verdad o falsedad de las creencias mismas. Pero, si la verdad o falsedad pueden predicarse de las propias creencias, las creencias deben ser necesariamente oraciones, porque las oraciones son las únicas cosas que pueden ser verdaderas o falsas. Esta postura, al implicar que las creencias son oraciones, tiene la absurda conclusión de confundir los ámbitos psicológicos y lingüísticos. Finalmente, en cuarto lugar, al igual que Frey argumenta que aquello que se cree son oraciones verdaderas o falsas, puede argumentarse que aquello que se cree es que ciertos estados de cosas son (o no son) el caso. Al igual que podemos decir “aquello que S creía es verdadero”, podemos decir “aquello que S creía es el caso”. Frey reconoce que las cosas que son (o no son) el caso no son las oraciones sino los estados de cosas. Una concepción de las creencias de este tipo es igualmente válida que la propuesta por Frey y evita algunos de los problemas anteriormente mencionados.

DeGrazia (1996, 140-3) estudia la segunda premisa del argumento de Frey, aquella que sostiene que poseer creencias es condición necesaria para poseer deseos o emociones. DeGrazia plantea un contraejemplo simple en el que los deseos podrían originarse sin necesidad de que hubiera ninguna creencia compleja subyacente. Supongamos que un animal hambriento desea comida. Si el animal desea comida, mostrará la tendencia de acción o disposición de buscar comida. A la hora de buscar comida, el animal tendrá necesariamente que lidiar con los problemas que le plantee el entorno y resolverlos exitosamente. Es decir, el animal deberá necesariamente percibir adecuadamente ciertos aspectos del entorno como, por ejemplo, qué cosas son comestibles y cuáles no. DeGrazia sostiene que esta percepción consciente del entorno implica que los animales poseen cierta clase de creencias. Estas creencias puede que sean extremadamente simples, del tipo “esto es comestible pero esto otro no”, pero son necesarias a la hora de explicar el comportamiento animal. Así pues, DeGrazia acepta la premisa de Frey según la cual la posesión de creencias es condición necesaria para poseer deseos. Sin embargo, critica la concepción que Frey tiene sobre las creencias. Desde su punto de vista, no es cierto que poseer una creencia implique necesariamente que se posea la creencia de que cierto enunciado particular es verdadero. La posesión de creencias no implica necesariamente la posesión de creencias de segundo orden (creencias sobre creencias). Si no se acepta esta premisa, resulta más fácil sostener que los animales son capaces de poseer creencias y, por tanto, también intereses.

El argumento de Frey puede relacionarse directamente con uno de los argumentos elaborados por Davidson (1982, 324-7) para sostener que los animales no poseen creencias y, por tanto, no pueden ser considerados seres racionales, dado que la racionalidad es una característica social que solamente tienen los seres que poseen lenguaje. Según Davidson (Ibíd., 324), para que un ser posea creencias ese ser debe necesariamente poseer el concepto de “creencia”. Además, Davidson (Ídem.) defiende que para poseer el concepto de creencia un ser debe necesariamente poseer lenguaje. Como, de acuerdo con Davidson, los animales carecen de lenguaje, deben también, necesariamente, carecer de creencias.

A la hora de defender que para que un ser posea creencias ese ser debe necesariamente poseer el concepto de “creencia”, Davidson (Ibíd., 325-6) argumenta del siguiente modo. Poseer una creencia implica la posibilidad de sorpresa, es decir, implica la posibilidad de descubrir que la creencia que se posee es falsa. La posibilidad de sorpresa requiere ser consciente del contraste entre lo que uno creía en el pasado y lo que uno cree ahora, es decir, poseer creencias implica ser consciente de la posibilidad de que esas creencias sean falsas. Esta consciencia es una creencia acerca de otra creencia;

por ejemplo, implica la creencia de que lo que se creía en el pasado es falso. Poseer creencias implica, de este modo, poseer los conceptos de “error” y de “verdad objetiva”: solamente aquellos seres capaces de entender que sus creencias pueden ser falsas pueden poseer creencias. Todo esto implica que, para poseer una creencia, un ser debe necesariamente poseer a su vez el concepto de creencia.

Davidson (Ibíd., 326-7) defiende la tesis de que, para poseer el concepto de creencia, un ser debe necesariamente poseer lenguaje de la siguiente manera. El concepto de creencia está necesariamente conectado tanto con los conceptos de “verdad” y “falsedad”, como con los conceptos de “subjetivo” y “objetivo”. Para poseer el concepto de creencia, un ser debe poseer cierto sentido de un mundo objetivo (o intersubjetivo) al cual referirse a la hora de determinar si sus creencias son verdaderas o falsas. A su vez, para poseer el concepto de un mundo objetivo (o intersubjetivo) es necesario poseer lenguaje. Davidson asume que, sin la posesión de lenguaje, un ser no puede poseer ninguno estos conceptos¹⁸².

Aunque aceptáramos junto con Davidson que es necesario poseer lenguaje para poseer el concepto de creencia, es más que cuestionable que solamente puedan poseerse creencias si se posee a su vez el concepto de creencia. El argumento de Davidson apela crucialmente al concepto de sorpresa, pero no está claro que tener creencias implique necesariamente la posibilidad de poder sorprenderse (Horta 2010^d, 61). Aun así, aceptemos, por mor del argumento, que poseer creencias implica la posibilidad de sorpresa. Así y todo, la concepción de sorpresa que Davidson asume resulta excesivamente intelectualista, dado que no parece necesario poseer creencias de segundo orden para poder sorprenderse (DeGrazia 1996, 149-50; Horta 2010^d, 61-2). La posibilidad de sorpresa requiere únicamente ciertas expectativas hacia algo y, a continuación, la consciencia de que esas expectativas no se han visto cumplidas. Los animales parecen ser conscientes de que ciertas condiciones satisfacen sus expectativas y deseos mientras que otras no lo hacen. Davidson asume que la sorpresa surge cuando se da un contraste entre la creencia inicial de que una creencia es cierta y la creencia posterior de que esa creencia es falsa. Es decir, Davidson asume que el contraste y la sorpresa se dan entre creencias de segundo orden. Sin embargo, esta no es la única forma de concebir qué sucede cuando se da una sorpresa. La sorpresa podría surgir directamente del contraste que se da entre una creencia previa y la creencia posterior que invalida la creencia previa, sin necesidad de recurrir a creencias de segundo orden. Una explicación de la sorpresa de este tipo tiene la ventaja de ofrecernos una explicación de la mente de los animales más acorde con el sentido común y más parsimoniosa que la ofrecida por Davidson (Horta 2010^d, 62). Si esto es correcto, no es necesario poseer creencias de segundo orden para sorprenderse tal y como Davidson presupone. De este modo, los animales podrían ser capaces de distinguir las creencias verdaderas de las falsas y los deseos satisfechos de los insatisfechos aunque no poseyeran los conceptos de verdad/falsedad y objetivo/subjetivo.

¹⁸² Aunque Davidson (1982, 327) reconoce abiertamente que no sabe cómo justificar que, para poseer el concepto de un mundo objetivo (o intersubjetivo), sea necesaria la posesión de lenguaje, sugiere que solamente es posible poseer los conceptos de verdad/falsedad y objetivo/subjetivo mediante relaciones intersubjetivas compartidas sobre los objetos del mundo. Solamente puede superarse el plano de creencias puramente subjetivas mediante una relación triangular, es decir, cuando dos individuos se comunican e intercambian sus creencias en torno a algún objeto externo. Este intercambio de creencias sobre objetos externos solamente puede darse, según Davidson, entre seres que pueden comunicarse entre sí a través del lenguaje.

Por otra parte, dadas las exigentes condiciones cognitivas que el argumento de Davidson presupone para poder poseer pensamiento, el argumento implica que en el mundo no existen mentes capaces solamente de albergar pensamientos simples, sino que todas las mentes existentes deben ser capaces de albergar pensamientos complejos. Desde el punto de vista evolutivo, esta tesis es cuestionable (Ibíd., 64-5). Sostener que todas las mentes que existen son capaces de poseer pensamientos complejos implica presuponer un gran salto cualitativo entre las capacidades de los distintos animales

[...] conforme a la posición de Davidson, en el mundo no hay mentes meramente capaces de pensamientos simples: sólo existen aquellas susceptibles de pensamientos complejos. Pero el enorme salto cualitativo entre las capacidades de los distintos animales que esto implica resulta, como poco, extraño. Podríamos pensar que, desde una perspectiva evolutiva, tal diferencia resultaría quizás plausible en la medida en que consideremos que todos los eslabones intermedios entre los humanos y los animales privados de pensamiento se han extinguido. Sin embargo, esta respuesta no soluciona realmente el problema ante el que nos encontramos, debido a que, para Davidson, las razones por las que sólo existen mentes complejas no son contingentes [...] Davidson niega que puedan existir mentes con la posibilidad de tener creencias de primer orden si no las tienen asimismo de segundo orden. Así, ni existen mentes más simples ni han existido nunca, porque es imposible que puedan existir. El abismo entre quienes no pueden pensar y quienes tienen pensamientos complejos ha sido saltado en la historia evolutiva sin pasos intermedios. Esto resulta difícilmente creíble (Ibíd., 64).

Por otro lado, si los animales poseen, utilizan y/o pueden aprender el lenguaje o no es una cuestión extremadamente controvertida. En primer lugar, debemos distinguir entre comunicación y lenguaje (DeGrazia 1996, 183-4). La comunicación se da cuando un animal deliberadamente transmite información a otro de forma exitosa¹⁸³. En este sentido, es difícil negar que muchos animales se comunican entre sí y pueden comunicarse también con los humanos. Sin embargo, ¿por qué muchos filósofos se niegan a considerar que estos procesos de comunicación puedan calificarse como lenguaje? La renuencia a aceptar los procesos de comunicación de los animales como lenguaje se funda en dos aspectos (Ibíd., 185): por un lado (1) Muchos piensan que el lenguaje requiere de un acto de comunicación que posea contenido (significado o referencia); y, por otro (2) Muchos piensan que el lenguaje requiere de un acto de comunicación que posea sintaxis.

En la década de los 70 del siglo pasado se realizaron algunos experimentos con el fin de determinar si los animales poseen o, al menos, pueden aprender un lenguaje¹⁸⁴. Así, se entrenó a algunos chimpancés para que se comunicaran, al igual que las personas sordas, a través del lenguaje de signos americano. Los experimentadores reportaron que algunos chimpancés habían aprendido alrededor de 150 signos distintos y eran capaces de combinarlos de forma significativa e incluso, algunas veces, novedosa¹⁸⁵. Estudios

¹⁸³ DeGrazia (1996, 183, nota 47) reconoce que otros pueden preferir una definición de la comunicación que no requiera que la transmisión de información sea deliberada, permitiendo que ciertos comportamientos instintivos o automáticos cuenten también como comunicación.

¹⁸⁴ Sobre los experimentos con el fin de determinar si algunos animales, especialmente los chimpancés y los gorilas, poseen o, al menos, pueden aprender un lenguaje, véanse: Fouts & Fouts (1993); Patterson & Gordon (1993); White Miles (1993). El lenguaje es un subconjunto de los procesos de comunicación. La cuestión no es si los animales se comunican entre sí o no, algo que nadie cuestiona, sino si los procesos de comunicación de los animales pueden ser vistos como lenguaje o no y, adicionalmente, si los animales son capaces de aprender lenguajes o no.

¹⁸⁵ "Washoe apparently used signs in appropriate contexts, including signs designating quite general categories (such as "dog" whether seeing a real dog, seeing a picture of one, or hearing one bark, and regardless of breed). An example of her novelty was combining signs for "WATER" and "BIRD" upon seeing a duck" (DeGrazia 1996, 185).

como este parecen ofrecernos buenas razones para concluir que los animales poseen o, al menos, pueden aprender un lenguaje. Las cosas, sin embargo, no son tan sencillas. La interpretación de los datos de este tipo de estudios empíricos es un tema extremadamente polémico. Apelando al principio de parsimonia¹⁸⁶, pueden ofrecerse tres razones que explican estos fenómenos sin que tengamos que concluir necesariamente que los animales poseen o, al menos, pueden aprender un lenguaje (Ibíd., 186): (1) El hecho de que es posible que los investigadores deslicen involuntariamente pistas que los animales reconocen; (2) El sentido subjetivo de que los resultados son significativos puede derivarse del hecho de que no está especificado de antemano qué resultados son significativos y cuáles no; y (3) El hecho de que es posible que los animales estén siguiendo reglas prácticas simples que, a ojos de investigadores deseosos de obtener resultados positivos, pueden parecer resultados sofisticados. Aun así, estas críticas son a su vez controvertidas también (Ibíd., 187-92). Puede objetarse tanto a los estudios pioneros como a los estudios críticos subsecuentes su excesivo apego y atención por cuestiones relacionadas exclusivamente con la producción de lenguaje, relegando a un segundo plano las cuestiones relacionadas con la comprensión¹⁸⁷. Metodológicamente, puede objetarse también que los estudios pioneros apenas dejaban lugar a la espontaneidad y, sin la oportunidad de desarrollar la espontaneidad, las capacidades lingüísticas de los animales difícilmente pueden ser propiamente evaluadas. Otros autores han criticado la concepción de la sintaxis aceptada en algunos estudios¹⁸⁸. Finalmente, otros autores han defendido que, aunque es cierto que la posibilidad de que los investigadores deslicen involuntariamente pistas que los animales reconocen es un peligro metodológico importante, los estudios sobre el lenguaje animal no tienen por qué adolecer necesariamente de este problema si se planifican de forma apropiada. De todo esto DeGrazia (Ibíd., 192) concluye que parece haber tantos aspectos problemáticos en las críticas a los experimentos como en los propios experimentos. Por tanto, DeGrazia (Ibíd., 193) piensa que la actitud correcta frente a estos dilemas metodológicos e interpretativos consiste en adoptar un pluralismo metodológico que nos ayude a estudiar todas estas cuestiones desde distintos ángulos, concluyendo que los estudios tanto a favor como en contra de la posesión de lenguaje por parte de los animales tienen un gran valor informativo pero no pueden ser considerados concluyentes. Debemos abandonar la idea de que el lenguaje posee una esencia (un conjunto específico de condiciones necesarias y suficientes) que los seres poseen o no poseen de forma absoluta (Ibíd., 198). La posesión de lenguaje no es cuestión de todo o nada. Parece más razonable concluir que el lenguaje es multidimensional y admite diferentes grados en los que distintos animales ocupan lugares diferentes¹⁸⁹. De este modo, ninguna respuesta simple sobre si los animales

¹⁸⁶ El principio de parsimonia (también denominado “principio de economía”) es el principio metodológico que afirma que, dadas varias explicaciones posibles frente a un fenómeno o problema determinado, la explicación más sencilla será, en igualdad de condiciones, probablemente la explicación correcta. El principio parece tener su origen en la afirmación de Occam según la cual “*no deben multiplicarse las entidades más de lo necesario*”.

¹⁸⁷ En este sentido, hay quien ha asegurado que mediante estudios centrados más en la comprensión lingüística que en la producción de lenguaje puede concluirse que los delfines son capaces de comprender contenidos semánticos y procesar estructuras sintácticas; véase: DeGrazia 1996, 187-9.

¹⁸⁸ “*Griffin also observes that the great emphasis on syntax has come from scholars whose native language is English, a language that has the unusual feature that word order, as opposed to inflection, provides most of the syntax. «Perhaps inflection is an easier way to express syntax than word order is»* (DeGrazia 1996, 190).

¹⁸⁹ “*Two dimensions of language are (subsets of) ‘receptive’ and ‘productive communicative feats’, which form continua or axes from a point of origin. Two more dimensions—forming a different plane, as it*

poseen o, al menos, pueden aprender un lenguaje será satisfactoria, sea a favor o en contra. En cualquier caso, no debemos perder de vista que la posesión de lenguaje es, con toda probabilidad, una característica moralmente irrelevante que no debería afectar a la consideración moral que merece un ser.

Finalmente, los argumentos de Frey tienen implicaciones prácticas difíciles de aceptar. Por un lado, resulta difícil aceptar que al causar sufrimiento a un animal no hagamos nada que vaya en contra de sus intereses. Por otro, debe tenerse en cuenta que los argumentos de Frey en contra de la existencia de derechos morales implican que, como los derechos morales no existen, los humanos también carecemos de ellos. Como Frey es un utilitarista del acto, a su modo de ver el único fundamento de las acciones moralmente correctas es el principio de utilidad, con todos los problemas que ello conlleva.

Tomando en cuenta todas estas críticas, debemos concluir que Frey falla a la hora de demostrar que el lenguaje es una condición necesaria para poseer creencias. Por tanto, Frey falla a la hora de demostrar que los animales no pueden tener deseos porque no pueden tener creencias. Por tanto, Frey falla a la hora de defender que los animales carecen de intereses porque no pueden tener deseos.

3.1.3.5. Los humanos marginales

Frey (1980, 28-37) considera sospechoso el argumento de la superposición de especies, el cual presenta del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* El criterio *X*, aunque excluye a los animales, excluye también a los humanos marginales del conjunto de seres que poseen derechos.
2. *Segunda premisa:* Los humanos marginales, sin embargo, poseen derechos.
3. *Conclusión:* Por tanto, el criterio *X* debe rechazarse como criterio adecuado para establecer quién posee derechos y quién no.

Presentado de este modo, el argumento es negativo e indirecto: no trata de establecer que los animales tengan derechos sino que, más bien, intenta minar la validez de los criterios cuya implicación es que los animales no poseen derechos. La clave del argumento reside en la segunda premisa, aquella que sostiene que los humanos marginales poseen derechos. Esta premisa, desde el punto de vista de Frey, no es obvia y, por tanto, requiere de una defensa sólida para ser aceptada. De lo contrario, los oponentes de los derechos de los animales pueden superar fácilmente el argumento de la superposición de especies, ya que les basta con negar que los humanos marginales tengan derechos. Si los humanos marginales carecieran de derechos, entonces, no tendríamos ninguna razón para rechazar un criterio para la posesión de derechos por el hecho de que los excluya.

Frey analiza tres criterios que podrían justificar que los humanos marginales poseen derechos sin que ello implicara necesariamente que los animales también los poseyeran: la potencialidad, la similitud física y la posesión de alma, aunque reconoce que estos criterios son inaceptables.

were— are ‘referential achievement’ and ‘syntactical achievement’, which also form continua” (DeGrazia 1996, 198).

A la hora de defender la segunda premisa, Frey considera que el criterio más prometedor para fundar los derechos de los humanos marginales es la capacidad de sentir, la cual obviamente incluye también a muchos animales dentro del conjunto de seres con derechos. Sin embargo, en primer lugar, Frey (Ibíd., 33) sostiene que las apelaciones a la capacidad de sentir caen irremediabilmente en la falacia naturalista¹⁹⁰. En segundo lugar, el significado del concepto “capacidad de sentir” es oscuro. Frey distingue cuatro significados posibles, cada uno de los cuales plantea sus propios problemas: (1) La capacidad de sentir puede entenderse como la capacidad de reaccionar a los estímulos. Entendido de este modo, el criterio implica que las plantas e incluso ciertos objetos manufacturados poseen derechos, lo cual normalmente no suele aceptarse; (2) La capacidad de sentir puede entenderse como la capacidad de reaccionar a estímulos sensoriales. Entendido de este modo, el criterio implica que incluso los animales más simples poseen derechos, algo que muchos defensores de los derechos de los animales niegan abiertamente; (3) La capacidad de sentir puede entenderse como la capacidad de sentir dolor. Entendido de este modo, el criterio implica que solamente aquellos animales capaces de sentir dolor poseen derechos, lo cual implica que ciertos individuos, tanto humanos como animales, carecerán de derechos (los fetos, los humanos en coma irreversible, los humanos y animales con daños importantes en su sistema nervioso central, etc.). Esta implicación es difícil de aceptar para mucha gente. Además, este criterio incluye dentro del conjunto de seres que poseen derechos a muchos animales que habitualmente no consideramos que posean derechos. Finalmente, este criterio implica que un individuo que posee derechos por ser sintiente puede perderlos en el momento en que deje de serlo, lo cual no deja de resultar extraño; y (4) La capacidad de sentir puede entenderse como la posesión de un sistema nervioso central notablemente similar al nuestro. Entendido de este modo, el criterio implica que muchos animales por los que se preocupan los defensores de los derechos de los animales carecen de derechos y, también, que las generaciones futuras carecen de derechos porque actualmente no existen y, por tanto, no poseen un sistema nervioso central notablemente similar al nuestro. Frey concluye que, si el criterio de la capacidad de sentir es sospechoso como criterio mediante el cual fundar los derechos de los humanos marginales, entonces, el argumento de la superposición de especies es también necesariamente sospechoso.

El principal problema de considerar la capacidad de sentir un criterio necesario y suficiente para merecer consideración moral directa y/o derechos consiste en que elimina a todos aquellos seres que carecen de estados mentales como el placer y el dolor del conjunto de seres que merecen directamente consideración moral y/o derechos (Ibíd., 41, 44-6). La posibilidad de poseer experiencias o estados mentales es valiosa en sí misma de acuerdo con muchos defensores de los animales pero, sin embargo, esto es algo que simplemente se asume en la literatura y se necesitan buenos argumentos para sostener esta tesis (Ibíd., 46-7). Los seres conscientes experimentan variados tipos de experiencias aparte de las experiencias de placer y dolor; ¿por qué deben reducirse las experiencias moralmente relevantes solamente a las experiencias de placer y/o dolor? El argumento para defender esto suele consistir en señalar que el dolor es intrínsecamente malo mientras que el placer es intrínsecamente bueno. Sin embargo, Frey (Ibíd., 48-52) sostiene que restringir el campo de las experiencias moralmente relevantes al ámbito de las experiencias de placer y/o dolor resulta inaceptablemente arbitrario. En primer lugar,

¹⁹⁰ La falacia naturalista se comete cuando se pasa de enunciados descriptivos a enunciados prescriptivos, es decir, cuando de enunciados en los que figura el verbo “es” se derivan enunciados en los que figura el verbo “debe” (véase al respecto: Lau 2011, 161-2).

en lugar de asumir acríticamente que las experiencias como el placer y/o el dolor poseen valor o desvalor en sí mismas, debe argumentarse a favor de esta tesis (y, también, debe argumentarse a favor de que ciertas cosas, sean las que sean, poseen valor intrínseco). En segundo lugar, incluso aunque aceptásemos que las experiencias de placer y/o dolor poseen valor/desvalor en sí mismas, de aquí no se seguiría necesariamente que otra clase de experiencias carecieran de valor intrínseco. Si otra clase de experiencias poseen también valor intrínseco, ¿por qué no deberían tenerse en cuenta a la hora de decidir qué seres merecen consideración moral directa y/o derechos y cuáles no?¹⁹¹

Basándose en estos argumentos, Frey concluye que la capacidad de sentir no es un criterio moralmente relevante (o, al menos, no es el único criterio moralmente relevante) para decidir quién merece igual consideración moral directa y quién no. Por tanto, Frey (1980, 28-33; 1983^b, 114-6) razona que los humanos marginales no poseen derechos y, entonces, que su propuesta es capaz de superar las objeciones del argumento de la superposición de especies.

Desafortunadamente para Frey, su postura es capaz de superar solamente las objeciones que plantea la versión bicondicional del argumento de la superposición de especies (Pluhar 1995, 122). Frey acepta consistentemente la versión bicondicional del argumento y concluye, de forma coherente, que ni los humanos marginales ni los animales merecen consideración moral. Sin embargo, los argumentos de Frey no superan las objeciones que plantea la versión categórica del argumento de la superposición de especies. La versión categórica sostiene que los humanos marginales merecen consideración moral directa pero, es de suponer, en contra de esta versión del argumento Frey respondería que debe justificarse por qué los humanos marginales merecen consideración moral directa. La respuesta consiste en señalar que los humanos marginales merecen consideración moral directa porque es lo que exige el principio de igualdad. Obviamente, esta respuesta solamente será convincente si se acepta de antemano la validez del principio de igualdad, algo que Frey, siendo un utilitarista del acto, probablemente rechazaría. La discusión aquí corre el peligro de llegar a un punto muerto. Desde mi punto de vista, el principio de igualdad está intuitivamente justificado porque las implicaciones prácticas de considerar que los humanos marginales merecen menor consideración moral que los humanos normales son inaceptables. La explotación de los humanos marginales en beneficio de los humanos normales es inmoral y, por tanto, los humanos marginales deberían considerarse fines en sí mismos, no medios para la satisfacción de los fines de otros. Si alguien negara esto, lo único que podría decirle es que nuestras intuiciones morales reflexivas divergen enormemente en este punto fundamental.

3.1.3.6. Evaluación de la teoría de Frey

Frey asume que la posesión de intereses es una condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral completa.

En lo que a la coherencia se refiere, la teoría de Frey es internamente coherente en el sentido de que rechaza que tanto los humanos marginales como los animales merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Solamente los seres con intereses merecen consideración moral y, como ni los humanos marginales ni los

¹⁹¹ “Why, then, if one is determined to adopt a sentiency criterion, should it be formulated around experiences of pain and so be animal-including instead of being formulated around experiences of beauty and so be animal-excluding?” (Frey 1980, 49).

animales poseen intereses, ninguno de ellos puede merecer consideración moral directa. En este sentido, la teoría de Frey es capaz de superar las objeciones de la versión bicondicional del argumento de la superposición de especies. A pesar de ser coherente en este aspecto, la teoría de Frey es incompatible con el principio de igualdad: dado que poseen intereses, los humanos adultos merecerían mayor consideración moral dentro de su teoría que la que merecen los humanos marginales, ya que estos últimos carecen de intereses. Esta violación del principio de igualdad es moralmente inaceptable.

La propuesta de Frey tiene problemas notables en su alcance. Si el alcance correcto de toda teoría moral consiste en conceder igual (o, al menos, similar) consideración moral a todos los seres sintientes, entonces, una teoría como la suya que establece que muchos seres sintientes no merecen ninguna consideración moral porque no poseen intereses debe ser incorrecta.

La teoría de Frey es precisa. Frey niega claramente que tengamos deberes morales hacia los animales y los humanos marginales y, por tanto, en su teoría no hay lugar para la confusión. Además, define de forma clara los conceptos principales de los que parte y presenta sus argumentos de forma relativamente clara y sencilla. El problema de la teoría de Frey no es la precisión de sus tesis sino el contenido de las mismas, dado que puede cuestionarse la forma en que entiende conceptos como “creencia” o “lenguaje”, por citar dos ejemplos.

La teoría de Frey es incompatible con la intuición moral que nos dice que el principio de igualdad es correcto, así como con la intuición que nos dice que tenemos deberes morales directos hacia los animales. El que resulte incompatible con estas intuiciones hace que la teoría de Frey sea difícil de aceptar. Además, su teoría resulta también incompatible con las intuiciones que nos dicen que los animales poseen intereses y emociones.

Aunque las ideas de Frey son relativamente simples (en el buen sentido) y sus argumentos están muy bien expuestos, las complicadas definiciones que propone de conceptos básicos en su teoría como “creencia”, “interés”, “emoción”, etc. son cuestionables. En este sentido, una teoría que definiera estos conceptos de forma más simple probablemente resultaría más adecuada.

Uno de los principales problemas de la teoría de Frey está directamente relacionado con su incompatibilidad con los hechos empíricos relevantes. Los animales, a diferencia de lo que Frey sostiene, son capaces de poseer intereses. Obviamente, esta afirmación depende del concepto de “interés” que se adopte, pero cualquier concepción razonable del mismo nos lleva a concluir que los animales poseen intereses. Frey niega también que los animales posean lenguaje, creencias, deseos o emociones. Nuevamente, dependiendo del modo en que se definan estos conceptos será más o menos sencillo defender que los animales poseen o no estas capacidades. En cualquier caso, solamente partiendo de definiciones cognitivas extremadamente complejas de conceptos como “emoción” o “interés” puede defenderse que los animales carecen de emociones y/o intereses. Estas definiciones cognitivas extremadamente complejas son incompatibles con los numerosos hallazgos de la etología y la cognición animal.

Las ideas de Frey no son imparciales. Para merecer consideración moral directa y/o derechos, Frey piensa que un individuo debe poseer lenguaje, dado que es la posesión de lenguaje la que garantiza que un ser posea a su vez creencias, deseos, emociones e intereses. Sin embargo, la capacidad de poseer lenguaje es moralmente

irrelevante a la hora de adscribir la consideración moral, por lo que es arbitrario concederle importancia moral.

Los problemas de la teoría de Frey en conexión con su rechazo del principio de igualdad, los problemas de alcance, la incompatibilidad de su teoría con algunas de nuestras intuiciones morales básicas, la falta de conformidad con los hechos empíricos y los problemas que tiene en relación con la imparcialidad hacen que su teoría sea extremadamente difícil de aceptar.

3.1.4. La teoría de las virtudes de Scruton

Scruton (1996^a, 1) reconoce que existen diferencias notables entre los seres con capacidad de sentir y los seres que carecen de esta capacidad y sostiene, además, que estas diferencias son el fundamento de las distintas obligaciones que tenemos hacia ambos conjuntos de seres y el distinto trato que merecen. Adicionalmente, Scruton (Ídem.) reconoce que no podemos ignorar el sufrimiento de un animal simplemente porque no pertenezca a nuestra especie. El filósofo inglés, por tanto, reconoce en principio que la capacidad de sentir es una condición moralmente relevante y que el especismo es injustificable. Sin embargo, niega que humanos y animales merezcamos la misma (o similar) consideración moral (Ibíd., 2). Desde su punto de vista, autores como Singer o Regan cometen el error de centrarse exclusivamente en una capacidad que efectivamente compartimos humanos y animales, la capacidad de sentir, y ello les impide reconocer la distinción moralmente relevante que existe entre los agentes morales y el resto de seres. Scruton defiende que la agencia moral es una condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral completa.

3.1.4.1. Personas, derechos y agencia moral

Scruton niega que los animales posean derechos pero sostiene que esto no implica que no tengamos ningún tipo de obligación moral hacia ellos (Ibíd., 80-2). Scruton niega que los animales tengan derechos analizando el significado de los conceptos de “persona” y “derechos”. El concepto de persona puede aplicarse solamente a aquellos seres que pertenecen a una comunidad moral. Una comunidad moral es aquella en que sus miembros son soberanos acerca de sus propias vidas y en la que las disputas se resuelven mediante el diálogo y la negociación. Las criaturas que, por su naturaleza, son incapaces de dialogar dentro de la comunidad moral no pueden tener ni derechos, ni obligaciones, ni personalidad. El concepto de persona, por tanto, no puede extenderse a los animales.

Lo mismo sucede con el concepto de “derechos”. Conceder derechos a los animales no tiene sentido porque el concepto de derecho tiene sentido solamente cuando se aplica a miembros de una comunidad moral, es decir, miembros de una comunidad que poseen soberanía sobre sus propias vidas y que son a su vez capaces de resolver los conflictos a través de la negociación (Scruton 1996^c). Al igual que el significado de los conceptos de “deber” y “responsabilidad”, el significado del concepto de “derechos” proviene de este contexto. De este modo, atribuir derechos a una criatura implica considerarla miembro de una comunidad moral, es decir, verla como el tipo de cosa que posee o, al menos, puede poseer, deberes y responsabilidades (Ídem.). Un ser con derechos debe ser capaz de comprender y respetar ciertas obligaciones, especialmente, la obligación de respetar los derechos de los demás (Scruton 1996^a, 80). Obviamente, una concepción de los derechos de este tipo vuelve problemática la adscripción de

derechos a los animales. Si conceder derechos a un ser implica que ese ser debe a su vez necesariamente adquirir ciertas obligaciones y responsabilidades, entonces, solamente los agentes morales podrán tener derechos. Así pues, como los animales no son agentes morales ni tienen el potencial para serlo¹⁹², los animales no pueden tener derechos (Scruton 1996^c).

Las tesis básicas de Scruton pueden resumirse del siguiente modo (Hursthouse 2000, 105): (1) Es cierto que si un ser posee derechos, tenemos ciertos deberes morales correspondientes hacia él; y (2) No es cierto que porque poseamos ciertos deberes morales hacia un ser, ese ser posea necesariamente un derecho correspondiente.

3.1.4.2. Los cuatro pilares de la moralidad

La moralidad humana se funda en cuatro pilares básicos (Scruton 1996^a, 60-78; 1996^b): (1) La ley moral o los derechos y deberes; (2) La compasión; (3) La virtud; y (4) La piedad.

La ley moral presupone que las relaciones entre los agentes morales racionales están mediadas por las ideas sobre lo correcto y sus correspondientes obligaciones, e implica que los derechos y las obligaciones no pueden invalidarse mediante cálculos de intereses (Scruton 1996^a, 61). La ley moral, que gobierna las negociaciones entre las personas, tiene que tener un carácter absoluto porque, de lo contrario, los derechos y los deberes no servirían para nada (Ibíd., 62). La ley moral se plasma en los siguientes seis principios reconocidos por toda persona razonable (Ibíd., 70): (1) El principio de igualdad moral (según el cual, las consideraciones que justifican la condena de una persona justificarán, si las circunstancias son idénticas, la condena de cualquier otra); (2) Los derechos deben respetarse; (3) Las obligaciones deben cumplirse; (4) Los acuerdos deben respetarse; (5) Las disputas deben resolverse mediante la argumentación racional y no a través de la fuerza; y (6) Aquellas personas que no respetan los derechos de los demás renuncian a sus propios derechos.

Al tiempo que reconocen la ley moral, las consideraciones de los seres morales se forman a través de la compasión¹⁹³ y la caridad, las cuales son componentes necesarios para que la ley moral se transforme en un motivo para la acción (Ibíd., 62). Dentro de las virtudes que emanan de la compasión, la caridad ocupa un lugar central (Ibíd., 72). La caridad se define como la disposición de colocarse en la piel del otro y tratar de entender sus motivaciones con el fin de ofrecerle ayuda (Ídem.).

Solamente en los agentes con carácter virtuoso alimenta la compasión el sentido moral. La virtud nos ayuda a definir qué motivos debemos admirar y cuáles debemos condenar. Existen disposiciones del carácter que ayudan a que la gente supere las tentaciones de la avaricia, el interés propio y el miedo. La cobardía, la mentira, el libertinaje y el engaño nos repugnan; la valentía, la justicia, la moderación y el sacrificio propio despiertan nuestra benevolencia. Aquellos que son valientes, justos, moderados y tendentes al sacrificio propio se erigen como modelos e ideales adecuados. El objetivo

¹⁹² Aunque ninguno de ellos defiende que existan animales que deban considerarse agentes morales completos, Sapontzis (1987, 27-46), DeGrazia (1996, 199-204), De Waal (2006) y Rowlands (2012) han cuestionado en cierta medida que solamente los humanos seamos capaces de realizar acciones morales. Para mis dudas y críticas acerca de que los animales puedan considerarse en cierto sentido laxo agentes morales (centradas en el análisis del texto de Rowlands), véase: Torres Aldave 2012.

¹⁹³ Para un análisis profundo de la compasión y sus vinculaciones con instituciones públicas liberales como las instituciones educativas y jurídicas, véase: Nussbaum 2001^b, 335-502.

principal de la educación moral no es enseñar la ley moral, la cual se enseña a sí misma, sino desarrollar la clase de carácter que obedece las leyes morales, incluso cuando esas leyes van en contra de nuestros propios deseos e intereses (Ídem.). Scruton (Ídem.) considera que una persona virtuosa debe poseer al menos las siguientes cualidades: coraje, justicia, prudencia, sabiduría, templanza, caridad y lealtad. El concepto de virtud realiza una contribución sustancial a la cuestión de cómo debemos tratar a los animales, ya que nos impele a distinguir las acciones y actitudes virtuosas hacia los animales de las acciones y actitudes viciosas, sin importar que los animales no sean seres morales como nosotros (Ibíd., 63-4).

El cuarto y último pilar básico de la moralidad lo constituye la piedad. Por debajo de todos los sentimientos morales encontramos un profundo sentimiento piadoso (Ibíd., 64). La piedad significa el reconocimiento profundo de nuestra fragilidad y dependencia, el reconocimiento de que necesitamos la ayuda de los demás para llevar una vida buena, la disposición a dar las gracias por nuestra existencia y reverenciar el mundo del que dependemos para subsistir, así como el insondable reconocimiento del misterio que rodea tanto a la vida como a la muerte (Ibíd., 65). El mundo industrializado moderno, con su arrogante confianza en la explotación y el control de los recursos naturales, ha erosionado nuestro sentimiento de piedad, ocasionando procesos de industrialización, sobreproducción y destrucción del medio ambiente a todas luces excesivos (Ibíd., 66-7)¹⁹⁴.

Estos cuatro pilares de la moralidad constituyen tanto las fuentes de las que emanan los sentimientos morales, como las fuentes separadas e independientes de las que se derivan los distintos argumentos morales (Ibíd., 69). Muchos de los problemas y casos difíciles que nos encontramos en el terreno de la moralidad surgen en áreas en las que estas cuatro fuentes separadas del pensamiento moral nos ofrecen resultados conflictivos (Ídem.). ¿Cómo pueden resolverse los conflictos en los casos en los que, por ejemplo, la ley moral apunta en una dirección y la compasión en otra o la virtud nos exige un comportamiento y la piedad otro distinto?

Scruton (Ibíd., 76-7) defiende que la ley moral tiene preferencia sobre la compasión, la virtud y la piedad. La función esencial de la moralidad, que consiste en crear una comunidad fundada en la negociación y el consentimiento, requiere que los derechos y los deberes no puedan sacrificarse por otros intereses. Los derechos y los deberes, no obstante, pueden entrar en conflicto entre sí, lo cual origina los dilemas morales.

Una vez satisfechas las demandas de la ley moral, es decir, una vez cumplidos los derechos y los deberes, deben tenerse en cuenta las exigencias de la virtud (Ibíd., 77). En los casos en que la ley moral ni prohíbe ni promueve una acción particular, debemos preguntarnos cuál sería la actitud de una persona virtuosa en relación con esa acción. De este modo, aunque negásemos que los animales posean derechos y que tengamos deberes hacia ellos bajo la ley moral, esto no implicaría que pudiéramos tratarlos como nos viniera en gana. Podría suceder, como de hecho sucede, que ciertas

¹⁹⁴ En un momento dado, Scruton (1996^a, 75-6) equipara la piedad con las intuiciones morales irreflexivas y sostiene que lo mejor a lo que podemos aspirar es al equilibrio reflexivo, mediante el cual nuestros juicios piadosos se relacionan con nuestras opiniones más críticas y reflexivas, modificándose ambos conjuntos de juicios en consecuencia. A su modo de ver, como muchas de las cuestiones relacionadas con el trato que merecen los animales están directamente vinculadas con la piedad, debemos abandonar la esperanza de alcanzar una respuesta adecuada completamente razonada sobre esta cuestión.

formas de tratar a los animales fuesen virtuosas mientras que otras podrían resultar viciosas. La virtud es la primera de las fuentes de las que emanan nuestros deberes hacia los animales (Ídem.).

Finalmente, una vez cumplidas las demandas de la ley moral y la virtud, debemos atender las demandas de la compasión (Íbid., 77-8). Aun así, la compasión y la piedad pueden entrar en conflicto y, en esos casos, debemos intentar ajustar las demandas de la compasión y la piedad mediante el equilibrio reflexivo. La dialéctica entre la compasión y la piedad es la segunda de las fuentes de las que emanan nuestros deberes hacia los animales (Íbid., 78).

3.1.4.3. Los humanos marginales

Enfrentadas al argumento de la superposición de especies, las tesis de Scruton adolecen de problemas importantes. Muchos humanos marginales no son, ni serán nunca, capaces de adquirir obligaciones y responsabilidades porque no son, ni serán nunca, agentes morales. Por tanto, como sucede con los animales, no tiene sentido concederles derechos. Esta crítica puede superarse simplemente reconociendo su validez, es decir, negando que muchos humanos marginales sean, o puedan ser alguna vez, agentes morales y, por tanto, negando que merezcan derechos. De este modo, aunque es cierto que las leyes actuales conceden ciertos derechos a los humanos marginales, estos derechos no son iguales a los derechos de los que gozamos los agentes morales¹⁹⁵. Esta es, básicamente, la respuesta de Scruton (Íbid., 52-6). Sin embargo, para él es importante distinguir ciertos grupos entre los humanos marginales.

De acuerdo con el filósofo inglés, debemos distinguir a los infantes ‘pre-morales’, aquellos que poseen el potencial de convertirse en agentes morales en el futuro, tanto de los humanos adultos ‘post-morales’, aquellos que una vez fueron agentes morales pero ya no lo son, como de los ‘no-morales’, aquellos que nunca fueron ni serán agentes morales (Íbid., 53). Los infantes humanos pre-morales son agentes morales en potencia, lo que implica que, en las condiciones sociales adecuadas, se desarrollarán naturalmente como agentes morales y miembros plenos de la comunidad moral. Al distinguir el caso de los infantes pre-morales de los de los humanos adultos post-morales y no-morales, la teoría de Scruton supone que los infantes humanos ordinarios poseen derechos, mientras que el resto de humanos marginales que carecen del potencial para convertirse en agentes morales no los poseen. Nuevamente, esto no implica que no tengamos ninguna obligación moral hacia los humanos marginales que carecen del potencial para convertirse en agentes morales. En nuestras relaciones con ellos debemos tener en cuenta consideraciones derivadas de la virtud y la piedad.

Scruton (Íbid., 54, 68) sostiene que forma parte de la virtud considerar toda vida humana sacrosanta. No solamente la virtud nos empuja a considerar sacrosanta cualquier otra vida humana por muy inútil y desesperanzada que pueda parecernos, sino que también nos empuja a ello la piedad. Como la virtud y la piedad son dos de los pilares de la moralidad, es más que posible que tengamos buenas razones para considerar sacrosanta toda vida humana. Si esto es correcto, entonces, la analogía entre

¹⁹⁵ Por ejemplo, Mill subraya que el principio del daño solamente es aplicable a los humanos adultos, no a los niños, por lo que solamente los humanos adultos poseen el derecho a la no interferencia: “*Quienes todavía están en una situación que requiere que sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos tanto como contra daños exteriores*” (Mill 1859, 85). Scruton (1996^a, 55) se expresa en términos muy parecidos a los de Mill.

humanos marginales y animales que implícitamente presupone el argumento de la superposición de especies no será válida.

Adicionalmente, Scruton (Ibíd., 54-5) sugiere tímidamente que pertenecer a una especie cuyos miembros normales poseen la característica de ser agentes morales puede ser moralmente relevante. El mundo tiene sentido para nosotros porque lo dividimos en clases. Diferenciamos a los animales de las plantas y clasificamos a los animales y a las plantas en función de la especie a la que pertenecen, reconociendo a los miembros individuales de una especie como ejemplos particulares de la especie universal a la que pertenecen. Esto afecta decisivamente a la forma en que nos relacionamos con los individuos. Nos relacionamos con los individuos de la forma que consideramos adecuada en relación con la especie o clase a la que pertenecen. En la naturaleza de los humanos está que, en las condiciones adecuadas, se convierten en miembros de pleno derecho de la comunidad moral. La anormalidad a este respecto de muchos humanos marginales no cancela su pertenencia a la especie humana y, por tanto, no cancela tampoco sus derechos.

El problema principal de la posición de Scruton consiste en que socava el principio de igualdad porque no es capaz de conceder la misma consideración moral a todos los humanos, por lo que se enfrenta a un dilema desagradable. O bien acepta que muchos humanos marginales merecen menor consideración moral que los agentes morales y, por tanto, acepta que pueden ser tratados peor; o bien niega que muchos humanos marginales merezcan menor consideración moral apelando a principios sacrosantos, lo cual, además de metafísicamente cuestionable, cae en un especismo difícilmente aceptable (incluso para el propio Scruton). En resumen, la propuesta de Scruton vulnera el principio de igualdad, o se funda en propiedades metafísicas imposibles de comprobar. Ninguna de estas dos alternativas parece moralmente aceptable.

3.1.4.4. Tres ámbitos de relación: mascotas, animales criados para usos humanos y animales salvajes

De acuerdo con Scruton (Ibíd., 82), nos relacionamos con los animales en tres situaciones distintas, las cuales implican distintas clases de responsabilidades: (1) Las mascotas; (2) Los animales criados para usos humanos; y (3) Los animales salvajes. La tesis subyacente a los argumentos de Scruton afirma que las relaciones históricas y/o personales especiales diferentes conllevan obligaciones morales especiales diferentes.

3.1.4.4.1. Las mascotas

Una mascota es un miembro honorífico de la comunidad moral, aunque obviamente no tiene la obligación de cumplir con los deberes que esa condición implica normalmente (Ibíd., 83). El estatus honorífico de las mascotas se funda en consideraciones sobre la virtud (Ibíd., 84): la simpatía y compasión de las personas virtuosas implica que éstas deben permanecer atentas a las demandas y necesidades de aquellos que están más cerca de ellos y que dependen de su atención y sustento. Los dueños de mascotas, por tanto, tienen el deber moral de cuidar de ellas adecuadamente. Los animales deben florecer de acuerdo con su naturaleza, para lo cual necesitan ejercicio y actividades que estimulen sus intereses y deseos (Ibíd., 85). Las mascotas dependen completamente de nosotros para que les proveamos de todo esto y, como poseer una mascota no es obligatorio, los dueños tienen la responsabilidad

voluntariamente adquirida de ofrecérselo. La membresía honorífica de los animales en la comunidad moral implica que deben adquirir sus propias virtudes sociales, para lo cual deben ser entrenados y disciplinados (Ídem.).

3.1.4.4.2. Los animales criados para usos humanos

Estos animales plantean los problemas morales más urgentes (Ibíd., 88). Scruton los divide en cinco clases (Ídem.): (1) Animales de carga; (2) Animales utilizados en eventos deportivos; (3) Animales en zoos; (4) Animales criados con el fin de conseguir productos animales: leche, pieles, carne, etc.; y (5) Animales utilizados en investigaciones y experimentos.

Los animales de carga y los animales utilizados en eventos deportivos implican que los animales deben ser entrenados y disciplinados para que realicen actividades que no son naturales para ellos. En estos casos, deben plantearse dos cuestiones (Ibíd., 89): (1) ¿Implica el entrenamiento una cantidad inaceptable de sufrimiento?; y (2) ¿Permite la actividad que los animales lleven una vida satisfactoria? Es de suponer que si la respuesta a la primera pregunta es negativa y a la segunda positiva, la práctica sea en principio moralmente aceptable. En cualquier caso, la evaluación de una práctica concreta solamente puede hacerse evaluando lo que dictan los cuatro pilares básicos de la moralidad, lo cual implicará la elaboración de juicios complejos que tengan en cuenta la amplia variedad de consideraciones a examinar¹⁹⁶.

La utilización de animales en zoos no aporta claros beneficios sociales que compensen el sufrimiento que padecen los animales en ellos. Aunque es cierto que puede aprenderse mucho en ellos y que, de cuando en cuando, una especie puede salvarse de la extinción manteniendo cautivos a algunos de sus miembros, está claro que los zoos no son un entorno agradable o natural para los animales que viven en ellos. Lo mínimo que puede decirse es que los zoos no realizan contribución alguna al almacén de las virtudes humanas (Ibíd., 99).

¿Es lícito utilizar animales con el fin de aprovecharnos de los productos que de ellos se derivan, tales como la leche, las pieles y, especialmente, la carne? La ley moral no nos ofrece ninguna respuesta decisiva sobre la cuestión de si es moralmente incorrecto o no alimentarnos de la carne de una persona muerta, por lo que tampoco puede hacerlo en el caso de los animales (Ibíd. 99). La compasión, dado que nos ofrece respuestas ambiguas poco claras sobre cómo debemos tratar los cadáveres, tampoco es de mucha ayuda (Ídem.). La fuente más útil en esta área es la piedad aunque, como está conformada por la tradición, no nos ofrece tampoco una respuesta final (Ídem.). ¿Qué nos dice la piedad sobre la moralidad de comer carne? Scruton (Ibíd., 100) considera

¹⁹⁶ Scruton (1996^a, 92-3), por ejemplo, considera que el sufrimiento de los caballos en las carreras de caballos queda ampliamente compensado por los beneficios sociales (y no solamente económicos) que generan, tales como la asociación alegre y feliz de individuos desconocidos pertenecientes a distintos estratos sociales. Los juicios deben realizarse en cada caso atendiendo a las peculiaridades de cada práctica, por lo que no puede alcanzarse un juicio absoluto del tipo: la utilización de los animales como recursos por parte humana es inmoral. Ciertas prácticas sociales en las que se utilizan animales promueven virtudes como el coraje, la autodisciplina o la sabiduría práctica, al tiempo que promueven el bienestar de los animales implicados y crean cantidades importantes de felicidad humana. Estas prácticas no pueden considerarse inmorales. Scruton, por ejemplo, considera que las peleas de perros son inmorales (Ibíd., 95), pero se muestra dubitativo en relación con las corridas de toros (Ibíd., 96-8) y justifica la caza en general (Ibíd., 147-64) y la caza del zorro en particular (Ibíd., 116-22) (aunque reconoce que son prácticas polémicas).

que, al partir de un enfoque occidental sobre la cuestión, su amor por los animales favorece el consumo de carne. Su argumento consiste en señalar que la mayoría de los animales que pastan en nuestros campos están ahí porque nosotros nos los comemos (Ídem.). A su modo de ver, al menos en Inglaterra, el ganado destinado a la producción de carne lleva vidas confortables y disfruta de una muerte que para sí quisieran muchos humanos. Así pues, el consumo de carne bajo estas condiciones no puede tildarse de inmoral. En cualquier caso, dos cuestiones deben plantearse (Ibíd., 101): (1) ¿Bajo qué condiciones deberían criarse los animales de granja?; y (2) ¿A qué edad deberían ser sacrificados? Ambas cuestiones están irremediabilmente ligadas a consideraciones económicas, ya que estos animales no existirían si no fuesen fuente de beneficios económicos para sus dueños cuando son vendidos como carne (Ídem.). Esto no implica que la maximización de los beneficios económicos sea el único fin a tener en cuenta. La ganadería industrial extensiva, por ejemplo, es moralmente inaceptable porque va directamente en contra de lo que nos dictan la compasión y la piedad (Ibíd., 102-3). Sin embargo, si se posibilita que los animales de granja disfruten de un grado considerable de libertad, el consumo de su carne una vez muertos no ocasiona problemas morales especiales. La cuestión de la edad a la que deberían ser sacrificados los animales es diferente. En principio, dado que deben su existencia a los beneficios económicos que ella reporta, los animales deberían ser sacrificados en el punto en que su cría ya no resultara económicamente beneficiosa para el ganadero (Ibíd., 103). Aun así, si como sociedad decidiésemos que los animales deberían vivir más allá de este punto, entonces, deberíamos estar dispuestos a aceptar que los precios de los productos animales subieran considerablemente, lo cual implicaría que los sectores de nuestra sociedad con menos recursos económicos tendrían mayores dificultades para acceder a estos productos. Dado este problema, no parece descabellado concluir que el sacrificio de los animales a una edad temprana, es decir, a la edad en que su cría ya no resulta económicamente beneficiosa para el ganadero, es una práctica legítima (Ibíd., 104). Cuando han sido criados con cuidado y atención y han sido matados de forma humana, las vidas de los animales de granja son una suma positiva a la suma de disfrute total de este mundo y, por tanto, la utilización de animales con el fin de convertirlos en carne es una práctica legítima.

La utilización de animales en investigaciones y experimentos es una cuestión diferente. Es importante señalar que no somos solamente nosotros los que nos beneficiamos de las investigaciones con animales, los propios animales tienen interés en ella. El principio general que debe guiar las investigaciones y experimentos con animales es el siguiente (Ibíd., 106): los beneficios a largo plazo de los experimentos, tanto para humanos como para animales, deben compensar los costes y sufrimientos a corto plazo que padecen los animales. En este sentido, tenemos la obligación de cuidar de los animales utilizados con fines experimentales, asegurándonos de que sus vidas merecen la pena e intentando minimizar su sufrimiento siempre que sea posible. Además, aunque se cumplieran estos estándares, existirán experimentos que, por su naturaleza, irán directamente en contra de los mandatos de la compasión y la piedad y, por tanto, existirán experimentos que ninguna persona decente debería realizar por muchos beneficios a largo plazo que pudieran derivarse de ellos (Ibíd., 107).

3.1.4.4.3. Los animales salvajes

Como los deberes hacia los animales son deberes adquiridos, a diferencia de lo que sucedía con las mascotas, no tenemos el deber moral de cuidar de ningún animal salvaje en particular (Ibíd., 108). No obstante, los animales salvajes forman parte del

medio ambiente y, por tanto, nuestras obligaciones y responsabilidades hacia el medio ambiente se extienden también hacia ellos (Ídem.). Aunque en ciertos casos especiales sí podemos tener la obligación moral de ayudar a un animal salvaje (por ejemplo, cuando atropellamos a uno con nuestro coche), en general no tenemos ninguna obligación hacia los animales salvajes individualmente considerados. En nuestras relaciones con ellos debemos conceder primacía a la especie antes que a los individuos, por lo que tenemos la obligación de asegurar el bienestar de la especie y no el de los individuos (Ibíd., 109). Scruton (Ibíd., 111-2) propone los siguientes cuatro principios generales a la hora de regular nuestras relaciones con los animales salvajes: (1) Debemos mantener, en la medida de lo posible, el equilibrio de la naturaleza; (2) Tenemos derecho a intervenir en el orden natural para defender nuestros intereses; (3) En cuestiones como la caza o el sacrificio, debemos tener en cuenta los intereses de todos los animales implicados, incluidos los animales humanos; y (4) Nuestras relaciones con los animales salvajes deben considerarse en relación con lo que nos dictan la compasión, la piedad y la virtud humanas, por lo que sería igual de moralmente incorrecto disfrutar con el sufrimiento de un animal salvaje que con el de un animal doméstico y, por tanto, los comportamientos viciosos hacia los animales salvajes serían los mismos que hacia los animales domésticos.

3.1.4.5. Nuestros deberes hacia los animales

Scruton (Ibíd., 123-6) resume en nueve principios/tesis nuestros deberes generales hacia los animales: (1) Debemos distinguir a los seres morales de los no morales; (2) Como los animales no son seres morales, no tienen derechos, aunque esto no implica que no tengamos deberes hacia ellos (los deberes hacia los animales surgen cuando las personas los asumen); (3) Incluso en los casos en los que no hemos asumido ninguna clase de deber hacia un animal particular, nuestras acciones hacia los animales deben estar gobernadas por consideraciones morales derivadas no de la ley moral, sino de la virtud, la compasión y la piedad; (4) La virtud condena todos aquellos modos de relacionarnos con los animales que se derivan de un motivo vicioso; (5) Debemos tener en cuenta lo que nos dicta la compasión cuando la virtud no nos dice cuál es la forma correcta de actuar; (6) Las consideraciones utilitaristas no pueden invalidar los derechos y los deberes, solamente deben tenerse en cuenta una vez que las demandas de la ley moral hayan sido cumplidas; (7) Hacia aquellas criaturas que carecen de intencionalidad (como los insectos y los gusanos, por ejemplo), solamente experimentamos un nivel muy bajo de compasión, por lo que no hay problema en preocuparse por la especie y no por los individuos en nuestras relaciones con estos animales; (8) Las obligaciones morales que tenemos hacia los animales que hemos hecho que dependan de nosotros son diferentes de las que tenemos hacia los animales salvajes; y (9) Los problemas y casos difíciles surgen cuando asumimos deberes morales de cuidado hacia animales que no son miembros honoríficos de la comunidad moral, como sucede con los animales de granja y los animales utilizados en investigaciones y experimentos. La utilización de los animales como alimento es legítima siempre que se conceda a los animales la libertad, alimentación y distracción suficiente como para que sus vidas merezcan la pena, y siempre que se los mate de forma humana (aunque sea a una edad temprana). Satisfacer las demandas de la moral es más difícil en el segundo caso. Solamente pueden considerarse legítimos aquellos experimentos que realicen una contribución clara y notable al bienestar del resto de animales, incluidos los animales humanos.

Hursthouse (2000, 141-2) resume la posición de Scruton sobre el especismo del siguiente modo. Cuando conceder una importancia moral especial a los intereses

humanos queda excluido por la compasión, la virtud o la piedad, entonces, conceder una importancia moral especial a los intereses de los miembros de nuestra especie es inmoral. Cuando conceder una importancia moral especial a los intereses humanos es compatible con la compasión, la virtud o la piedad, entonces, conceder una importancia moral especial a los intereses de los miembros de nuestra especie es justificable. Finalmente, cuando conceder una importancia moral especial a los intereses humanos es un requerimiento de la justicia, la compasión, la virtud o la piedad, entonces, conceder una importancia moral especial a los intereses de los miembros de nuestra especie es lo correcto.

3.1.4.6. Evaluación de la teoría de las virtudes de Scruton

Scruton defiende que la agencia moral es una condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral completa.

El principal problema de la teoría de las virtudes de Scruton es que tiene problemas de coherencia porque, aunque internamente es una teoría consistente, resulta incompatible con el principio de igualdad. Dado que sostiene que los agentes morales merecemos mayor consideración moral que la que merecen los humanos marginales y/o los animales, esta teoría es moralmente inaceptable.

La teoría de Scruton carece del alcance adecuado. Si los argumentos presentados en la primera parte de esta tesis son correctos, entonces, la teoría de Scruton no tiene el alcance adecuado porque defiende que los animales no forman parte del conjunto de seres que merecen igual consideración moral directa. Scruton, de hecho, sostiene que la consideración moral que un ser merece varía en función de las relaciones que mantenemos con él, lo cual afecta negativamente al alcance de su teoría ya que implica que no todos los seres con capacidad de sentir merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral.

En lo que atañe a la precisión, la teoría de Scruton adolece de los problemas típicos de las teorías de las virtudes. Es cierto que su teoría emplea un vocabulario rico y bien definido de forma bastante precisa, pero no deja de ser cierto también que incluso aceptando las principales definiciones conceptuales que Scruton propone pueden alcanzarse conclusiones prácticas directamente contrarias a las tesis de Scruton. De este modo, más que de un problema de precisión deberíamos hablar de un problema de indeterminación: aunque los conceptos principales que emplea están claramente definidos (“ley moral”, “compasión”, “piedad”, etc.), los resultados que pueden razonablemente extraerse partiendo de la aplicación de esos conceptos y los argumentos que emplea son indeterminados porque apoyan tanto las tesis de Scruton como las tesis contrarias.

La teoría de Scruton es también incompatible con la intuición moral que nos dice que el principio de igualdad es correcto. Sin embargo, la teoría de Scruton recoge una intuición moral importante: la idea de que las relaciones especiales crean obligaciones morales especiales. Aun así, creo que las consecuencias que Scruton extrae de esta tesis son inadecuadas. Que tengamos obligaciones morales especiales hacia aquellos seres con los que mantenemos relaciones especiales no implica necesariamente que esto afecte a la consideración moral que merecen esos individuos. Solamente implica que cuando se dé un conflicto manifiesto e irresoluble entre los intereses similares de aquellos con los que mantenemos relaciones especiales y otros individuos, debemos privilegiar los intereses de aquellos con los que mantenemos relaciones especiales.

La teoría de Scruton, como todas las teorías de las virtudes, no es nada simple. Esto no es de extrañar dado que la simplicidad no es una virtud que las teorías de las virtudes reconozcan como teóricamente importante. De hecho, una de las tesis principales de las teorías de las virtudes es que tanto los enfoques consecuencialistas¹⁹⁷ como los enfoques deontológicos¹⁹⁸ son excesivamente simplistas en su concepción de las obligaciones morales. Por eso mismo las teorías de las virtudes, incluida la teoría de Scruton, utilizan variados y ricos esquemas conceptuales así como argumentos particulares aplicables solamente a ciertos casos concretos a la hora de argumentar sus tesis, lo cual hace que sus posturas sean complejas y sus argumentos e interpretaciones no sean extensibles fuera de los casos particulares de los que se ocupan. Si esto es un mérito o un defecto para una teoría ético-política depende del punto de vista que se adopte.

Scruton no realiza demasiadas afirmaciones sobre la naturaleza de los animales pero parece razonable presuponer que su teoría no rechaza los hallazgos de la etología y la cognición animal contemporáneas. Lo único que afirma repetidamente es que los animales no son agentes morales y, al menos en principio, esta es una tesis que me inclino por aceptar. Por tanto, su teoría no tiene problemas en este aspecto.

La teoría de Scruton no es imparcial. Scruton piensa que aquellos agentes morales que mantienen relaciones especiales con nosotros merecen mayor consideración moral que el resto y, por tanto, rechaza que la imparcialidad sea un valor que deba prevalecer en muchas ocasiones.

Los problemas de coherencia, alcance, precisión, compatibilidad con nuestras intuiciones reflexivas, simplicidad e imparcialidad hacen que la teoría de las virtudes desarrollada por Scruton sea moralmente inaceptable.

3.2. Las propuestas favorables a la similar consideración moral directa de los animales

3.2.1. El utilitarismo de la preferencia de Singer

3.2.1.1. El utilitarismo

En su versión clásica, el utilitarismo defiende tres tesis principales (Rachels 2003, 164): (1) Las acciones son correctas o incorrectas solamente en función de sus consecuencias; (2) La evaluación de las consecuencias debe realizarse solamente en función de la cantidad de felicidad o infelicidad que originan; y (3) La felicidad de todos y cada uno de los individuos afectados cuenta por igual.

El utilitarismo defiende que el fin último de cualquier actividad humana es la felicidad (Warburton 1999, 74). El bien, dentro del marco teórico utilitarista, se define como aquello que promueve la felicidad máxima. La moralidad consiste en intentar

¹⁹⁷ Entiendo las teorías consecuencialistas como aquellas que afirman que el carácter moral/inmoral de una acción no debe juzgarse evaluando la intención o el motivo del agente que la realiza, sino que debe juzgarse evaluando exclusivamente las consecuencias que dicho acto comporta (véase: Warburton 1999, 73).

¹⁹⁸ Entiendo las teorías deontológicas como aquellas que afirman que: (1) Los agentes morales tenemos obligaciones, es decir, acciones que debemos o no realizar; y (2) Todo acto moral equivale al cumplimiento de esas obligaciones, independientemente de cuáles sean las consecuencias que se sigan del cumplimiento de dichas obligaciones (véase: Warburton 1999, 64).

producir tanta felicidad en este mundo como sea posible¹⁹⁹. El principio de utilidad demanda que, a la hora de elegir entre distintas acciones o políticas sociales, debemos elegir la que tenga las mejores consecuencias generales para todos los individuos afectados (Rachels 2003, 148, 150). La igualdad y la imparcialidad son valores importantes en el utilitarismo porque, a la hora de calcular cuanta felicidad produce una acción, todos los individuos poseen en principio el mismo valor, incluida la felicidad del agente que actúa (Mill 1863, 53); de este modo, la suma total de los estados placenteros de los individuos será la que determine la forma en que debemos actuar.

¿Por qué deberíamos maximizar la felicidad? Aunque acepta que las cuestiones relativas a los fines últimos de las acciones no pueden probarse directamente (Ibíd., 42), Mill sostiene que debemos maximizar la felicidad porque es un fin en sí misma: toda actividad humana se dirige a alcanzar la felicidad y evitar el dolor. El resto de cosas son solamente instrumentalmente deseables, es decir, son útiles en la medida en que nos ayudan a alcanzar la felicidad (nos proporcionan placer) y a evitar el dolor (Ibíd., 46). La principal prueba que puede ofrecerse a favor de que la felicidad es deseable consiste en que, de hecho, está claro que la gente considera que la felicidad es deseable (Ibíd., 78).

Según el utilitarismo, los principios que fundan y regulan la moralidad y el derecho son los mismos; el principio de utilidad es tanto una guía para legisladores como una guía para la gente común que toma decisiones morales individuales (Rachels 2003, 154; Sandel 2009, 45). La ley y la moralidad persiguen el mismo fin último: la promoción y maximización del bienestar general de los individuos.

Una de las grandes virtudes del utilitarismo consiste en que es capaz de incluir a los animales dentro del conjunto de seres que merecen similar consideración moral directa. Efectivamente, como, en principio, la única característica moralmente relevante de un ser es si ese ser es capaz o no de experimentar placer y/o dolor (felicidad e infelicidad), a la hora de tener en cuenta los intereses de un ser no importa si ese ser es racional o no, si puede utilizar el lenguaje o no, si posee alma o no, etc. Todo ser capaz de sufrir y disfrutar deberá tenerse en cuenta en los cálculos sobre la felicidad de las acciones, independientemente de si ese individuo es humano o no (Rachels 2003, 158). Esta es, precisamente, una de las principales ideas en las que se funda el utilitarismo del filósofo australiano Peter Singer.

3.2.1.2. El utilitarismo de la preferencia

Para Singer, la ética no es un sistema de ideales o creencias nobles en teoría pero con escasa aplicación práctica, es decir, la ética no es una actividad exclusivamente teórica²⁰⁰: “*Más bien sería lo contrario: un juicio ético que no sea válido en la práctica*

¹⁹⁹ “El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer” (Mill 1863, 45-6).

²⁰⁰ Singer ha criticado la excesiva atención que en la filosofía anglosajona han recibido cuestiones meta-éticas como la relación entre los juicios de hecho y los juicios de valor o la cuestión de la definición de la moralidad: “[...] las disputas sobre la definición de la moralidad y sobre el problema del ‘es-debe’ son disputas sobre palabras que no plantean problemas realmente importantes” (Singer 1973^a, 42). Desde su punto de vista, en todo debate moral deberían clarificarse de antemano, por un lado, el significado de términos clave como, por ejemplo, “juicio moral” y, por otro, las implicaciones que dichas definiciones poseerían. Una vez aclarados estos asuntos preliminares, los filósofos morales deberían ocuparse de

debe padecer a la vez de un defecto teórico, ya que la razón principal de todo juicio ético es servir de guía a la práctica” (Singer 1993, 2). De este modo, no debe extrañarnos que el enfoque adoptado por el filósofo australiano sea un enfoque abiertamente consecuencialista²⁰¹.

Existen diferentes alternativas dentro del conjunto de teorías consecuencialistas. Puede optarse, por ejemplo, por centrar la teoría en la cuestión de quiénes son los beneficiarios de las consecuencias de las acciones. Desde este punto de vista, el egoísmo ético (también llamado egoísmo racional) es la teoría normativa que afirma que solamente aquellas consecuencias que afectan al agente individual que actúa poseen relevancia moral directa. Según el egoísmo ético, los agentes morales solamente tienen el deber de hacer aquello que sea mejor para ellos mismos (Rachels 2003, 128-9). Una segunda opción disponible corresponde a los enfoques utilitaristas. Ya he dicho que el utilitarismo es la teoría ética que identifica el bien moral con la mayor felicidad posible para el mayor número de personas²⁰². Este principio se denomina “principio de utilidad” (Mill 1863, 45-6; véanse también: Warburton 1999, 74; Rachels 2003, 148; Sandel 2009, 45)²⁰³. De acuerdo con el principio de utilidad, el objetivo de toda buena acción consiste en incrementar el bien general²⁰⁴. A diferencia del egoísmo ético, a la hora de

cuestiones normativas, ya que son estas últimas, y no las cuestiones meta-éticas, las verdaderamente importantes.

²⁰¹ En un artículo interesante, Llorente (2012) sostiene que la mayoría de autores de ética animal han malinterpretado los principales argumentos ofrecidos por Singer en *Liberación animal* al ligarlos invariablemente a la tradición utilitarista. A su modo de ver, los fundamentos normativos de *Liberación animal* no son utilitaristas sino que se basan en los principios de no-maleficencia e igual consideración de intereses (Ibid., 241-2). Aunque es cierto que el propio Singer (1990, 58) afirma explícitamente que las conclusiones de *Liberación animal* se derivan exclusivamente del principio de minimizar el sufrimiento, como mi objetivo es ofrecer una visión general de la postura ética de Singer basada en diferentes escritos, no encuentro demasiados problemas en adscribirle ideas que probablemente no encuentren un fundamento adecuado si solamente se tiene en cuenta *Liberación animal*.

²⁰² Hay que tener cuidado al identificar el principio de utilidad con la mayor felicidad posible para el mayor número de personas, dado que esta caracterización puede dar lugar a equívocos (Warburton 2001, 173). El utilitarismo es una teoría agregativa y, por tanto, los utilitaristas están interesados en conseguir la mayor cantidad de felicidad total conjunta posible, sin tener necesariamente en cuenta el modo en que se distribuya dicha felicidad. De este modo, si la suma total de felicidad conjunta fuera mayor en el primer caso que en el segundo, es perfectamente coherente con el marco teórico utilitarista preferir que unas pocas personas disfruten de una felicidad inmensa antes que un mayor número de personas disfruten de una felicidad leve. Este es, precisamente, uno de los aspectos más criticados del utilitarismo.

²⁰³ Los argumentos utilitaristas que tratan de justificar por qué es bueno maximizar la felicidad son cuestionables. Los utilitaristas afirman, como si fuera una proposición empírica evidente, que los individuos de hecho son hedonistas o tienden siempre a satisfacer sus preferencias. En este sentido, las pruebas que ofrecen para justificar por qué es bueno maximizar el placer o la satisfacción de las preferencias es que los individuos, de hecho, están motivados por la obtención del placer o la satisfacción de sus preferencias: “[E]ntiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente” (Mill 1863, 90). De este modo, el utilitarismo deriva su principio fundamental de una hipótesis empírica contingente (Goodin 1991, 339). Los problemas de esta clase de argumentación son bien conocidos. Por un lado, Moore (1903, 9-15) subrayó la imposibilidad lógica de derivar juicios de valor sobre lo bueno o lo deseable partiendo de enunciados empíricos descriptivos que se refieran a lo que los individuos desean de hecho. Por otro, que los individuos posean unos deseos o preferencias concretas no implica necesariamente que la satisfacción de dichos deseos o preferencias sea buena (Warburton 2001, 175). En cualquier caso, es importante tener en cuenta también que Mill (1863, 42, 89) sostiene que las cuestiones relativas a los fines últimos no pueden probarse directamente y, por tanto, no considera que una teoría moral como el utilitarismo pueda demostrarse veraz de una vez por todas.

²⁰⁴ Existe una versión diferente de utilitarismo que, a diferencia del utilitarismo del acto, no sostiene que debemos juzgar constantemente las consecuencias de los actos particulares sino que, más bien, sostiene que el principio de utilidad es una guía para escoger reglas generales de comportamiento. A esta clase de

elegir entre distintas acciones o políticas públicas, el utilitarismo exige elegir aquella que acarree las mejores consecuencias globales para todos los individuos afectados, no solamente para el agente moral que actúa. Debido al principio de utilidad, el utilitarismo no restringe las consecuencias con relevancia moral directa únicamente a aquellas que afectan al agente individual, sino que abraza la idea de que son el conjunto de las consecuencias que afectan a todos los que pueden resultar beneficiados o perjudicados por las diferentes acciones las que tienen relevancia moral directa. ¿Cómo se calcula la utilidad general de un acto o una política pública? La utilidad general se presenta como el resultado de agregar la utilidad individual. La corrección o incorrección moral de un acto en un contexto determinado se debe evaluar en función de las consecuencias probables²⁰⁵ que dicho acto acarrearía para todos los individuos afectados.

Todas las teorías morales contienen al menos dos elementos diferentes (Pettit 1991, 323): (1) Una noción de lo que es bueno o valioso, es decir, una concepción de qué propiedades debemos desear ver realizadas en nuestros actos o en el mundo en general; y (2) Una idea de lo correcto o, dicho de otro modo, una concepción sobre qué actos se deberían llevar a cabo para obtener las propiedades valiosas postuladas. En cuanto a la definición de lo que es bueno o valioso, las respuestas son muy variadas porque el único requisito que habitualmente se exige a una propiedad para ser moralmente valiosa es que debe ser universalizable²⁰⁶. En lo que respecta a las concepciones de lo correcto, las teorías éticas suelen dividirse en dos clases previamente presentadas: consecuencialistas y no-consecuencialistas (deontológicas). Por lo tanto, la pregunta “¿son las consecuencias de las acciones lo único moralmente relevante a la hora de evaluar dichas acciones?” es una pregunta sobre lo correcto, no sobre lo

utilitarismo se la denomina “utilitarismo de la regla”. El objetivo consiste en establecer las reglas generales sobre los tipos de acción que tienden a producir la felicidad máxima para el mayor número de personas, es decir, nuestros actos deben estar guiados por reglas y las mejores reglas son aquellas que maximizan la utilidad. La crítica principal realizada al utilitarismo de la regla consiste en señalar que debe enfrentarse a un dilema extremadamente desagradable: o bien postula reglas que en algunos casos no ofrecen las mejores consecuencias, o bien se reduce al utilitarismo del acto y sus consiguientes problemas. Supongamos que hay una acción A1 que, en una situación particular S, maximizaría la utilidad. Supongamos, a su vez, que existe una regla R1 que generalmente tiende a maximizar la utilidad a largo plazo y que dicha regla, en la situación particular S, exige realizar la acción A2 en lugar de la acción A1. Sostener, desde un marco teórico utilitarista, que debemos realizar la acción A2 en lugar de la acción A1 aunque sepamos que A1 será la acción que maximice la felicidad es problemático porque parece consistir en una adhesión supersticiosa a una regla que, en este caso concreto, no ofrecerá las mejores consecuencias. Deberíamos juzgar las acciones particulares por sus propios méritos y no por su adhesión a una norma general. Sin embargo, sostener que, para este caso específico, es posible formular una nueva regla R2 que especifique: “generalmente debemos realizar la acción A2 pero cuando nos encontremos en la situación S debemos realizar la acción A1”, parece reducir el utilitarismo de la regla al utilitarismo del acto. Después de todo, este procedimiento podría ser repetido en otras situaciones S2, S3... Sn en las que la adherencia a R no maximizara la utilidad, lo cual resultaría en nuevas reglas R3, R4, etc. Así pues, si la especificación de las reglas se vuelve extremadamente específica para solucionar los problemas de los casos particulares, parece que el utilitarismo de la regla no es nada más que una versión sofisticada del utilitarismo del acto (véanse al respecto: Smart 1956, 43-4; Nussbaum 2006, 336-7; Rowlands 2009, 51-2). Sobre el utilitarismo de la regla, véanse: Smart 1956; Warburton 1999, 80; Rachels 2003, 179-82; Rowlands 2009, 51-2. Por otra parte, para una versión del utilitarismo basada en los motivos y no en las acciones, véase: Adams 1976.

²⁰⁵ La apelación a la probabilidad es importante porque no resulta nada sencillo calcular con exactitud las implicaciones prácticas de los actos o las políticas concretas (en muchas ocasiones resulta, de hecho, imposible) (Warburton 1999, 74).

²⁰⁶ Una explicación sencillísima sobre la importancia de la universalización en ética se encuentra en: Blackburn 2001, 188-9. En el marco de los escritos de Singer, pueden encontrarse reflexiones interesantes sobre la importancia moral de la universalización en: Singer 1993, 1-11.

valioso²⁰⁷. De hecho, distintas teorías consecuencialistas defienden concepciones diferentes sobre lo valioso.

Singer es consecuencialista porque considera que el consecuencialismo es la mejor opción si se quiere evitar que la ética se convierta en una actividad exclusivamente teórica. El lugar de empezar estableciendo ciertas normas, una teoría moral correcta debe comenzar por fijar unos objetivos moralmente aceptables, valorando las acciones en función de si favorecen o entorpecen la consecución de esos objetivos (Singer 1993, 2). El principio fundamental del utilitarismo que Singer adopta afirma que deberíamos producir con nuestros actos la mayor utilidad general posible, entendida la utilidad general como la suma de preferencias satisfechas²⁰⁸.

3.2.1.3. La igualdad como igual consideración de intereses

La exigencia de universalización ofrece, según Singer, un buen argumento en favor de la teoría utilitarista (y en contra de teorías del tipo del egoísmo ético²⁰⁹): “[A]l aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son mis intereses, contar más que los intereses de cualquier otro” (Ibíd., 9). Aquí tenemos formulado el procedimiento fundamental a la hora de dirimir los conflictos morales en la teoría del filósofo australiano: el principio de la igual consideración de intereses. Este es el principio básico del “utilitarismo de los intereses o las preferencias”

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que si solo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción (Ibíd., 17).

Singer se defiende de la acusación de que el principio adolece de ser excesivamente formal, lo cual lo convertiría en una herramienta inútil a la hora de guiar las acciones, constatando que dicho principio establece unas pautas evidentes a la hora de razonar moralmente y actuar en consecuencia: el principio de igual consideración de intereses evita que, a la hora de tener en cuenta los intereses del resto de afectados por nuestras acciones, consideremos moralmente relevantes las aptitudes o las características de los afectados que vayan más allá del hecho de que éstos posean intereses (Ibíd., 18). La

²⁰⁷ “El consecuencialismo es la concepción según la cual sean cuales sean los valores que adopte un individuo o una institución, la respuesta adecuada a estos valores consiste en fomentarlos. El individuo debe respetar los valores sólo en tanto en cuanto su respeto forma parte de su fomento, o bien es necesario para fomentarlos” (Pettit 1991, 325). Los adversarios del consecuencialismo consideran que por lo menos algunos valores tienen que ser respetados independientemente de si con ello se fomentan dichos valores o no.

²⁰⁸ Existen diferentes clases de utilitarismo. Uno de los orígenes de las diferentes versiones se encuentra en las diversas formas de entender la utilidad que tiene cada enfoque. De este modo, es común distinguir entre el utilitarismo hedonista y el utilitarismo de la preferencia. Por un lado, el utilitarismo hedonista sostiene que el fin último de toda actividad humana es la obtención de placer (o, de modo más general, la felicidad) (Warburton 1999, 74; Rachels 2003, 164-5). De este modo, para el utilitarismo hedonista una acción buena es aquella que fomenta el placer o la felicidad máxima. Por otro lado, el utilitarismo de la preferencia mantiene que el fin último de toda actividad humana es la satisfacción de las preferencias del agente (sean éstas las que sean) (Rachels 2003, 168). Así pues, para el utilitarismo de la preferencia una acción buena es aquella que maximiza la satisfacción de las preferencias teniendo en cuenta a todos los afectados.

²⁰⁹ Buenas críticas al egoísmo ético, aunque desde puntos de vista diferentes al de Singer, pueden encontrarse en: Regan 1983, 156-63; Rachels 2003, 138-46.

única característica moralmente relevante es la posesión de intereses, por lo tanto, todo ser poseedor de intereses merece consideración moral directa y debe ser tenido en cuenta por los agentes morales a la hora de actuar y tomar decisiones.

Singer (Ibíd., 10) distingue su teoría del utilitarismo clásico de Bentham y Mill. La diferencia principal se encuentra en la forma de entender aquello que es bueno o valioso. Singer entiende que lo bueno o valioso es aquello que favorece los intereses de los afectados, no solamente lo que aumenta el placer y reduce el dolor. Como la única característica moralmente relevante es la posesión de intereses, no debe extrañarnos que en la teoría de Singer una acción sea moralmente correcta solamente si tiene como consecuencia la mayor cantidad agregada posible, teniendo en cuenta a todos los afectados, de preferencias individuales satisfechas. La mayor cantidad agregada posible de preferencias individuales satisfechas es lo que Singer considera valioso por sí mismo. Esta teoría, que identifica el bien con la satisfacción de las preferencias, tiene la ventaja de que, como juzga los actos en función de las preferencias e intereses de los individuos pero sin determinar cuáles son éstos, no se compromete con ninguna teoría específica del bien que muchos individuos podrían no suscribir (Goodin 1991, 338). Por ejemplo, el utilitarismo de la preferencia, a diferencia del utilitarismo hedonista, no sostiene que lo único bueno sea el placer. Si las preferencias de un individuo se inclinan hacia el placer, pues eso será en ese caso particular lo que sea bueno, pero si las preferencias de otro individuo se inclinaran hacia el trabajo duro, entonces, el trabajo duro será lo bueno en ese caso. El concepto de preferencia es abierto e indeterminado y, por tanto, es capaz de amparar distintas concepciones del bien.

Para finalizar, es imprescindible señalar que “[l]a igual consideración de intereses es un principio mínimo de igualdad en el sentido de que no dicta igual tratamiento” (Singer 1993, 19; véanse también: Singer 1974^a, 462; 1990, 38). Es la mayor cantidad agregada final de preferencias o intereses satisfechos lo que establece qué acciones son buenas y cuáles no; por lo tanto, si el trato desigual fuera el procedimiento necesario para que se diera la mayor cantidad agregada de preferencias satisfechas, el trato desigual debería considerarse el procedimiento moralmente correcto²¹⁰: “[...] el principio de igual consideración de intereses en algunos casos puede aumentar, más que disminuir la diferencia existente entre dos personas con distintos niveles de bienestar” (Singer 1993, 20).

Lo que convierte a Singer en un pensador destacado en ética animal es la reivindicación de que el principio de igual consideración de los intereses debe aplicarse con independencia de la especie o las características morfológicas que tengan los poseedores de dichos intereses o preferencias²¹¹. Si se acepta que los animales son capaces de experimentar placer y/o dolor o, alternativamente, que son capaces de poseer

²¹⁰ Por ejemplo, Singer defiende la “acción afirmativa” (el trato desigual positivo) en: Singer 1993, 34-40. Para una buena introducción a los principales argumentos tanto a favor como en contra de la acción afirmativa y los temas morales relacionados con ésta, véase: Sandel 2009, 190-208.

²¹¹ La inclusión de los animales dentro del conjunto de seres que merecen consideración moral directa no es una aportación completamente original de Singer, dado que ya Bentham, en una archiconocida nota al pie citada en muchísimos textos de ética animal, defendió que la capacidad de sufrir, y no la pertenencia a la especie o cualesquiera otros atributos, debe ser el criterio mediante el cual decidir quién merece consideración moral directa y quién no. Para el pasaje de Bentham véanse: Singer 1974^a, 464; 1990, 43; 1993, 46. El pasaje corresponde al texto de Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), cap. 17, nota 2. En cualquier caso, es de recibo reconocer el papel crucial que Singer ha jugado, y continúa jugando, en la popularización y divulgación de las cuestiones morales relacionadas con el bienestar y la consideración moral de los animales.

intereses/preferencias, entonces, el utilitarismo es perfectamente capaz de incluir el bienestar animal dentro de los cálculos de la utilidad. No es solamente que sea capaz de hacerlo, es que, al centrarse exclusivamente en el placer/dolor o las preferencias, tiene la obligación de hacerlo.

3.2.1.4. La igualdad más allá de la humanidad

¿En qué consiste la igualdad? ¿Somos todos los humanos iguales? ¿Puede extenderse la igualdad más allá de la humanidad? ¿Somos iguales los humanos y el resto de animales? ¿Merecemos igual consideración moral humanos y animales? Singer (1974^a, 462-4; 1990, 39-41; 1993, 14-20) ha enfatizado continuamente que la igualdad entre humanos no es descriptiva sino prescriptiva. El fundamento de la igual consideración moral que merecemos todos los humanos no puede fundarse en la posesión de propiedades empíricas comunes porque, obviamente, si la igualdad moral se fundara en la igualdad real, su fundamento sería falso, dado que es manifiestamente cierto que los humanos somos diferentes unos de otros en formas diversas. Obviamente los humanos nos diferenciamos, en algunos casos enormemente, unos de otros, lo cual conlleva que posiblemente no pueda establecerse de ninguna manera un criterio fáctico que funde la igualdad entre nosotros²¹². Debido a ello, Singer considera que se debe entender la igualdad como un principio moral básico y no como una afirmación de hecho; como una prescripción y no como una descripción²¹³. Debe entenderse de este modo porque “[...] no existe ninguna razón lógicamente obligatoria para suponer que una diferencia entre la aptitud de dos personas justifique cualquier diferencia en la consideración que demos a sus intereses” (Singer 1993, 16). La igualdad, por tanto, debe entenderse como igual consideración de intereses²¹⁴.

El aspecto fundamental del principio de la igual consideración de los intereses es que un interés es siempre un interés, independientemente de las características que tenga el poseedor de dicho interés y, entonces, los intereses iguales deben contar igual (Singer 1974^a, 463-4; 1990, 41; 1993, 17-8). Lo importante son los intereses considerados en sí mismos y no, por ejemplo, la especie a la que pertenezca el individuo que posee esos intereses

[...] habiendo aceptado el principio de igualdad como base moral sólida para las relaciones con otros de nuestra propia especie, igualmente nos comprometemos a aceptarlo como base moral sólida para las relaciones con los que no pertenecen a ella: los animales no humanos (Singer 1993, 45).

²¹² Concretamente, Singer (1993, 14-5) critica la idea de Rawls (1971, 455-63) según la cual todos los humanos compartimos la característica natural de la “personalidad moral” y la posesión de “un sentido mínimo de la justicia”. Singer no está de acuerdo con Rawls porque “[n]o es cierto que todos los seres humanos sean personas morales, incluso en el sentido más infimo” (Singer 1993, 15). En este punto, Singer tiene razón. La teoría de Rawls posee graves problemas en relación con el trato que merecen aquellos humanos que carecen de un sentido mínimo de la justicia. Para un estudio detallado de los problemas que la discapacidad plantea a la teoría de la justicia rawlsiana y el intento de solucionarlos adoptando un enfoque centrado en las capacidades humanas centrales, véase: Nussbaum 2006, 107-225.

²¹³ Rawls no está de acuerdo: “Seguimos necesitando una base natural para la igualdad, de modo que esa clase pueda ser identificada. Por otra parte, no es cierto que el hecho de fundar la igualdad en las facultades naturales sea incompatible con una interpretación igualitaria. Todo lo que tenemos que hacer es elegir una condición específica y dar una justicia igual a los que la satisfagan [...] Ahora bien: si hay alguna condición específica adecuada para identificar el respeto en cuyo marco los seres humanos deben ser considerados iguales, es la que establece la concepción de la justicia” (Rawls 1971, 459).

²¹⁴ Singer critica el principio clásico de la igualdad entendida como igualdad de oportunidades en: Singer 1993, 30-4.

El principio de igual consideración de intereses permite extender el conjunto de los seres que merecen consideración moral directa, pasando este conjunto de estar formado exclusivamente por los humanos a quedar abierto a la inclusión de los animales.

Singer, en consonancia con Bentham, considera la capacidad de sentir (la capacidad de experimentar placer y/o dolor) como el criterio fundamental a la hora de establecer qué tipo de seres merecen consideración moral directa y cuáles no. Son la sensibilidad y la consciencia las que moralmente cuentan, no la capacidad de hablar (el hecho de ser seres lingüísticos) ni la capacidad de razonar (el hecho de ser seres racionales). La capacidad de sentir es la característica fundamental que otorga a un ser el derecho a la igual consideración de intereses²¹⁵

La capacidad para sufrir –o más concretamente, para el sufrimiento y/o para el goce o la felicidad– no es sólo otra característica más como la capacidad para el lenguaje, o para las matemáticas de nivel superior [...] La capacidad para sufrir y gozar de las cosas es un requisito previo para tener intereses de cualquier tipo, una condición que debe ser cumplida antes de que podamos hablar de intereses de forma significativa (Ibid., 46-7)²¹⁶.

Un ser posee intereses solamente en la medida en que tiene capacidad de sentir, es decir, en la medida en que es capaz de experimentar placer y/o dolor: “[L]a capacidad de sufrir y gozar no sólo es necesaria sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir” (Singer 1990, 44). Los intereses iguales deben ser igualmente atendidos sea cual sea la naturaleza o la especie del ser que los posea²¹⁷.

Dar prioridad a los intereses de los humanos sobre los intereses similares de los animales es discriminar injustamente. A esta forma de discriminación se la denomina, como dije antes, “especismo” y, como vimos en la primera parte de la tesis, es incapaz de superar las objeciones planteadas por el argumento de la superposición de especies. El principio de igual consideración de intereses sirve como principio básico en contra de cualquier clase de discriminación arbitraria, incluida la discriminación en base a la especie. Si todo ser vivo con capacidad de sentir tiene intereses, y si algunos animales poseen capacidad de sentir, entonces, los intereses de dichos animales deben ser tenidos en cuenta en las deliberaciones morales del mismo modo en que deben ser tenidos en cuenta los intereses humanos.

²¹⁵ Aunque Singer (1990, 44) se manifiesta en general contrario a la utilización del lenguaje de los derechos, debería aceptar que, implícitamente, sostiene que los animales tienen al menos un derecho: el derecho a la igual consideración de intereses. Si esto fuera correcto, la teoría de Singer podría adolecer de un problema importante porque el principio de igual consideración de intereses podría resultar, al menos en ciertas circunstancias, conflictivo con el carácter consecuencialista de su teoría. Efectivamente, si la corrección o incorrección de las acciones dependiera exclusivamente de sus consecuencias, entonces, si supiéramos que una acción que no considerara igualmente los intereses de los afectados maximizaría la utilidad, tendríamos la obligación de adoptar dicho curso de acción. Así pues, el utilitarismo no sería capaz de rechazar categóricamente la desigual consideración de los intereses ni, por tanto, el especismo. Véase al respecto: Llorente 2012, 259-60; en donde se defiende que una interpretación no utilitarista de *Liberación animal* es capaz de superar este problema.

²¹⁶ Véanse también: Singer 1974^a, 463-4; 1990, 43-4.

²¹⁷ “Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones ‘grosso modo’— su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser [...] el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (entendiendo este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar). Establecer el límite por alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario” (Singer 1990, 44-5). Véanse también: Singer 1974^a, 464; 1993, 47.

Singer (1993, 48) reconoce que los humanos poseemos intereses que los animales no poseen ni jamás poseerán como, por ejemplo, el interés de resolver correctamente ecuaciones matemáticas o de participar en unas elecciones democráticas libres. Esto no es moralmente irrelevante y debe ser tenido en cuenta a la hora de deliberar moralmente. Las desigualdades de intereses justifican, en algunos casos, el tratamiento diferente de humanos y animales (Ídem.). No obstante, existen muchos intereses básicos que los humanos compartimos con los animales. El ejemplo paradigmático es el interés por evitar el sufrimiento: “*Si un ser sufre, no puede existir ningún tipo de justificación moral para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta*” (Ibíd., 47). Si, como parece, es deseable evitar cualquier tipo de discriminación injusta, incluida la discriminación especista, los intereses parecidos deben contar de forma parecida

[...] aquellas personas a las que yo llamaría «especieístas» dan mayor valor a los intereses de los miembros de su propia especie cuando se da un conflicto entre sus intereses y los intereses de los miembros de otra especie. Los especieístas humanos no aceptan que el dolor sea tan malo cuando lo sufren los cerdos o los ratones por un lado y los humanos por otro (Ídem.)²¹⁸.

Una vez establecido esto, resulta de máxima importancia afrontar, primero, el problema de si los animales son capaces de sufrir y disfrutar porque, en caso de que no lo fueran, la teoría de Singer adolecería de un defecto fundamental en su misma base debido a que la capacidad de sufrir o disfrutar es la condición necesaria y suficiente para poseer intereses y, segundo, el problema de la comparación de los intereses entre humanos y animales. Como establecí en la sección 2.1.3. que los animales son seres sintientes con capacidad de sentir placer y/o dolor y, por tanto, capaces de poseer intereses; paso directamente a ocuparme de los análisis de Singer sobre las comparaciones de intereses entre individuos pertenecientes a especies diferentes.

3.2.1.5. La comparación de los intereses humanos y animales y el valor de la autoconciencia

Hay que tener mucho cuidado cuando se comparan los intereses o preferencias de individuos pertenecientes a especies diferentes porque, en algunas situaciones, los miembros de una especie sufrirán más que los miembros de otras o presentarán preferencias distintas. Los humanos adultos normales, por ejemplo, debido a nuestras capacidades mentales, sufrimos en determinadas circunstancias más de lo que lo harían otros animales. Las capacidades cognitivas complejas de los humanos adultos normales suponen una diferencia en muchos terrenos: la capacidad de anticipación, la memoria más detallada, mayor conocimiento de lo que ocurre, etc. Estas diferencias explican por qué es probable que un ser humano que se muere de cáncer sufra más que un ratón. La angustia mental es lo que hace que la posición humana sea más difícil de soportar. De todas maneras, no todas las diferencias implican mayor dolor por parte de los humanos. De hecho, los animales, en ocasiones, pueden sufrir más debido a sus capacidades de anticipación, memoria y conocimiento más limitadas (Singer 1993, 49).

²¹⁸ En esta traducción se emplea todavía el antiguo término “especieísta” en lugar del actualmente aceptado “especista”. Tenemos buenas razones para que el término actual se estandarice en la literatura de ética animal: “*La voz original inglesa ‘speciesism’, acuñada por Richard Ryder, ha sido traducida de varios modos al castellano. La primera fue la de ‘especieísmo’, por Ferrater Mora. A ella han seguido variantes como ‘prejuicio de especie’ o ‘especiesismo’. Pese a que algunas de estas opciones siguen siendo usadas, en la práctica el movimiento por los derechos de los animales ha adoptado la forma ‘especismo’, menos cacofónica y en línea con otros términos semejantes —pues utilizamos las voces sexismo o racismo, y no ‘sexoísmo’ o ‘razaísmo’*” (Horta 2008, 116).

Un posible argumento en contra de la teoría de Singer consiste en defender que el sufrimiento de humanos y animales no es comparable²¹⁹. Teniendo en cuenta que es posible que no sea comparable el sufrimiento animal y el humano, cuando se produce un conflicto entre los intereses de los animales y de los humanos, ¿es aplicable el principio de igual consideración de intereses? Singer opina que sí, pero que “[...] *el resultado de hacerlo será, por supuesto, el dar prioridad a aliviar el sufrimiento mayor*” (Ibíd., 48). Además, afirma que el hecho de que resulte imposible comparar con exactitud el sufrimiento humano y el sufrimiento animal no es decisivo, ya que la exactitud no es esencial para realizar la comparación (Ibíd., 49)²²⁰.

Singer considera que podemos comparar el valor de vidas diferentes, que la calidad de vida y los intereses de las diferentes especies son en cierto modo comparables. A la hora de comparar el valor de, y los intereses en, vidas distintas, Singer elabora una clasificación jerárquica en la que la posesión de autoconsciencia juega un papel decisivo

En general, parece que cuanto más desarrollada sea la vida consciente de un ser, mayor el grado de conciencia de sí mismo y racionalidad y más amplia la variedad de posibles experiencias, más preferiría uno este tipo de vida, si tuviera que elegir entre ella y la de un ser con menor nivel de conciencia (Ibíd., 85).

Hay que recordar que el principio de igual consideración de intereses no dicta un tratamiento igual, sino que postula únicamente que los intereses similares deben considerarse de forma similar, lo cual no es obstáculo para que intereses diferentes posean valor diferente. En este sentido, incluso una teoría partidaria de la consideración moral directa de los animales como la de Singer abraza la idea de que las personas (los seres autoconscientes, racionales y autónomos) poseen un valor superior al de los seres que no poseen esas capacidades (Singer 1990, 55-7; 1993, 80-105)²²¹. En todo caso, hay que tener en cuenta que Singer (1993, 87-94; Cavalieri & Singer 1995) considera que

²¹⁹ Para una presentación y análisis (excesivamente) sencillos de este argumento puede consultarse: Tamames 2007, 82-5.

²²⁰ En el contexto de la economía del desarrollo y la teoría de la justicia, Sen (2009, 269-71) ha defendido también que la incomparabilidad e inconmensurabilidad no plantean objeciones tan importantes como muchos críticos piensan: “*La inconmensurabilidad difícilmente constituye un descubrimiento notable en el mundo en que vivimos. Y por sí misma no tiene que hacer muy difícil escoger de modo razonable. Por ejemplo, someterse a una operación quirúrgica y disfrutar de una visita a un país extranjero son dos realizaciones inconmensurables, pero una persona puede no tener un gran problema en decidir cuál sería más valiosa en su condición, y ese juicio puede variar con lo que ella sabe de su estado de salud y sus otros intereses. A veces, la elección y la ponderación pueden ser difíciles, pero no hay aquí imposibilidad general de hacer elecciones razonadas sobre combinaciones de diversos objetos*” (Ibíd., 271). Curiosamente, Sen atribuye a la tradición utilitarista y su empeño de reducir todo valor a una magnitud supuestamente homogénea de utilidad la sospecha general en torno a toda teoría que postule la existencia de valores heterogéneos e inconmensurables.

²²¹ “*No es arbitrario pensar que la vida de un ser autoconsciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de proyectar su futuro, de complejos actos de comunicación, etc., es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades [...] Daremos tan sólo una razón de esta diferencia: 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 esos esfuerzos; quitarle la vida a un ser con una capacidad mental inferior al nivel necesario para comprender que es un ser con futuro —y mucho menos para hacer planes sobre el futuro— no puede conllevar la misma clase de pérdida*” (Singer 1990, 56-7). Este argumento es de ida y vuelta, dado que implica que las vidas de algunos animales son más valiosas que las de algunos humanos (Ibíd., 55).

algunos animales (especialmente los grandes simios) pueden también ser personas (seres autoconscientes, racionales y autónomos) en el sentido moralmente relevante²²².

Como en la teoría de Singer la razón más evidente para valorar la calidad de vida de un ser es la capacidad de éste de experimentar placer y dolor, o sea, de poseer intereses, el grado de conciencia que el ser tiene sobre esos intereses, la condición de persona en definitiva, es moralmente relevante: “[...] en mi opinión es el ‘ser humano’, no la persona, el que no tiene valor simplemente en virtud de pertenecer a la especie ‘Homo sapiens’” (Singer 2000, 365). Esto tiene implicaciones prácticas interesantes, como la afirmación de que matar personas es peor que matar a la mayoría de los animales

Para el utilitarismo de preferencia, quitar la vida de una persona será normalmente peor que quitar la vida de cualquier otro ser, ya que las personas están muy orientadas hacia el futuro en sus preferencias. Matar a una persona normalmente constituye, por tanto, violar no solo una, sino una amplia gama de las preferencias más importantes que pueda tener un ser (Singer 1993, 75).

Esto hace que la afirmación de Singer de que todos los animales son iguales deba matizarse. Todos los animales son iguales en la medida en que los intereses iguales son considerados equivalentes (igualdad de consideración) y dependiendo de qué animales estemos hablando (porque los animales con intereses diferentes poseen valores diferentes). Todos los animales con capacidad de experimentar placer y/o dolor merecen, en principio, igual consideración moral directa, porque todos ellos poseen intereses legítimos. No obstante, esto no implica que todos merezcan el mismo trato. Los intereses de los animales auto-conscientes con un sentido continuado de la existencia merecerán, en muchas ocasiones, mayor consideración moral que los intereses de aquellos animales que carecen de autoconciencia y no son capaces de realizar planes de futuro. En definitiva, para Singer, todos los animales con capacidad de sentir son iguales, pero unos más iguales que otros.

3.2.1.6. Las críticas a Singer²²³

El utilitarismo de la preferencia propuesto por Singer adolece de los mismos problemas generales que la teoría utilitarista clásica basada en el hedonismo. El principal problema consiste en la gran dificultad (o imposibilidad) de definir de manera precisa la noción de utilidad, la cual juega un rol central en toda teoría utilitarista. Tanto el placer y el dolor como las preferencias son difícilmente cuantificables con exactitud, lo cual dificulta enormemente la labor de una teoría ética basada en el cálculo como la utilitarista (Warburton 1999, 75-6; 2001, 176). Si la utilidad es un concepto oscuro y difícilmente cuantificable, no está nada claro lo que deba significar el principio fundamental del utilitarismo (el principio de utilidad) que afirma que la acción correcta consiste en maximizarla.

Otra de las principales críticas que se han planteado al enfoque de Singer consiste en afirmar que la capacidad de sentir es por sí misma una capacidad suficiente

²²² Para una defensa de que los gorilas deben ser considerados personas, véase: Patterson & Gordon 1993. Para una crítica según la cual los grandes simios no pueden ser considerados personas en el pleno sentido de la palabra, véase: Mitchell 1993.

²²³ Presentaciones y análisis críticos de la teoría de Singer pueden encontrarse en: Regan 1980^a; 1980^b, 86-90; 1983, 206-28; 1985, 18-21; Frey 1980; 1983^b; Persson 1993, 231-5; Francione 1999; 2006; Hursthouse 2000, 12-55; Nussbaum 2001^a, 1529-32; 2004^b, 302-5; 2006, 333-42; 2011^b, 234-7; Franklin 2005, 1-11; Holtug 2007, 5-7; Rowlands 2009, 31-57; Cortina 2009, 111-38.

para merecer no solamente una consideración igual de intereses, sino también un trato igual que el que se les proporciona a las personas (los seres autoconscientes). La crítica consiste en rechazar la idea de Singer según la cual las personas, por el hecho de poseer ciertas capacidades intelectuales supuestamente superiores, son merecedoras de un valor superior al de los seres que simplemente poseen capacidad de sentir. Francione (2006, 16-7) defiende que las diferencias cognitivas no constituyen un criterio moralmente relevante a la hora de establecer la consideración moral que merecen los animales, dado que el único criterio relevante para merecer igual consideración moral completa es la capacidad de sentir. Así pues, Francione rechaza que la idea de que las capacidades de poseer intereses superiores, de ser racionales y libres, de poseer lenguaje, de ser autoconscientes, de poder planificar el futuro o cualquier otra capacidad cognitiva sea fundamental a la hora de determinar la consideración moral.

El primer defensor de la capacidad de sufrir como criterio válido mediante el cual establecer qué seres merecen consideración moral y cuáles no fue Bentham. Él rechazó que pudiéramos excluir a los animales de la comunidad moral y tratarlos como meras cosas por el simple hecho de que carezcan de algunas características cognitivas complejas que consideraríamos necesarias para merecer consideración moral directa. Si bien Francione acepta el punto de partida propuesto por Bentham, critica abiertamente las conclusiones que alcanzó el filósofo inglés por considerarlas insuficientes para asegurar el trato moralmente correcto de los animales

De la tesis de que solo importaba la capacidad para sentir, Bentham no llegó a la conclusión de que debíamos dejar de usar y matar animales con fines humanos. Y aunque aparentemente argumentó que la racionalidad o el lenguaje no son necesarios para la significación moral, en absoluto consideró las diferencias cognitivas entre humanos y no humanos como irrelevantes. Él creía que los no humanos, a diferencia de los humanos, no son autoconscientes y no poseen un sentido del futuro. Aunque esto no significa que podamos ignorar el sufrimiento animal, sí que significa que los animales no poseen interés en continuar viviendo y, así, podemos seguir usándolos (Ibíd., 19).

Según Francione, a Bentham no le importaría en absoluto abolir el uso de los animales como recursos por parte de los humanos, le importaría exclusivamente eliminar el abuso de los animales por parte humana. El uso o la matanza de animales para nuestro provecho no plantearía en sí mismo ningún tipo de problema moral mientras no se causara sufrimiento indebido a los animales: “*La cuestión principal para él no fue ‘si’ usábamos a los animales, sino ‘cómo’ los usábamos*” (Ídem.). La consecuencia que extrae de todo ello el jurista norteamericano es que Bentham, más que eliminar el vínculo entre ciertas características cognitivas y la consideración moral directa, la reintrodujo de forma diferente (Ibíd., 20).

Singer comparte ampliamente los puntos de vista de Bentham²²⁴ (Francione 1999, 42-5); por lo tanto, desde la perspectiva de Francione puede acusársele también de establecer vínculos directos entre algunas características cognitivas y el merecimiento de mayor o menor consideración moral. La teoría de Francione comparte el principio de la igual consideración de los intereses con la teoría de Singer. Sin embargo, las consecuencias prácticas que ambos autores extraen de dicho principio son en algunos aspectos diferentes. Un claro ejemplo de ello es la actitud diferente que

²²⁴ Por ejemplo, Singer (1974^a, 465-6; 1990, 76-7, 119-33; 1993, 48-9, 52-5) aprueba el uso de animales (e infantes humanos) en investigaciones científicas bajo determinadas circunstancias y acepta que la muerte indolora de un animal con capacidad de sentir pero que no cumpla ciertas características cognitivas no plantea problemas morales especialmente graves (Singer 1993, 94-103).

tienen ante la muerte de los animales²²⁵. Francione defiende²²⁶ que la muerte de un animal y de un humano son moralmente equivalentes porque no tiene en cuenta ningún tipo de característica cognitiva más allá de la capacidad de sentir. Por el contrario, Singer considera que los animales con capacidades cognitivas complejas, como la capacidad de poseer deseos o preferencias continuadas en el tiempo y orientadas al futuro, merecen mayor consideración moral que aquellos que no las tienen.

El objetivo principal de Francione es cuestionar la idea según la cual características como la autoconciencia, la complejidad emocional, la capacidad de planificar el futuro o la habilidad para comunicarse por medio de un lenguaje simbólico son moralmente relevantes a la hora de establecer la consideración moral. Francione (2006, 23-32) llama a la teoría de que ciertas características cognitivas supuestamente superiores están ligadas a la consideración moral “la teoría de mentes similares”.

Mediante la teoría de mentes similares, Singer pretende que los animales que comparten con nosotros características cognitivas complejas como la autoconciencia o la posesión de preferencias continuadas en el tiempo y orientadas hacia el futuro, sean prioritariamente considerados a la hora de tomar decisiones que puedan afectarles. Los humanos y animales que compartimos esas capacidades cognitivas complejas no somos más valiosos porque la autoconciencia en sí misma sea algo valioso, sino porque podemos resultar dañados y, por lo tanto, podemos sufrir en circunstancias en las que otro tipo de seres no lo harían

La afirmación de que los seres con conciencia propia tienen derecho a una consideración prioritaria es compatible con el principio de igual consideración de intereses si equivale solamente a la afirmación de que algo que les sucede a los seres con conciencia propia puede ser contrario a sus intereses mientras que un hecho similar no sería contrario a los intereses de seres sin conciencia propia (Singer 1993, 59).

Las personas somos seres racionales y conscientes de nosotros mismos (Ibíd., 70) y, desde el punto de vista del utilitarismo de la preferencia, las personas revestimos mayor importancia moral que los animales que no son personas. Por tanto, una de las principales implicaciones de la teoría de las mentes similares es la afirmación de que algunos animales son personas, a la vez que la negación de que todos los humanos lo sean²²⁷. Esta propuesta de Singer tiene el problema de la arbitrariedad, dado que en ningún escrito suyo se especifica el grado en el cual un animal debe poseer cierta

²²⁵ El punto de vista de Regan (1983, 99-103) en relación con la muerte de los animales es parecido al de Francione. Para distintos análisis, argumentos y críticas sobre el daño que implica la muerte en el caso de los humanos y los animales, véanse: Regan 1983, 99-103, 324-5; Sapontzis 1987, 159-75; Singer 1990, 55-7; 1993, 67-105; Pluhar 1995, 285-301; DeGrazia 2002, 59-65; Franklin 2005, 91-105.

²²⁶ Francione no realiza esta afirmación explícitamente, aunque puede derivarse sin excesivos problemas de sus tesis principales, sobre todo, de su idea de que los intereses humanos y animales son equivalentes y su rechazo manifiesto a que los primeros prevalearan sobre los segundos.

²²⁷ La teoría de mentes similares tiene implicaciones desagradables para muchos humanos marginales, dado que socava el principio de igualdad al establecer que los humanos normales (autoconscientes) merecen mayor consideración moral que los humanos marginales no autoconscientes. Es importante señalar también que Francione considera, acertadamente, que las tesis de Singer pueden tener implicaciones negativas e implausibles también en el caso de los humanos con capacidades cognitivas normales: “*Singer argumenta que los humanos tienen un tipo representacional de autoconciencia, tienen ‘poderes mentales superiores’ y pueden tener planes para el futuro y, por lo tanto, tener más intereses (para proseguir esos planes) que los animales, que no hacen planes para el futuro. Dejando de lado el hecho de que la evidencia etológica indica claramente que muchos animales anticipan y tienen planes para el futuro, el punto de vista de Singer sugiere que las vidas de los humanos que hacen más planes de futuro que otros humanos, tienen un mayor ‘valor’ moral*” (Francione 1999, 48).

capacidad específica para que pueda ser considerado suficientemente semejante a nosotros y, por tanto, merecedor de un trato igual

El problema con este juego de características especiales es que los no humanos nunca pueden ganar [...] Existe la preocupación legítima de que la teoría de mentes similares sea en realidad una teoría de *mentes idénticas* y que nunca se llegue a considerar que los animales tienen derecho a pertenecer plenamente a la comunidad moral, a menos que sus mentes sean exactamente como las nuestras [...] Dado que es probable que existan diferencias entre las mentes de los animales que usan la comunicación simbólica y las de aquellos que no lo hacen, la teoría de mentes similares será solamente una prescripción para la opresión perpetuada de los no humanos, mientras continuamos con la eterna búsqueda de una igualdad que nunca se hará realidad, particularmente si estamos motivados por el deseo de continuar consumiendo productos animales (Francione 2006, 27).

Además, Francione critica la teoría de las mentes similares porque aduce que esta teoría permite concebir a los animales como una propiedad humana más entre otras muchas y esta forma de concebir a los animales solamente puede dar lugar a teorías y leyes a favor de la regulación del bienestar animal, nunca a teorías a favor de los derechos de los animales o de su igual consideración moral completa en relación con los humanos

[...] el estatus de propiedad de los animales descansa completamente en la idea de que los animales, a diferencia de los humanos, no poseen interés en sus vidas por ser cognitivamente diferentes de nosotros. Así, aunque rechazamos la conexión en un sentido, aceptamos por otra parte el enfoque de que las supuestas diferencias cognitivas justifican el uso que hacemos de los animales, en modos en los que no usamos a ningún humano (Ibid., 23).

Hoy en día los animales son, desde el punto de vista jurídico, meras posesiones humanas y es precisamente el estatus jurídico de los animales como propiedades y como cosas lo que convierte en legalmente justificable el trato actual que dispensamos a los animales

Nuestra esquizofrenia moral sobre los animales está relacionada con su estatus como propiedad. Aunque afirmamos que nos tomamos seriamente los intereses de los animales, éstos continúan siendo necesaria y exclusivamente cosas, dado que son mercancías que poseemos y que tienen únicamente el valor que elegimos otorgarles (Ibid., 21).

Las consecuencias prácticas de considerar a los animales como objetos en propiedad son moralmente desastrosas; por lo tanto, según Francione, ninguna teoría que apruebe esta concepción jurídica de los animales puede ser una teoría moralmente correcta.

La defensa del bienestar animal por parte del utilitarismo de la preferencia requiere sopesar los intereses humanos y no humanos para determinar, en cada caso, si el trato dado a un animal es correcto o incorrecto. Sin embargo, “[...] *cualquier supuesto balance es inútil porque lo que intentamos sopesar son los intereses de los propietarios contra los intereses de su propiedad animal*” (Ibid., 22). El utilitarismo de la preferencia no es contrario al estatus jurídico de propiedad de los animales, por eso no es una herramienta teórica válida si el objetivo a alcanzar es la igual consideración moral de animales y humanos, porque si los animales son propiedades humanas, el resultado de la comparación entre los intereses humanos y animales está predeterminado a favor de los intereses humanos desde el punto de partida mismo: los intereses de los propietarios prevalecen generalmente sobre los intereses de los objetos que tienen en propiedad.

La crítica de Francione es eminentemente práctico-jurídica. Critica que la teoría de mentes similares aceptada por Singer no suscitará ningún cambio significativo para los animales: “[...] *no existe evidencia empírica de que la regulación del bienestar*

animal llevará a la abolición de la explotación animal” (Ibíd., 23). Sin embargo, la teoría de mentes similares adolece también de dificultades de orden teórico. Por ejemplo, la teoría es incapaz de abordar adecuadamente la cuestión de por qué es necesaria otra característica diferente a la simple capacidad de sentir para pertenecer con pleno derecho a la comunidad moral. En este punto, la teoría de Singer adolece de una petición de principio. La teoría de mentes similares da por sentada la cuestión moral que pretende justificar, ya que asume sin probarlo que algunas características cognitivas son especiales y que por ello un trato diferencial está justificado

La teoría de mentes similares da por sentada la cuestión moral porque asume desde el principio que nuestras capacidades son moralmente más valiosas que sus capacidades. La única justificación que existe para mantener esa postura es que nosotros lo decimos así y es en nuestro interés hacerlo de ese modo (Ibíd., 28).

En otro orden de cosas, Francione (1999, 46; 2006, 29) recrimina a Singer el haber malentendido la naturaleza de la autoconciencia: todo ser sintiente tiene que ser necesariamente autoconsciente, ya que ser sintiente significa ser el tipo de individuo que reconoce que es ese individuo, y no ningún otro, el que está experimentando dolor. La propuesta de Bentham y Singer de acuerdo con la cual resulta admisible continuar usando a los animales como recursos porque, con alguna notable excepción como los grandes simios, los animales no poseen sentido del futuro ni interés por preservar sus vidas es muy problemática. Resulta problemática si tenemos en cuenta la función evolutiva del dolor como medio orientado a mantener la existencia continuada de ciertos organismos. Por lo tanto, parece plausible conceder, en contra de Singer, que todo ser sintiente posee interés en preservar su vida.

Finalmente, puede concluirse que las teorías éticas que, de un modo u otro, aceptan distintas versiones de la teoría de mentes similares, como el contractualismo, la teoría kantiana o el utilitarismo de la preferencia de Singer, no son capaces de superar el argumento de la superposición de especies. Este punto es decisivo a la hora de evaluar negativamente dichas teorías. Efectivamente, cualquiera que sea el grado de capacidades intelectuales en el que se fije el límite para pertenecer con pleno derecho a la comunidad moral, habrá inevitablemente muchos humanos que no cumplirán ese requisito. Sin embargo, si la única capacidad moralmente relevante fuera la capacidad de sentir, los pacientes morales humanos y no humanos merecerían el mismo respeto que los agentes morales. La conclusión razonable en este punto es que debemos abandonar definitivamente la teoría de mentes similares como base sobre la que determinar la consideración moral de los individuos (Francione 2006, 35). La capacidad de sentir es el único criterio moralmente relevante²²⁸.

Francione no es el único que ha criticado la teoría de Singer. Regan (1983, 208-11; 1985, 18-21) sostiene que la tradicional crítica que dice que el utilitarismo clásico de corte hedonista es moralmente inadecuado porque trata a los individuos como

²²⁸ Un problema interesante que puede plantearse es si, dentro de una teoría que mantiene que la capacidad de sentir y los intereses derivados de dicha capacidad son los únicos criterios moralmente relevantes para merecer igual consideración moral completa, no pueden darse también diferentes gradaciones en función de las distintas capacidades para sentir y los distintos intereses de los seres. Las valoraciones de la capacidad para sentir pueden ser diferentes y podríamos considerar que los humanos poseemos mayor capacidad para sentir y mayores intereses que los animales, por lo que mereceríamos mayor consideración moral. No obstante, como señala Francione: “[P]uesto que los animales tienen intereses diferentes de los de los humanos, son susceptibles de sufrir daños que los humanos no sufren” (Francione 1999, 49). Así pues, no está claro que las diferentes capacidades para sentir de humanos y animales favorezcan siempre la mayor consideración moral de los humanos.

simples receptáculos sustituibles de experiencias valiosas, es también aplicable en el caso del utilitarismo de la preferencia. En contra de lo que piensa Singer, dado el carácter agregativo del utilitarismo, incluso los individuos autoconscientes serían reemplazables²²⁹. Según Regan, el principal defecto del utilitarismo radica en el principio que prescribe que los actos moralmente correctos son aquellos que obtienen como consecuencia la mayor utilidad total posible. Como lo único que importa a los utilitaristas es la utilidad total (o media), no disponen de una base teórica adecuada para evitar el sufrimiento de unos pocos en virtud del bien general. El utilitarismo, por tanto, justifica actos que generalmente consideramos inmorales a nivel intuitivo²³⁰.

Efectivamente, en el utilitarismo clásico, los seres, incluidos los seres humanos, son considerados simples receptáculos de experiencias positivas (placer) o negativas (dolor). Ningún ser posee valor por sí mismo, lo que tiene valor es la clase de experiencias que poseen. Como el utilitarismo clásico defiende que el placer y solamente el placer es intrínsecamente valioso, a la vez que el dolor y solamente el dolor es intrínsecamente indeseable, para determinar las mejores consecuencias, en cada caso hay que analizar cuál de las múltiples alternativas disponibles es la que ofrece el balance agregado óptimo entre placer y dolor teniendo en cuenta a todos los afectados. Con esta base teórica, el utilitarismo clásico no es capaz, por ejemplo, de condenar el asesinato como moralmente incorrecto. Los placeres y dolores de la víctima no tienen mayor peso moral que los mismos placeres y dolores de cualesquiera otros²³¹. Si se probara que del asesinato de un ser humano inocente o un animal resultara el balance óptimo entre placeres y dolores teniendo en cuenta a todos los afectados, entonces, no es que el utilitarismo clásico no sea capaz de condenar el asesinato, sino que resultaría moralmente obligatorio. Así pues, los seres son considerados receptáculos de experiencias porque se considera que los placeres de unos pueden compensar los sufrimientos de otros²³².

²²⁹ “Self-conscious individuals ‘are’ just as much replaceable receptacles given preference utilitarianism as they are given hedonistic utilitarianism. The only difference is that they are replaceable receptacles with preferences in the former case, and replaceable receptacles with pleasures and pains in the latter” (Regan 1983, 210; para la misma crítica véase también: Korsgaard 2011, 95). Rowlands (2009, 37-42), sin embargo, distingue dos interpretaciones del principio de maximización de la utilidad: la teleológica y la igualitarista. Mientras que en la versión teleológica los individuos son considerados receptáculos de propiedades valiosas, en la versión igualitarista todos los individuos poseen igual importancia moral y merecen ser tratados con la misma consideración. La principal diferencia entre las interpretaciones teleológica e igualitarista del utilitarismo consiste en que, en el primer caso, la maximización de la utilidad es un elemento constitutivo de la justicia, mientras que, en el segundo caso, la concepción de la justicia es previa e independiente y solamente después se acepta la maximización de la utilidad como principio que asegura la igual consideración moral de los individuos. De acuerdo con Rowlands, el utilitarismo de Singer debe interpretarse en clave igualitarista y, por tanto, las críticas relacionadas con la reemplazabilidad de los seres no son aplicables en su caso.

²³⁰ Para la misma crítica véanse, entre otros: Warburton 1999, 76-8; 2001, 177-8; Sandel 2009, 48-53.

²³¹ Postulando que la evitación del dolor y el sufrimiento son metas más importantes que la compensación del dolor mediante el placer, el denominado “utilitarismo negativo” trata de solucionar los problemas relacionados con las compensaciones de placeres y dolores entre seres diferentes. El principio fundamental del utilitarismo negativo sostiene que el mejor acto es aquel que produce la mínima cantidad de infelicidad, no aquel que compensa el dolor de unos pocos con el placer de la mayoría. Sin embargo, a pesar de todo, el utilitarismo negativo adolece de los mismos problemas generales que el utilitarismo clásico. Por ejemplo, dado que la mejor forma de acabar con el sufrimiento podría ser eliminar toda vida sintiente, parecería justificar la destrucción de la vida sintiente mediante métodos indoloros si ello fuera el medio adecuado de producir la mínima cantidad de infelicidad. Esta conclusión resulta contraintuitiva y moralmente inaceptable. Véase al respecto: Warburton 1999, 78-9.

²³² Las ideas de Singer sobre la reemplazabilidad de los seres se encuentran en: Singer 1993, 94-105.

La versión total del utilitarismo considera que los seres sensibles tienen valor solo en tanto en cuanto posibilitan la existencia de experiencias intrínsecamente valiosas, tales como el placer. Es como si los seres sensibles fuesen receptáculos de algo valioso y no importara si se rompe un receptáculo, en la medida en que haya otro receptáculo en el que se pueda verter el contenido sin que se derrame nada (Singer 1993, 95).

Singer considera esto un defecto grave del utilitarismo clásico que su postura a favor del utilitarismo de la preferencia es capaz de superar. Efectivamente, si se considera con Singer que muchos humanos y animales somos criaturas autoconscientes, con deseos sobre el futuro y con interés en seguir viviendo, la reemplazabilidad no parece aplicable porque la frustración de deseos futuros constituye un daño personal irremplazable: “[...] *la capacidad de verse a sí mismo con existencia a lo largo del tiempo, y de esta manera aspirar a una vida más larga (y además tener otros intereses futuros, no momentáneos), es la característica que señala a los seres que no pueden considerarse reemplazables*” (Ibíd., 99).

Los seres conscientes de nosotros mismos somos individuos con una vida propia que no podemos ser tratados como simples receptáculos destinados a contener una cierta cantidad de experiencias placenteras y/o dolorosas. Los individuos autoconscientes no somos simples receptáculos de experiencias reemplazables. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, los intentos de Singer de evitar las consecuencias indeseables en lo que a la reemplazabilidad utilitarista de los seres se refiere son vanos.

Lo primero que se puede objetar a Singer es que no explica por qué, si las experiencias placenteras de los seres no conscientes son sustituibles, no lo son las preferencias (incluida la preferencia por seguir viviendo). Si se acepta, como hace Singer, que las preferencias de los seres no autoconscientes pueden tener menos valor que las preferencias de los seres autoconscientes, ¿por qué las preferencias de uno no pueden tener menor valor que las preferencias creadas para sustituirlas? ¿Por qué no sería moralmente deseable sustituir las pocas preferencias simples de un disminuido psíquico por las más numerosas y complejas preferencias de un adulto humano normal, si estuviera asegurado que esas preferencias iban a ser satisfechas y, por lo tanto, el número agregado total de preferencias satisfechas fuera a ser claramente mayor?

Singer (Ibíd., 100) responde a esta objeción afirmando que satisfacer una preferencia existente es algo bueno, mientras que crear seres con preferencias para después satisfacerlas no lo es. Esta respuesta, sin embargo, no es satisfactoria porque, teniendo en cuenta el carácter agregativo del utilitarismo, si crear nuevas preferencias eliminando algunas ya existentes sirve para conseguir el balance óptimo, teniendo en cuenta a todos los afectados, entre la satisfacción y frustración total de preferencias, eso sería lo moralmente correcto. En la teoría de Singer, por tanto, los seres autoconscientes son también meros receptáculos, no de experiencias placenteras o dolorosas como en el utilitarismo clásico, pero sí de preferencias (Regan 1983, 208-11). Si esto es correcto, entonces, el utilitarismo de la preferencia adolece del mismo defecto que el utilitarismo hedonista clásico. Un buen fin no justifica unos malos medios y, por tanto, este problema es tan grave que nos invita a abandonar el marco teórico utilitarista a la hora de abordar las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los animales.

Los problemas de la reemplazabilidad se repiten en el caso del asesinato de inocentes. Si teniendo en cuenta las preferencias de todos los afectados y contando cada una de ellas equitativamente, nos encontraríamos con que asesinar a alguien inocente (humano o animal) ofrece el balance agregado óptimo de satisfacción de preferencias

entre diversos cursos de acción, entonces, eso es lo que deberíamos hacer. El carácter agregativo del bien en la teoría utilitarista a la hora de evaluar las consecuencias de las acciones no tiene ningún recurso que ayude a evitar el dolor y el trato cruel de algunos animales en beneficio de otros. En este sentido, el utilitarismo es una teoría ineficaz si de lo que se trata es de defender a los animales individuales. Si esto es correcto, el utilitarismo de la preferencia no representa ninguna mejora sobre el utilitarismo clásico, ya que ambos fallan a la hora de proteger a los individuos y los tratan como simples receptáculos de propiedades valiosas (Nussbaum 2006, 335).

Rowlands (2009, 42-8) critica la teoría de Singer porque, a su modo de ver, el principio de igual consideración de intereses y el carácter agregacionista del utilitarismo son incompatibles²³³, dado que el carácter agregacionista del utilitarismo justifica, en ciertos casos, que algunos individuos sean tratados como simples medios para la consecución de los fines de otros. Ambos principios no son equivalentes y no resulta difícil pensar en casos en los que choquen abiertamente; por ejemplo, todos aquellos casos en los que las preferencias de un gran número de individuos compensan claramente las preferencias de un pequeño grupo.

Por otra parte, un problema general del utilitarismo de la preferencia es que adopta una concepción reduccionista del bien excesivamente pobre (Sandel 2009, 53-61). Al identificar el bien exclusivamente con lo que los individuos desean o prefieren de hecho, Singer reduce el bien a la satisfacción de esos deseos o preferencias. Los utilitaristas, Singer incluido, piensan que las cuestiones morales pueden resolverse a través de mediciones, agregaciones y cálculos sobre el bien y la felicidad. Las preferencias se miden, agregan y calculan sin ser previamente juzgadas; todas las preferencias cuentan por igual. Sin embargo, para agregar y calcular preferencias es necesario medirlas en base a una misma escala común de valor. Que sea posible establecer una escala común de valor mediante la cual medir cualquier tipo de preferencias es cuestionable. Muchos filósofos consideran que los valores morales son heterogéneos, incomparables e inconmensurables y, por tanto, que no pueden reducirse a una única medida de valor común. Además, es posible que haya algunas cosas (la verdad, la justicia, la belleza, el amor, etc.) que sean buenas con independencia de si los individuos las desean o no (Goodin 1991, 340; Rachels 2003, 167)²³⁴. Igualmente, es cuestionable que las consecuencias y solamente las consecuencias sean lo único que importa a la hora de evaluar las acciones. Cuestiones como la justicia, los derechos, la verdad, la belleza, los motivos, etc. deberían también tenerse en cuenta.

Un problema general adicional del utilitarismo, incluido el utilitarismo de la preferencia, consiste en que no tiene en cuenta las razones retrospectivas (Rachels 2003, 172-4). El utilitarismo trata de establecer qué acciones son correctas evaluando

²³³ De forma similar, Regan (1983, 211-8) sostiene que el principio de igual consideración de intereses y el principio de utilidad son incompatibles en numerosas ocasiones.

²³⁴ Tanto Wolf (1982, 89) como Rachels (2003, 167) sugieren que el utilitarismo malinterpreta la relación entre la felicidad y las cosas buenas. Dado que considera que la felicidad es el único bien último, el utilitarismo suele considerar a las cosas buenas en función de cómo nos hagan sentir. Algo será bueno si nos hace sentir bien (el placer, la satisfacción de las preferencias) y malo si nos hace sentir mal (el dolor, la frustración de las preferencias). Sin embargo, es posible sostener que existen cosas buenas que valoramos en sí mismas independientemente de cómo nos hagan sentir. Cosas como el amor, la amistad, la justicia, etc. no son buenas porque nos hagan felices, sino que nos hacen felices porque las consideramos buenas en sí mismas previamente. La felicidad no es lo único bueno y el resto de cosas solamente medios para obtener ese fin, la felicidad es aquello que obtenemos cuando alcanzamos las cosas que consideramos buenas.

exclusivamente las consecuencias futuras de dichas acciones. Por tanto, solamente considera moralmente pertinentes razones que tienen que ver con el futuro. Sin embargo, habitualmente reconocemos que al menos ciertas consideraciones sobre los hechos pasados son moralmente relevantes a la hora de evaluar las acciones. El ejemplo clásico para ilustrar este problema es del cumplimiento de las promesas. Supongamos que un utilitarista ha prometido a alguien realizar X. Supongamos también que, llegado el momento de realizar X, el utilitarista se da cuenta de que será realizando Y en lugar de X como se maximizará la utilidad. Dado su compromiso con el principio de utilidad y la obtención de las mejores consecuencias futuras posibles, el utilitarista se verá invariablemente obligado a realizar Y en lugar de X. Sin embargo, si tenemos en cuenta los hechos pasados (realizar una promesa a alguien es un hecho del pasado), el utilitarista se había comprometido a realizar X y este hecho parece moralmente relevante. Si las promesas no implicaran ciertos compromisos carecerían de importancia pero, dado que solamente tiene en cuenta las consecuencias futuras, el utilitarismo es incapaz de reconocer la importancia moral del compromiso pasado que implican las promesas. No es difícil presentar otros ejemplos en los que las consideraciones retrospectivas son moralmente relevantes. Por ejemplo, el que alguien no haya cometido un delito es una razón retrospectiva importante para no castigarlo, algo que el utilitarismo puede tener problemas en reconocer. Igualmente, haber dañado a alguien en el pasado puede ser una buena razón para justificar por qué tenemos la obligación de compensarlo. En conclusión, el utilitarismo es problemático porque excluye completamente de su marco teórico consideraciones retrospectivas moralmente relevantes.

Se ha criticado también al utilitarismo por considerarlo excesivamente exigente en sus demandas morales (Wolf 1982, 86-9; Carruthers 1992, 39-42; Rachels 2003, 174-5). El principio de utilidad, al sostener que la acción buena es aquella que produce la mayor felicidad posible para el mayor número de personas, resulta incompatible con nuestra vida cotidiana, dado que nos exige ser santos morales al obligarnos a elegir constantemente aquellas acciones que maximicen la utilidad²³⁵. Por ejemplo, la adhesión estricta a los postulados utilitaristas podría exigirnos entregar nuestros recursos hasta igualar nuestro nivel de vida al de la mayoría de la gente más necesitada que pudiéramos ayudar. Aunque este curso de acción puede ser loable, no parece razonable considerarlo obligatorio. La mayoría pensamos que esto está más allá de lo que el deber exige. El utilitarismo, al sostener que debemos realizar siempre aquella acción que maximice la utilidad, no acepta la existencia de acciones supererogatorias y nos exige más de lo que razonablemente podemos entregar. Una teoría ética que supedita todo a la promoción imparcial del bienestar general nos exige abandonar todos nuestros proyectos vitales que no sean acordes con ese fin último. Esto, claramente,

²³⁵ “[...] there seems to be a limit to how much morality we can stand. One might suspect that the essence of the problem is simply that there is a limit to how much of ‘any’ single value, or any simple type of value, we can stand. Our objection then would not be specific to a life in which one’s dominant concern is morality, but would apply to any life that can be so completely characterized by an extraordinarily dominant concern. The objection in that case would reduce to the recognition that such a life is incompatible with well-roundedness” (Wolf 1982, 83). Singer responde a las críticas de Wolf del siguiente modo: “[...] mientras que la vida opulenta y variada de la que Wolf habla como ideal puede que sea la forma de vida más deseable para un ser humano en un mundo de abundancia, es malo dar por sentado que sea una buena vida en un mundo en el que comprarse lujos implica aceptar el continuo y evitable sufrimiento de otros [...] Las necesidades de vida o muerte de otros deben tener prioridad” (Singer 1993, 191).

parece ser exigir demasiado de los agentes morales²³⁶. Esta cuestión plantea problemas todavía más importantes en el caso de Singer, dado que, al incluir a los animales dentro del conjunto de seres que merecen igual consideración moral, estaríamos obligados a beneficiar con nuestras acciones a un conjunto de seres todavía mayor y, por tanto, la teoría de Singer nos exigiría incluso más que aquellas versiones utilitaristas que sostienen que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales.

Finalmente, el utilitarismo de la preferencia presenta otros problemas graves que minan la validez de la teoría. Primero, el concepto de “preferencia” es ambiguo y, que yo sepa, Singer no ha propuesto en ningún escrito una lista definiendo qué preferencias son de primer orden y cuáles de segundo orden (en caso de que considere que las preferencias pueden ordenarse jerárquicamente en función de su importancia). Segundo, la importancia de los intereses o las preferencias depende en exclusiva de la importancia que cada individuo les conceda. Debido a ello, dos intereses iguales pueden ser de una importancia muy distinta para cada agente implicado, lo que convierte en problemático el principio de la igual consideración de intereses (la importancia siempre es relativa a un punto de vista determinado)²³⁷. Tercero, muchas preferencias son el resultado directo de la ignorancia, la codicia, el miedo o son “preferencias adaptativas”, es decir, preferencias que simplemente se adaptan al bajo nivel de vida al que un ser aspira al encontrarse en circunstancias difíciles, lo cual sugiere que la satisfacción de preferencias en sí misma no es valiosa (Nussbaum 2006, 337). Anteriormente mencioné como una posible ventaja que el concepto de preferencia fuera abierto y, por tanto, fuera capaz de albergar distintas concepciones del bien de los individuos. Sin embargo, esta indefinición tiene también problemas importantes asociados. Algunos intereses o preferencias son, a todas luces, ilegítimos y, por tanto, su satisfacción no puede considerarse moralmente buena (Rowlands 2009, 47). Aunque podría pensarse que el utilitarismo es capaz de solucionar este problema excluyendo del cálculo de la utilidad los deseos o preferencias ilegítimas, la solución no es tan sencilla, principalmente porque el marco teórico utilitarista no hace posible distinguir entre deseos/preferencias legítimas e ilegítimas (Ibíd., 48-50). Para distinguir las preferencias legítimas de las ilegítimas es necesario apelar a un principio de justicia independiente del principio de utilidad. Sin embargo, de acuerdo con el utilitarismo, solamente puede saberse si una acción es buena o mala una vez se han obtenido los cálculos de las preferencias satisfechas e insatisfechas, es decir, la evaluación moral es el resultado directo del cálculo y, por tanto, no puede emerger de un principio de justicia independiente del principio de utilidad.

Todos estos problemas hacen del utilitarismo de la preferencia propuesto por Singer una teoría inadecuada a la hora de fundar la igual (o, al menos, similar)

²³⁶ Dado el excesivo énfasis que el utilitarismo pone en la imparcialidad, otro problema importante del utilitarismo consiste en que parece imposibilitar las relaciones personales profundas. Efectivamente, la imparcialidad es un valor moral muy importante pero, en la práctica, muy pocos están dispuestos a tratar a todos los individuos del mismo modo, pues ello implicaría que no podríamos establecer relaciones personales especiales con los amigos o la familia.

²³⁷ “En tanto en cuanto la utilidad se refiere esencialmente a un estado mental (y los estándares de utilidad hedónicos o basados en la preferencia lo son claramente, pues incluso el «satisfacer las preferencias de mi amigo fallecido» me obliga a juzgar, contrafácticamente, «lo que él habría pensado»), el hacer una lectura de utilidad me obliga a meterme en la cabeza de otro. Sólo de ese modo puedo calibrar su escala de utilidad con la mía para que midan en unidades comparables” (Goodin 1991, 343). Como este proceso es imposible, es probable que las comparaciones interpersonales de utilidad sean irrealizables.

consideración moral que merecen los animales y, por tanto, esta teoría debe ser abandonada.

3.2.1.7. Evaluación de la teoría utilitarista de Singer

Singer defiende que la capacidad de sentir es condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral directa. Su teoría, por tanto, es capaz de superar las objeciones del argumento de la superposición de especies.

Empezando por la coherencia, la teoría de Singer tiene el grave problema de no ser compatible con el principio de igualdad. Esta es una cuestión controvertida. En principio, Singer afirma que todos los seres capaces de sentir merecer igual consideración moral directa y, por tanto, parece que su teoría resulta perfectamente compatible con el principio que dicta que todos los humanos merecemos la misma consideración moral. Sin embargo, él afirma también que las personas, por el hecho de poseer ciertas capacidades intelectuales supuestamente superiores (previsión del futuro, capacidad de concebirse a uno mismo como un ser con una existencia continuada en el tiempo, etc.), somos merecedoras de un valor superior al de los seres que simplemente poseen la capacidad de sentir. Por tanto, no es de extrañar que Singer termine defendiendo que los humanos adultos normales merecemos mayor consideración moral que los humanos marginales y los animales. Este es un problema significativo de su teoría.

El alcance de la teoría moral de Singer es correcto. El alcance correcto de toda teoría moral consiste en conceder igual (o, al menos, similar) consideración moral a todos los seres sintientes y la teoría de Singer, al menos en principio, asegura esto (aunque, en última instancia, termine concediendo mayor consideración moral a los humanos adultos normales).

La teoría de Singer, al igual que la mayoría de enfoques utilitaristas, tiene problemas notables en lo que a la precisión se refiere. El concepto central de toda teoría utilitarista es el de “utilidad”, pero este concepto es extremadamente difícil de definir de forma precisa. Dado su carácter agregacionista, el utilitarismo es una teoría moral basada en el cálculo, pero las nociones que definen la utilidad como el placer/dolor o las preferencias satisfechas/insatisfechas no pueden cuantificarse con exactitud y, por tanto, no pueden medirse de forma precisa. Probablemente puedan realizarse cálculos aproximados de utilidad pero estos cálculos no dejarán de ser preocupantemente imprecisos. Además, debido a que postula que la acción correcta siempre es aquella que maximiza el cómputo global de experiencias satisfechas teniendo en cuenta a todos los afectados, la teoría de Singer se basa en seguir siempre una norma moral extremadamente rígida e insensible a las particularidades que presentan los casos específicos, por lo que probablemente sea una guía para la acción poco precisa, dado que es perfectamente concebible que existan situaciones en las que la mejor acción no consista en la maximización de las preferencias.

El utilitarismo de la preferencia de Singer, y este es uno de los principales problemas de toda teoría utilitarista, es incompatible con la intuición moral básica que nos dice que la utilización de individuos inocentes como simples medios para el beneficio de otros es moralmente inaceptable. Si se probara que del asesinato de un ser inocente resultaría el balance óptimo entre preferencias satisfechas e insatisfechas teniendo en cuenta a todos los afectados, entonces, no es que la teoría de Singer no sea capaz de condenar el asesinato sino que, siguiendo su teoría, resultaría moralmente

obligatorio llevarlo a cabo. El utilitarismo no respeta la individualidad y separabilidad de los individuos y esto va directamente en contra de nuestras intuiciones morales básicas. Este problema es tan importante que por sí solo bastaría para rechazar el utilitarismo.

La teoría moral de Singer, como la mayoría de teorías utilitaristas, es una teoría razonablemente simple. Singer expone sus ideas, principios y argumentos de modo extremadamente claro y sencillo (a veces, seguramente, demasiado, ya que evita entrar en problemas importantes, lo cual hace que su teoría sea algo simplista). En cualquier caso, una de las virtudes del utilitarismo es que, una vez establecido el principio de utilidad, todo lo que hay que hacer es aplicarlo para llegar a las acciones morales correctas, por lo que propone un procedimiento simple mediante el cual relacionarnos con los animales de forma supuestamente correcta.

Singer es un escritor atento a los avances en biología, etología y cognición animal y, por tanto, su teoría es compatible con los hechos empíricos relevantes. Singer nos ofrece una imagen de los animales acorde con lo que las ciencias actuales nos dicen que son.

En último lugar, aunque a primera vista la teoría de Singer parezca un ejemplo de imparcialidad, a la hora de la verdad su teoría termina siendo parcial. Al adscribir mayor consideración moral a aquellos seres que poseen autoconciencia y un sentido continuado de su existencia, Singer prioriza arbitrariamente características que no son moralmente relevantes y que tienden a privilegiar a los humanos adultos normales.

Los problemas del utilitarismo de Singer se relacionan principalmente con la incompatibilidad de la teoría con el principio de igualdad, el hecho de que la teoría vaya directamente en contra de alguna de nuestras intuiciones morales básicas, la imprecisión de algunas nociones utilitaristas y la parcialidad que finalmente muestra a favor de los humanos adultos normales. Estos cuatro problemas hacen que sea deseable buscar otras alternativas teóricas a la hora de fundar la forma correcta en que debemos relacionarnos con los animales.

3.2.2. El coherentismo de DeGrazia

Con el fin de trascender la dicotomía entre teorías utilitaristas y teorías de los derechos de los animales, DeGrazia (1996) elabora una teoría que adopta una metodología coherentista en el análisis de la vida mental y la consideración moral de los animales. Sostiene que muchos animales merecen consideración moral directa y, por tanto, que muchas de las formas en las que actualmente tratamos a los animales son indefendibles (Ibíd., 9-10). Adicionalmente, argumenta a favor de la igual consideración moral de humanos y animales.

3.2.2.1. El modelo coherentista de justificación en ética

DeGrazia (Ibíd., 11-35) adopta una metodología de justificación en ética centrada en la coherencia. En oposición a los modelos metodológicos fundacionalistas²³⁸, según los cuales la ética tiene cierta clase de fundamento último,

²³⁸ Distintas teorías fundacionalistas difieren en aquello que consideran el fundamento último de la ética. Por ejemplo, aquellas teorías que sostienen que el fundamento último de la ética es normativo defienden que existe una norma/principio (o conjunto de normas/principios) fundamental mediante el cual pueden

DeGrazia adopta un modelo coherentista basado en el equilibrio reflexivo. Aunque no trata de refutar el fundacionalismo, DeGrazia (Ibíd., 12) plantea las siguientes hipótesis de trabajo como razones para cuestionarlo y abogar por una metodología coherentista: (1) La historia de la filosofía moral sugiere que los racionalistas (que él considera fundacionalistas por cuestiones metaéticas) esperan demasiado de la razón; (2) No existe una buena razón para asumir que la ética deba poseer un fundamento normativo simple y unificado del tipo que defienden los enfoques deductivistas (que él considera fundacionalistas por cuestiones normativas); (3) Aunque la ética carezca de un fundamento fuerte del tipo que desean los fundacionalistas, la ética normativa no necesita esa clase de fundamento para resultar valiosa; dado que (4) El escepticismo moral²³⁹, es decir, el rechazo de la moralidad y la argumentación moral, es erróneo. Así pues, DeGrazia (Ibíd., 12-3) concluye que el método de justificación más adecuado en filosofía moral es uno basado en la coherencia, ya que es capaz de superar los problemas del fundacionalismo al tiempo que rechaza el escepticismo.

Tal y como DeGrazia (Ibíd., 13-4) lo presenta, el modelo coherentista de justificación en ética tiene tres características principales: (1) No hay ninguna norma/principio (o conjunto de normas/principios) moral que tenga prioridad epistémica sobre el resto en el sentido de que el resto de normas/principios puedan derivarse de él; (2) La justificación se extiende a todos los niveles: los juicios sobre casos particulares, las acciones, las personas, los principios y las reglas con cualquier clase de generalidad, las teorías, etc.; y (3) Los juicios, reglas y principios están constantemente abiertos a revisión, es decir, las normas nunca son finales ni absolutas, los juicios en relación con un nivel pueden utilizarse para revisar los juicios de otro nivel distinto.

Un modelo coherentista adecuado de justificación en ética debe tener las siguientes ocho virtudes teoréticas (Ibíd., 14-7): (1) Consistencia lógica: debe evitar las contradicciones; (2) Respaldo argumentativo: debe ofrecer argumentos o razones para realizar distinciones y alcanzar conclusiones aunque, en muchos contextos, pueden existir desacuerdos sobre qué cuenta como una razón adecuada; (3) Ilustración global: las partes de un sistema coherente deben ser interdependientes y el sistema debe explicar cuáles son estas relaciones interdependientes; (4) Simplicidad: si un gran número de consideraciones puede reducirse a un número más pequeño, sin que ello implique pérdida alguna en relación con otras virtudes teoréticas, es preferible el conjunto de consideraciones más pequeño²⁴⁰; (5) Claridad; (6) Poder explicativo: una teoría ética despliega máximo poder explicativo si sus explicaciones pueden extenderse a todo el dominio de la moralidad, siendo capaz de ofrecer respuestas adecuadas a todas las cuestiones morales. El poder explicativo de una teoría debe extenderse tanto como

justificarse el resto de normas/principios. Por otra parte, aquellas teorías que sostienen que el fundamento último de la ética es metaético, defienden que existen consideraciones o hechos no morales que convierten cierta teoría ética particular en racional y necesaria. Véase al respecto: DeGrazia 1996, 11-2.

²³⁹ Como doctrina filosófica, el escepticismo tiene dos aspectos principales interrelacionados, uno teórico y otro práctico. En lo que respecta al aspecto teórico, el escepticismo es la doctrina sobre el conocimiento que afirma que no existe ningún saber firme, ni podrá encontrarse jamás ningún juicio absolutamente seguro. En lo que atañe al aspecto práctico, el escepticismo consiste en la actitud de negarse a adherirse a ninguna opinión o tradición moral determinada, es decir, el escepticismo considera que abstenerse de realizar o apoyar juicios morales es el camino hacia la paz interior. En este sentido, el escéptico adopta una única decisión: la de abstenerse de tomar ninguna decisión.

²⁴⁰ Aunque la simplicidad es una virtud teorética importante, hay que tener cuidado de no concederle una importancia excesiva que implique pérdidas en relación con otras virtudes teoréticas (DeGrazia 1996, 16). Por ejemplo, el compromiso excesivo de algunas teorías fundacionalistas con la simplicidad puede implicar pérdidas en otras virtudes teoréticas como la plausibilidad.

sea posible; (7) Plausibilidad: un juicio, regla, principio, distinción o excepción moral es plausible en la medida en que es creíble en sí mismo o, si se prefiere, en la medida en que es intuitivamente aceptable²⁴¹. Los principios o normas propuestos deben ser plausibles; y (8) Compatibilidad: las normas o principios morales alcanzados deben ser compatibles coherentemente con el resto de conocimientos empíricos y creencias razonables que alberguemos.

3.2.2.1.1. Objetividad, coherencia y pragmatismo

Para que la ética sea inteligible y válida tanto en la teoría como en la práctica, debe poseer cierta objetividad (Ibíd., 17). Sin embargo, la objetividad puede entenderse de diferentes maneras y distintos niveles de objetividad pueden ser apropiados en diferentes dominios. La concepción adecuada de la objetividad en ética se basa en la intersubjetividad, apelando a los conceptos de razonabilidad y tener sentido/ser coherente (Ídem.). Estos conceptos se encuentran ya incorporados en nuestra práctica habitual de la deliberación moral, la persuasión y la reflexión. Ninguno de estos conceptos es inherentemente metafísico. Además, estos conceptos son independientes del fundacionalismo porque se reconoce que tanto la razonabilidad como la posesión de sentido o coherencia son contextuales y falibles. La coherencia establece ciertas limitaciones a la razonabilidad (Ibíd., 18): un juicio, norma, principio o teoría incoherente no puede ser razonable porque, simplemente, carecerá de sentido. DeGrazia (Ídem.) tiene un punto de vista pragmático sobre las teorías éticas. El mejor modo de abordar los problemas morales y filosóficos en general no consiste en intentar ir más allá de las apariencias para tratar de descubrir cómo son las cosas en sí mismas, sino que las teorías deben entenderse como herramientas mediante las cuales lidiar exitosamente con el mundo y los problemas que plantea. ¿Por qué deberíamos intentar desarrollar un sistema ético más o menos completo en lugar de abordar los problemas morales de forma independiente, es decir, caso a caso y atendiendo al contexto particular sin hacer referencia a ninguna clase de sistema ético general? Porque la elaboración de un sistema ético completo que nos proporcione respuestas adecuadas en el máximo número de contextos particulares distintos es un ideal valioso (Ibíd., 19).

3.2.2.1.2. Credibilidad inicial, prejuicios e imparcialidad

Uno de los problemas principales de la justificación ética basada en la coherencia consiste en la credibilidad de los juicios, normas o principios morales básicos que se asumen como intuitivamente plausibles. Debemos comenzar elaborando un conjunto de juicios que tenemos buenas razones para considerar fiables, rechazando juicios alcanzados en condiciones de las que tenemos buenas razones para dudar de su fiabilidad (Ibíd., 19-20). Por ejemplo, debemos evitar los juicios vacilantes, los juicios que alcanzamos cuando estamos enfadados, los juicios irreflexivos inmediatos que nos vienen a la mente, los juicios basados en prejuicios o en intereses propios injustificables, etc. Los juicios de los que debemos partir tienen que ser juicios reflexivos: juicios morales sobre los cuales tenemos una gran confianza una vez que

²⁴¹ La apelación a la plausibilidad intuitiva de los principios o las normas morales no implica necesariamente el compromiso con ninguna teoría metafísica que defienda la existencia de hechos morales o ninguna teoría epistemológica fundada en la existencia de una facultad mediante la cual pueda conocerse directamente qué es bueno y qué no. Implica simplemente apelar, en un primer momento al menos, al sentido común a la hora de juzgar si una norma o principio moral es válido o no. El reto metodológico principal consiste en evitar apoyarse excesivamente sólo en normas o principios intuitivamente plausibles.

hemos reflexionado sosegada y críticamente acerca de ellos. Debemos someter los juicios a un examen cuidadoso, analizando y evaluando los argumentos en contra y a favor, estando atentos a los juicios que puedan derivarse de prejuicios inaceptables, etc. Así pues, los juicios morales de los que debemos partir se reducen en dos sentidos (Ibíd., 20): (1) El conjunto inicial de juicios incluye solamente aquellos juicios reflexivos que tenemos buenas razones para considerar fiables; y (2) Los juicios reflexivos de este conjunto pueden eliminarse si no son compatibles con las normas o principios formulados para dar cuenta de la mayoría de ellos.

Un método de justificación de este tipo debe enfrentarse al problema de los prejuicios y la plausibilidad de los juicios reflexivos iniciales. Que un juicio sea creído o se considere plausible no nos ofrece ninguna razón para creer en él por muy reflexivo que sea. Después de todo, las ficciones coherentes no dejan de ser ficciones y tranquilamente podrían ser el resultado de nuestros prejuicios más arraigados. En definitiva, la plausibilidad intuitiva de un juicio moral no parece ofrecernos ninguna razón para justificar que debamos aceptarlo.

Esta crítica es pertinente y difícil de superar, pero tampoco debe exagerarse su importancia. Es difícil cuestionar la plausibilidad de juicios reflexivos del tipo “violar a alguien es, en principio, moralmente inaceptable” o “torturar a un animal es, en principio, moralmente inaceptable”. Lo que la crítica sugiere es que para que estos juicios puedan considerarse adecuadamente fundados deben formar parte de, o ser deductivamente derivables de, un principio o norma moral justificada con certeza absoluta. Lo que se exige son fundamentos racionales necesarios que funden estos juicios. Sin embargo, DeGrazia (Ibíd., 22) sostiene que ninguna teoría fundacionalista ha logrado proporcionar un fundamento absoluto de este tipo y, por tanto, que esta crítica no sirve para apoyar el fundacionalismo en lugar del coherentismo. Además, como rechaza abiertamente el escepticismo moral, DeGrazia concluye que la metodología coherentista es, en este sentido, tan válida como la fundacionalista, por mucho que los juicios reflexivos de los que parta puedan ser cuestionables.

Con el fin de garantizar la credibilidad de los juicios reflexivos iniciales y minimizar la influencia de los prejuicios, DeGrazia (Ibíd., 23-6) propone que los juicios reflexivos iniciales deben evaluarse en función de, y ser compatibles con, otras teorías de fondo (tanto morales como no-morales). Aparte de los juicios reflexivos, el método de justificación coherentista establece que las normas y principios alcanzados deben ser compatibles con el resto de conocimientos empíricos y creencias razonables que alberguemos. De este modo, son teorías de fondo aquellas teorías, tanto morales como no morales, que representan nuestros mejores esfuerzos y nos proporcionan los conocimientos requeridos en los distintos ámbitos del conocimiento. Nuestras creencias forman un gran conjunto interconectado, de modo que los cambios en una parte del conjunto pueden tener repercusiones en otra parte del sistema de creencias. Así pues, las teorías de fondo condicionan nuestros juicios morales reflexivos porque los juicios reflexivos deben ser compatibles con esas teorías, con el fin de proteger los juicios reflexivos de la influencia de los prejuicios y garantizar su credibilidad. Desde este punto de vista tendríamos, por ejemplo, buenos motivos para cuestionar un juicio reflexivo que fuera directamente en contra de hechos empíricos ampliamente aceptados sobre la psicología humana²⁴².

²⁴² Una teoría empírica de fondo ampliamente aceptada en biología como la teoría de la evolución, por ejemplo, debería condicionar también algunos de nuestros juicios morales. En concreto, podría servir de

A la hora de conformar una teoría ética adecuada, la universalización y la imparcialidad deben jugar también un rol importante (Ibíd., 27-31). Los juicios morales que realizamos, incluidos los juicios reflexivos, pueden verse cuestionados si no son capaces de superar el test de universalización. La tesis según la cual la imparcialidad es un valor importante que toda teoría moral debe respetar es en sí misma un juicio reflexivo. Decir de un juicio moral que es parcial es prácticamente lo mismo que sostener que está basado en prejuicios inaceptables. En ética, tratamos de alcanzar juicios universalmente válidos. Una acción o juicio se consideran justificados si, entre otras cosas, están fundados en razones que los agentes morales generalmente reconocemos como buenas razones. Así pues, esta imagen de la justificación moral sugiere cierto punto de vista imparcial modesto²⁴³.

3.2.2.1.3. El método de especificación

Con el fin de alcanzar juicios, principios y normas morales básicas apropiadas, el método de justificación basado en la coherencia puede complementarse con el método de especificación (Ibíd., 32-5). ¿Cómo pueden resolverse problemas morales concretos partiendo de un conjunto inicial de normas éticas abstractas? El equilibrio reflexivo consiste en aplicar normas generales al caso particular en cuestión y, en caso de que entren en conflicto unas con otras, intentar alcanzar un equilibrio intuitivo entre ellas. Sin embargo, en los casos en que el equilibrio intuitivo entre las distintas normas sea cuestionable, podría resultar útil recurrir al método de especificación. Según el método de especificación, debemos tratar de concretar las normas morales en la medida de lo posible. Estas normas morales específicas no tienen por qué ser absolutas, ya que podrían atenuarse añadiendo coletillas del tipo “generalmente” o “en la mayoría de los casos”. Además, estas normas están sujetas a posibles revisiones futuras. El objetivo de la especificación consiste en adoptar un modelo que se beneficie de un grado considerable de flexibilidad casuística, sin renunciar por ello a establecer un vínculo estrecho con las teorías éticas abstractas. El método trata de elaborar normas morales en cierto sentido más vagas e imprecisas aunque, por eso mismo, más fácilmente aceptables que las normas universales habitualmente formuladas por las teorías éticas abstractas de carácter deductivista. El método de especificación es útil dentro del marco de una teoría coherentista de la justificación ética por tres razones: (1) La especificación evita asociaciones potencialmente confusas con otros métodos basados exclusivamente en intentar alcanzar un equilibrio intuitivo entre normas abstractas; (2) La especificación produce normas específicas que podrían resultar aplicables a casos similares en el futuro; y (3) La especificación puede muchas veces clarificar el espíritu y significado de la norma abstracta especificada.

apoyo a la hora de criticar la tesis de la diferencia antropológica (la hipótesis según la cual las diferencias entre humanos y animales son, la mayoría de las ocasiones, diferencias esenciales, no solamente graduales y, por tanto, existe una ruptura absoluta entre ellos y nosotros; consúltese: Riechmann 2003, 51-2): “*Evolutionary theory, if taken to heart, might knock some of the metaphysical wind out of the conviction that humans are fundamentally and without exception —essentially!— different from non-human animals, a condition that tends to underlie traditional moral beliefs about animals. Evolutionary theory does not ‘refute’ the metaphysics, much less the ethics; it makes more difficult to provide a convincing rationale for the traditional ethics, which seemed to fit so well with the idea of essential differences*” (DeGrazia 1996, 26).

²⁴³ Para una presentación de algunas de las principales críticas que la noción de imparcialidad ha sufrido en filosofía moral y las respuestas de DeGrazia a las mismas, véase: DeGrazia 1996, 28-31.

3.2.2.2. La consideración moral de los animales y la igual consideración de los intereses

La cuestión de la igual consideración de los intereses de humanos y animales podría ser, según DeGrazia (Ibíd., 38), el problema crucial que debería resolver la ética animal²⁴⁴. Sin embargo, la cuestión de la igual consideración de los intereses es mucho más difícil de resolver que la cuestión relativamente sencilla de si los animales merecen o no consideración moral (Ídem.). De acuerdo con el filósofo norteamericano, los intereses de los animales tienen importancia moral en sí mismos y, al menos en principio, los intereses iguales de animales y humanos merecen igual consideración moral (Ídem.). Con el fin de justificar que los intereses de los animales tienen importancia por sí mismos y que, al menos en principio, los intereses iguales de animales y humanos merecen igual consideración moral, DeGrazia (Ibíd., 53-74) presenta y critica cinco enfoques que niegan ambas tesis²⁴⁵. Como ninguno de estos enfoques es aceptable, DeGrazia concluye que los intereses animales tienen importancia moral por sí mismos y que, al menos en principio, los intereses iguales de animales y humanos merecen igual consideración moral.

Los animales poseen intereses y la ética se ocupa principalmente de los intereses y el bienestar de los individuos así que, en principio, parece natural que los intereses y el bienestar animal formen parte de la reflexión ética. ¿Cómo entiende DeGrazia el concepto de “interés”? Siguiendo a Regan, distingue entre poseer interés en algo (intereses de preferencia) y que algo sea en interés de uno (intereses de bienestar) (Ibíd., 39)²⁴⁶. Recordemos: un individuo X posee interés en Y si X quiere, desea, prefiere o se preocupa por Y (es decir, se interesa por Y). Algo Y es en interés de X si Y tiene, o podría tener, un efecto positivo en el bienestar de X. Todos aquellos animales que posean deseos, preferencias o que sean capaces de sufrir y disfrutar poseen no solamente intereses de bienestar sino, también, intereses de preferencia.

Como los animales poseen intereses y la ética se ocupa de los intereses y el bienestar, la forma en que tratamos a los animales suscita cuestiones morales. Pero ¿son nuestros deberes morales hacia los animales directos o indirectos? DeGrazia (Ibíd., 41-4) sostiene que los animales merecen consideración moral directa porque sus intereses tienen importancia moral por sí mismos. Con el fin de justificar estas tesis, DeGrazia presenta y critica las teorías de los deberes indirectos. El principal problema de estas teorías es que van directamente en contra de un juicio reflexivo importante: aquel que dice que maltratar a los animales es moralmente incorrecto (con independencia de los resultados negativos que se siguieran de ello para los humanos). Maltratar a los animales es moralmente incorrecto no solamente porque ello podría derivar en un carácter defectuoso que mostrara insensibilidad hacia el sufrimiento humano, sino porque resulta dañino para los propios animales. Efectivamente, si los animales no

²⁴⁴ La igual consideración de los intereses de humanos y animales no implica ninguna de las siguientes tres cosas (DeGrazia 1996, 37-8): (1) No implica que humanos y animales tengamos los mismos derechos; (2) No implica tampoco que humanos y animales debamos ser tratados de la misma forma; y (3) Menos aún implica que no existan diferencias moralmente relevantes entre los humanos y los animales. Esto no debe sorprendernos, dado que lo mismo sucede en el caso humano, donde los adultos poseen capacidades, intereses y derechos que los menores no tienen como, por ejemplo, el derecho a rechazar un tratamiento médico.

²⁴⁵ Los enfoques que DeGrazia presenta y critica son los siguientes: (1) El contractualismo; (2) El enfoque “sui generis”; (3) El argumento del vínculo social; (4) El argumento de la agencia moral; y (5) El argumento de la coherencia.

²⁴⁶ Véase nota 61.

pudieran ser directamente dañados y, por tanto, no merecieran consideración moral alguna, entonces, no estaría claro por qué la crueldad hacia ellos debería contar como un vicio mientras la compasión contaría como una virtud. Una vez realizadas estas reflexiones, DeGrazia propone el siguiente juicio reflexivo: en principio, es moralmente incorrecto causar sufrimiento a un individuo (con independencia de quién sea ese individuo). Como el interés más fácilmente atribuible a los animales es el interés por evitar el sufrimiento, el juicio reflexivo propuesto por DeGrazia puede y debe extenderse hasta incluir a todos los animales capaces de sufrir y disfrutar.

Los animales, entonces, merecen consideración moral directa. ¿Cómo es esa consideración moral directa en comparación con la consideración moral que merecemos los humanos? ¿Merecen los intereses iguales de animales y humanos la misma consideración moral? Se aplique a humanos o animales, la igual consideración de los intereses implica conceder la misma importancia moral a los intereses similares relevantes de distintos individuos (Ibíd., 46). Este principio de igual consideración de los intereses es lo suficientemente impreciso como para ser compatible con distintas teorías éticas (utilitaristas, contractualistas, libertarias, etc.). ¿Cuáles serían las implicaciones de extender el principio de igual consideración de intereses a los animales? Extender el principio de igual consideración de intereses a los animales no implica que debemos dejar siempre de lado cualquier tipo de parcialidad a favor de los humanos. Tampoco que ciertos intereses humanos no merezcan una protección mayor. Finalmente, el principio tampoco implica que tengamos la obligación de beneficiar y ayudar siempre a los animales sino que, en muchas ocasiones, lo correcto será dejarlos en paz. Lo que el principio implica es que no podemos ignorar ni descontar de antemano los intereses de los animales a la hora de actuar (Ídem.). En general, el principio de igual consideración de los intereses implica que no podemos dejar sistemáticamente a un lado los intereses de los animales apelando al beneficio que ello tiene para el bienestar humano (aunque ciertos usos de los animales por parte humana sí pueden estar justificados).

Obviamente, el principio de igual consideración de los intereses implica que los intereses de individuos pertenecientes a especies diferentes pueden ser comparados de algún modo. La igual consideración de los intereses implica conceder la misma importancia moral a los intereses similares relevantes de distintos individuos. El concepto clave aquí es el de “intereses similares relevantes”. Los animales sintientes, incluidos los humanos, tenemos un interés relevantemente similar en evitar el dolor, especialmente por lo que el dolor tiene de experiencia subjetiva desagradable. En este sentido, el principio de igual consideración de intereses no puede extenderse a seres que carezcan de la capacidad de sentir, ya que los seres sin capacidad de sentir no pueden poseer intereses (Ibíd., 49-50, 226-31). Sin embargo, los intereses similares relevantes de los animales sintientes, al menos en principio, merecen la misma consideración moral que los intereses humanos (Ibíd., 49-53).

¿Por qué los seres sin capacidad de sentir carecen de intereses? La teoría del valor, el estudio del bienestar o el bien de los individuos en sentido no moral, solamente es extensible y aplicable a seres cuyo bienestar puede mejorarse o empeorarse, es decir, seres que poseen un bien en cierto sentido moralmente relevante. Dicho de otro modo, la teoría del valor solamente puede aplicarse a seres que poseen intereses. ¿Qué clase de seres poseen intereses? DeGrazia (Ibíd., 226) sostiene que solamente los seres sintientes, los potencialmente sintientes o aquellos que anteriormente hayan sido sintientes poseen intereses y, además, añade que tiene dudas sobre lo adecuado de

adscribir intereses a los últimos dos conjuntos. En primer lugar, DeGrazia (Ibíd., 227) apela al sentido común para justificar esta tesis. Los seres que carecen de capacidad de sentir no pueden, por definición, sentir absolutamente nada, por lo que no pueden experimentar estados subjetivos adversos. Tampoco pueden tener ninguna otra clase de experiencia subjetiva. Nada les importa, nada les preocupa. No tienen ninguna clase de deseo o bienestar subjetivo. Aun así, el lenguaje cotidiano sobre el bienestar se aplica a muchas clases de seres que carecen de la capacidad de sentir como, por ejemplo, cuando decimos que algo es bueno o malo, beneficioso o perjudicial, para las bacterias, los árboles o los vehículos a motor. Lo que sucede, en estos casos, es que los términos relacionados con el bienestar como “bueno”, “malo”, “beneficioso” o “perjudicial” se extienden y aplican a seres que carecen de la capacidad de sentir de forma incorrecta, porque estos conceptos no pueden extenderse a esa clase de seres en ningún sentido moralmente relevante (Ídem.). En segundo lugar, DeGrazia (Ibíd., 227-8) sostiene que la capacidad de sentir como condición necesaria para poseer intereses da cuenta adecuadamente de muchas de nuestras intuiciones morales. Por ejemplo, sirve para explicar por qué pensamos que dañar a un animal por una razón trivial es moralmente inaceptable mientras que no pensamos lo mismo sobre la mayoría de las plantas (como, por ejemplo, cuando dañamos la hierba al jugar a fútbol). Aun así, es de recibo reconocer que la capacidad de sentir como criterio necesario para merecer igual consideración moral directa no es capaz de dar cuenta de todas nuestras intuiciones morales. Por ejemplo, tendemos a pensar que hay algo moralmente incorrecto en dañar por razones triviales ciertos seres sin capacidad de sentir como, por ejemplo, algunos árboles centenarios o determinadas obras de arte, incluso en aquellos casos en los que ningún ser sintiente fuese negativamente afectado por ello. Aun así, DeGrazia piensa que la capacidad de sentir como criterio necesario para poseer intereses puede explicar fácilmente esta última clase de intuiciones apelando a los intereses de los seres sintientes (es decir, defendiendo que merecen consideración moral indirecta).

Podría argumentarse que todos los seres vivos poseen un bien propio y, por tanto, intereses. Desde este punto de vista, todas las criaturas vivientes tendrían el interés general de florecer y desarrollarse de acuerdo con la clase a la que pertenecen, desarrollando sus propias capacidades específicas. Aun así, esto no implica necesariamente que los intereses de todos los vivientes merezcan la misma consideración moral. El hecho de que algunos seres vivos carezcan de capacidad de sentir, es decir, carezcan de la capacidad de sufrir y disfrutar, justifica que concedamos a sus intereses menor significación moral. Podría argumentarse, por ejemplo, que las plantas merecen cierta clase de consideración moral pero, sin embargo, que esa consideración moral es menor que la que merecen los animales sintientes, por lo que, en los casos de conflicto de intereses entre plantas y animales, deberían prevalecer los intereses de los animales. Este punto de vista es perfectamente coherente y compatible con las teorías objetivas del bienestar dado que, al eliminar éstas la posesión de ciertos estados mentales como condición necesaria para poseer bienestar, abren la puerta a la evaluación del bienestar de toda clase de seres que carecen de consciencia y capacidad de sentir. Esto implica que el bienestar o el bien de algunos seres puede verse negativa o positivamente afectado sin que esos seres sean conscientes de ello, es decir, sin que se produzca ninguna clase de estado mental en el individuo. Un enfoque de este tipo no parece que pueda limitarse exclusivamente al conjunto de los seres vivos porque, si la posesión de ciertos estados mentales no es condición necesaria para poseer bienestar y por tanto intereses, ¿por qué no podrían poseer también intereses los artefactos? El problema con esta clase de enfoques es que parecen fundarse tanto en una concepción

metafísica de las clases naturales²⁴⁷, como en una teoría del valor perfeccionista²⁴⁸, y ambas resultan difíciles de aceptar. Por tanto, al rechazar la metafísica de las clases naturales y las teorías del valor perfeccionistas, DeGrazia (Ibíd., 230) concluye que no tenemos ningún fundamento para sostener que los seres que carecen de capacidad de sentir poseen intereses.

Así pues, como primer paso a la hora de justificar que los intereses similares de animales y humanos merecen la misma consideración moral, DeGrazia establece que el principio de igual consideración de intereses solamente puede extenderse a seres con capacidad de sentir. El segundo paso consiste en apelar a la imparcialidad o la universalidad (Ibíd., 50-1). Aunque los juicios morales sean particulares, cada juicio moral particular implica un juicio general. De este modo, un juicio del tipo “no deberías mentir” implica algo parecido a “nadie debería mentir en situaciones que fueran relevantemente similares a esta”. La universalidad e imparcialidad de los juicios morales puede asegurarse apelando al siguiente principio formal de justicia: los iguales deben tratarse igualmente y los diferentes diferentemente²⁴⁹. Este principio implica que debemos conceder la misma importancia moral a los intereses relevantemente similares de todos los individuos, a menos que exista una diferencia moralmente relevante entre ellos. Así pues, si se desea defender que el principio de igual consideración de los intereses solamente puede extenderse al conjunto de los humanos, debe argumentarse a favor de la existencia de una diferencia moralmente relevante entre humanos y animales. Conceder sistemáticamente mayor importancia a los intereses humanos a falta de una explicación convincente sobre por qué nuestros intereses merecen mayor consideración moral que los intereses animales relevantemente similares es, en primer lugar, injusto, y, en segundo lugar, dada la influencia que los prejuicios contra los animales pueden jugar a la hora de defender una tesis de este tipo, puede llevarnos fácilmente a cometer errores importantes en nuestros juicios morales (Ibíd., 51-3).

La fuerza acumulativa de los argumentos presentados en estos pasos es, según DeGrazia, suficiente para concluir que el peso de la prueba recae sobre aquellos que niegan que los intereses relevantemente similares de animales y humanos deban contar de forma similar. Hasta que no se argumente convincentemente que los intereses relevantemente similares de los animales no merecen la misma consideración moral que los intereses humanos, la extensión del principio de igual consideración de los intereses a los animales es la alternativa más razonable (Ibíd., 53).

²⁴⁷ Un problema importante de la metafísica de las clases naturales consiste en que, incluso aunque fuésemos capaces de determinar qué es y cómo se define una clase (lo cual es ciertamente difícil), parece claro que los individuos pertenecerán a más de una clase. Por ejemplo, yo pertenezco, al menos, a las siguientes clases: los seres humanos, los objetos espacio-temporales, los organismos, los animales, los filósofos, los ajedrecistas, etc. Así pues, ¿en función de cuál de estas clases debería evaluarse mi florecimiento y nivel de bienestar? ¿Debería reducirse al florecimiento en una sola de estas clases o, al contrario, debería abarcar más de una? ¿Cómo justificaremos qué clases son moralmente relevantes y cuáles no? Por otra parte, dado que las especies evolucionan gradualmente, la metafísica de las clases naturales aplicada a las especies biológicas es difícilmente compatible con la teoría de la evolución.

²⁴⁸ El perfeccionismo es la creencia de que existen ejemplos objetivos de seres humanos más o menos excelentes, es decir, la creencia de que la excelencia humana puede medirse mediante criterios objetivos. Para los perfeccionistas morales, moralmente bueno es aquello que nos ayuda a realizar de la forma más perfecta posible nuestra naturaleza. El principal problema de las teorías del valor perfeccionistas, aparte de que no es fácil definir la naturaleza humana ni la forma en que puede perfeccionarse, es que no está claro por qué florecer y desarrollarse de acuerdo con la clase a la que se pertenece debe considerarse un criterio mejor para medir el bienestar individual que los estándares subjetivos basados en estados mentales.

²⁴⁹ Nótese la enorme similitud de este principio con el “principio de relevancia”.

3.2.2.3. Ideas básicas sobre el bienestar en individuos pertenecientes a especies distintas

¿Cómo debemos entender el concepto de “bienestar”? ¿Cuáles son los componentes del bienestar humano? ¿Son los componentes del bienestar humano los mismos que los del bienestar animal? Con el fin de presentar unas pocas ideas básicas sobre la forma de entender el bienestar que puedan ser aplicables a individuos pertenecientes a especies animales distintas (incluida la especie humana), DeGrazia comienza diferenciando tres teorías sobre el bienestar humano.

3.2.2.3.1. Tres teorías sobre el bienestar humano²⁵⁰

DeGrazia (Ibíd., 211-57) intenta elaborar una teoría interespecífica del valor apropiada para individuos de diferentes especies. La teoría del valor es el estudio del bienestar o el bien de los individuos en sentido no moral. A diferencia de la ética, la teoría del valor examina el valor desde la perspectiva auto-interesada de los individuos. ¿Qué es bueno o malo para un individuo? ¿Cuáles son los componentes de su bienestar? ¿Qué cosas hacen que su vida vaya mejor o peor? ¿Puede reducirse el bienestar de un individuo a su bienestar subjetivo experimental (la cualidad de sus emociones y estados mentales: placer, satisfacción, dolor, frustración, etc.)? O, más bien, ¿existen ciertas capacidades o funcionamientos básicos cuyo valor es independiente del bienestar subjetivo experimental que proporcionen al individuo? Plantearse estas cuestiones es crucial para determinar qué beneficia y qué daña a los animales. Antes de elaborar una teoría interespecífica del valor, DeGrazia (Ibíd., 213-8) examina tres teorías estándares del valor/bienestar humano: (1) Las teorías subjetivas basadas en estados mentales; (2) Las teorías subjetivas basadas en la satisfacción de los deseos; y (3) Las teorías objetivas.

Las teorías subjetivas basadas en estados mentales sostienen que el bienestar de un individuo consiste única y exclusivamente en la posesión de ciertos estados mentales. El hedonismo, por ejemplo, identifica el bienestar con la presencia de estados mentales placenteros (y la ausencia de estados mentales dolorosos). Uno de los principales problemas del hedonismo consiste en que es dudoso que los términos “placer” o “placentero” designen exclusivamente un único estado mental. Si el placer no puede reducirse a un único estado mental, ¿qué es lo que tienen en común los distintos placeres? Una respuesta posible se basa en señalar que las experiencias placenteras son aquellas que se desean por el modo en que se experimentan subjetivamente. Desde este punto de vista, el deseo parece ser lo más importante. Si el deseo es lo más importante, ¿por qué deberíamos limitar los objetos de deseo que cuentan como estados mentales? Por ejemplo, los humanos solemos preocuparnos por cómo van las cosas en el mundo, no nos preocupamos solamente por cómo percibimos las cosas subjetivamente. Así pues, podríamos concluir que la satisfacción de nuestros deseos mejora nuestro bienestar, independientemente de cuál sea el contenido de esos deseos. Esta es la tesis básica de las teorías subjetivas basadas en la satisfacción de los deseos. Una versión de estas teorías es la “teoría de la satisfacción de los deseos sin restricciones”, en donde un deseo se satisface si lo que un individuo desea que suceda sucede (aunque no es necesario que ese individuo perciba un sentimiento subjetivo de satisfacción). Para hacer la teoría plausible, deben establecerse ciertos límites: los únicos deseos que

²⁵⁰ Para presentaciones y análisis críticos de estas tres teorías sobre el bienestar humano, véanse: Scanlon 1993; DeGrazia 1996, 213-26; Nussbaum 2000^a, 162-221.

afectan a nuestro bienestar son aquellos cuyo cumplimiento o frustración afectan a nuestras vidas de algún modo²⁵¹. Uno de los problemas principales de esta clase de teorías es que se ocupan solamente de los deseos que de hecho poseen los individuos, los cuales pueden ser el resultado de procesos formativos distorsionados (falta de información adecuada, irracionalidad, preferencias adaptativas, etc.).

Con el fin de superar el problema de los procesos formativos distorsionados surgieron las teorías de los deseos informados (Ibíd., 215-6). Las teorías de los deseos informados sostienen que los deseos que de hecho poseen los individuos pueden ser erróneos o perjudiciales desde el punto de vista del bienestar. Por tanto, una teoría de los deseos informados correcta debe especificar y defender ciertas correcciones necesarias en los deseos que de hecho poseen los individuos, con el fin de evitar aquellos deseos erróneos o perjudiciales desde el punto de vista del bienestar. Uno de los principales problemas de las teorías de los deseos informados es que los deseos, incluidos los deseos informados, pueden entrar en conflicto unos con otros²⁵².

Finalmente tenemos las teorías objetivas del bienestar (Ibíd., 216-8). Una teoría objetiva del bienestar define el bien o el bienestar de un individuo, al menos parcialmente, refiriéndose a condiciones que son independientes de, y pueden divergir de, e incluso entrar en conflicto con, los deseos, preferencias o valores de ese individuo. Una teoría objetiva del bienestar sostiene que existen cosas que, en sí mismas y de forma objetiva, hacen que la vida y el bienestar humano mejoren. Las teorías perfeccionistas, por ejemplo, según las cuales existe una concepción ideal de la vida buena para los seres humanos que todos los humanos deberíamos intentar alcanzar y en base a la cual se mide el bienestar (cuanto más cerca se esté de alcanzar el ideal, mayor será el bienestar), son teorías objetivas del bienestar. No obstante, esta clase de teorías perfeccionistas son difícilmente aceptables dentro del marco de las democracias liberales contemporáneas. Sin embargo, teorías objetivas del bienestar más flexibles, de acuerdo con las cuales existen actividades o condiciones variadas que son valiosas en relación con el bienestar para todos los humanos pero ninguna de las cuales posee valor absoluto, son mucho más fáciles de aceptar. Esta clase de teorías objetivas pueden reservar un rol importante, a la hora de evaluar el bienestar, a los estados mentales subjetivos de los individuos, es decir, la satisfacción de los deseos y/o las preferencias. Pueden, por ejemplo, considerar la satisfacción de los deseos y/o las preferencias como un componente objetivo más del bienestar, aunque no como el único componente a evaluar. Para resultar aceptable dentro del marco de una teoría democrática liberal

²⁵¹ Esta cláusula tiene como objetivo superar problemas del siguiente tipo: Supongamos que nos encontramos con un desconocido en un tren y, por las razones que sea, nos formamos el deseo de que tenga éxito en su vida, aunque una vez finalizado el viaje nos olvidamos completamente de él. Si, años después, el desconocido tiene éxito en su vida aunque nosotros no lo sepamos, porque ya no nos acordamos de él, nuestro deseo se habrá visto cumplido y, por tanto, deberíamos concluir, de forma poco plausible, que nuestro bienestar actual ha mejorado.

²⁵² Otro problema importante de las teorías de los deseos informados consiste en que es posible que el bienestar no pueda consistir en última instancia en la satisfacción de los deseos. Scanlon (1993, 253-8), por ejemplo, ha defendido que cualquier teoría plausible de los deseos informados puede reducirse o bien a una teoría hedonista sobre el bienestar, o bien a una teoría objetiva del bienestar. Su argumento resumido es el siguiente. Si las teorías de los deseos informados fuesen adecuadas, el hecho de que un individuo deseara X le proveería de una razón básica para desear que X ocurriera. Pero, si este es el caso, la razón básica consistiría en el tipo de razones que describen las teorías subjetivas basadas en estados mentales o, alternativamente, la razón básica consistiría en el tipo de razones que describen las teorías objetivas, es decir, la razón básica no consistiría simplemente en el deseo en sí. Lo que Scanlon critica, en resumen, es que las teorías de los deseos informados se equivocan a la hora de situar el valor último del bienestar en la satisfacción de los deseos. Véase también al respecto: DeGrazia 1996, 219-20.

contemporánea, una concepción objetiva del bienestar debe reservar un rol importante a la autonomía individual, aceptando que los deseos, preferencias y valores de los individuos difieren en muchas ocasiones. El mayor problema de las teorías objetivas del bienestar flexibles consiste en que, para mucha gente, puede que no sean lo suficientemente flexibles y, por tanto, puede que resulten incompatibles con la democracia liberal contemporánea y el respeto de la autonomía de los individuos.

3.2.2.3.2. ¿Qué intereses tienen los diferentes animales sintientes?

La cuestión clave que aborda DeGrazia (Ibíd., 231) es: ¿tienen los animales sintientes interés en seguir viviendo? Esta pregunta nos lleva directamente a un rompecabezas.

DeGrazia (Ídem.) sostiene que, en circunstancias normales, los animales tienen interés en seguir viviendo, aunque solamente sea porque el proceso de muerte implica típicamente la experimentación de estados mentales desagradables como el dolor, el miedo o el sufrimiento. Sin embargo, si la muerte ocurriera sin la presencia de esos estados mentales desagradables, ¿vulneraría la muerte del animal alguno de sus intereses? En el caso de los humanos normales, la respuesta a esta cuestión parece claramente afirmativa. Los humanos normales somos dañados por la muerte aunque esta se produzca sin causarnos ningún tipo de estado mental desagradable. ¿Por qué? Porque la muerte implica la eliminación de todas las oportunidades futuras (placeres, logros, relaciones amorosas o cualquier otra cosa a la que se conceda valor)²⁵³. Llegados a este punto, DeGrazia (Ibíd., 232) afirma que el juicio según el cual la muerte indolora supone un daño para los humanos adultos normales implica que muchos animales tienen también interés en seguir viviendo y, por tanto, que para muchos animales la muerte indolora constituye también un daño. Si tenemos en cuenta que los animales también pueden ser privados de satisfacciones o bienes futuros, esta respuesta es bastante lógica. Aun así, que asumamos que la muerte indolora es dañina para muchos animales no quiere decir que debemos concluir que la muerte indolora daña a todos los animales del mismo modo. Por mucho que todos ellos merezcan consideración moral directa, la muerte constituye un daño mayor para algunos seres sintientes que para otros (Ídem.). Entonces, surge el siguiente rompecabezas (Ídem.). Teniendo en cuenta las ideas precedentes, parece razonable afirmar que (1) la muerte daña a muchos animales (probablemente a todos los animales sintientes), pero también que (2) la muerte daña a los individuos normales de unas especies más que a los individuos normales de otras. El problema consiste en que resulta extremadamente difícil defender al mismo tiempo las tesis (1) y (2) de forma coherente. ¿Por qué?

La razón por la que la vida puede diferir en valor para distintos individuos es que, más allá de que consideremos o no que la vida posee valor intrínseco, la vida posee claramente un gran valor instrumental (Ibíd., 233). La vida es la precondition necesaria de prácticamente todo lo que tiene valor para los individuos²⁵⁴. La posibilidad de que

²⁵³ Esta respuesta implica que las oportunidades futuras del agente serán mayoritariamente positivas o, al menos, que las oportunidades futuras del agente compensarán las oportunidades negativas aunque estas últimas sean mayores. Después de todo, si las oportunidades que se fueran a eliminar en el futuro fuesen en su mayoría negativas (dolores, frustraciones, relaciones amorosas no correspondidas o cualquier otra cosa a la que se conceda valor negativo), ¿deberíamos seguir diciendo que la muerte supone un daño para ese individuo?

²⁵⁴ “I say ‘nearly’ because in certain cases, life can obstruct the realization of important values, such as the exercise of autonomy and freedom from suffering” (DeGrazia 1996, 233).

los bienes últimos que la vida nos ofrece varíen en su valor nos indica la posibilidad de que existan diferentes intereses vitales. De hecho, la mayoría de autores en ética animal han defendido que el hecho de que los animales merezcan igual consideración moral no implica que el valor de las vidas de todos los animales sintientes sea igual. El problema consiste en que no disponemos de una teoría del valor que nos indique cuál es el valor comparativo de las diferentes vidas animales y otros bienes instrumentales. Dicho de otro modo, no disponemos de una teoría del valor que nos diga cuál es la naturaleza de los daños para cada especie y nos señale cómo podemos comparar los daños en especies diferentes.

Uno de los daños típicos que infligimos a los animales en la actualidad es causarles la muerte. Sin embargo, para hacernos una idea del daño que causamos a los animales al matarlos necesitaríamos saber qué tipo de daño constituye la muerte para un animal en comparación con el caso que mejor conocemos, que es el de la muerte de los humanos adultos normales. Partiendo de este enfoque comparativo, DeGrazia trata de articular una respuesta que nos permita defender al mismo tiempo que (1) la muerte daña a muchos animales (probablemente a todos los animales sintientes), pero también que (2) la muerte daña a los individuos normales de unas especies más que a los individuos normales de otras.

En su intento de superar el rompecabezas, DeGrazia (Ibíd., 235-48) examina cinco posibles respuestas. En primer lugar, estudia la posibilidad de que la muerte solamente pueda ser un daño para aquellos seres que poseen el concepto de “muerte”. Esta estrategia se basa en reducir sensiblemente el conjunto de seres para los que la muerte puede ser un daño con el fin de aliviar la tensión entre (1) y (2). Para poseer el deseo de no morir, un ser debe poseer a la fuerza el concepto de “muerte”. Poseer el deseo de seguir viviendo implica poseer el deseo de no morir y, por tanto, poseer el deseo de seguir viviendo implica también necesariamente la posesión del concepto de “muerte”. Este argumento asume que la mayoría de los animales no poseen el concepto de “muerte” y, por tanto, no pueden poseer tampoco el deseo de seguir viviendo. El problema de esta estrategia consiste en que es tanto empírica como conceptualmente difícil determinar qué animales poseen el concepto de “muerte” y cuáles no. No es fácil saber con exactitud qué criterios pueden utilizarse para decidir si un ser posee o no el concepto de muerte. Además, está el problema de que cualquier criterio (o conjunto de criterios) que empleemos para decidir que los animales no poseen el deseo de seguir viviendo implicará, casi con total seguridad, que muchos humanos marginales tampoco poseerán el deseo de seguir viviendo.

En segundo lugar, DeGrazia analiza posibles soluciones cuantitativas dentro de las teorías subjetivas del bienestar. Estas soluciones aceptan que muchos animales tienen interés en seguir viviendo y se centran en la proposición (2), tratando de defender que la muerte es un daño mayor para algunos animales. La tesis típica sostiene que las vidas de los seres que son mentalmente más sofisticados son generalmente más valiosas que las vidas de los seres cognitivamente menos sofisticados. Esto puede hacerse recurriendo a un lenguaje puramente cuantitativo: una vida con una cantidad mayor de experiencias positivas valiosas tiene más valor que una vida con una cantidad menor de estas experiencias. Estas teorías presuponen que los humanos somos mentalmente más sofisticados que los animales y, por tanto, que nuestras vidas son más valiosas que las suyas (principalmente porque típicamente nuestras vidas poseen una cantidad mayor de experiencias positivas valiosas). ¿En qué medida la muerte elimina mayores oportunidades en el caso de los humanos que en el caso de los demás animales? Es

posible que generalmente las vidas humanas contengan numéricamente más posibilidades para la satisfacción de oportunidades positivas valiosas que las vidas del resto de animales. Sin embargo, esta presuposición es problemática. En primer lugar, necesitamos un modo no arbitrario y medianamente preciso de contabilizar e individualizar las oportunidades que apoye esta tesis cuantitativa. En segundo lugar, debemos tener en cuenta que algunos animales tienen posibilidades para la satisfacción de oportunidades positivas valiosas que los humanos no tenemos. Establecer qué posibilidades para la satisfacción de oportunidades positivas valiosas tienen los animales (¡cada miembro normal de cada especie animal con capacidad de sentir!) que no tenemos los humanos es ya una tarea hercúlea, pero si a esto le añadimos que todavía tendríamos que contar el número de oportunidades y compararlas con las oportunidades típicas de los humanos adultos normales, la tarea se vuelve ya prácticamente imposible. Con el fin de solventar estos problemas, podríamos adoptar un enfoque cualitativo en lugar de uno puramente cuantitativo. De acuerdo con este punto de vista, las experiencias de las que los humanos normales somos capaces de disfrutar son cualitativamente superiores a las experiencias que los animales son capaces de poseer. Este enfoque, sin embargo, es también problemático. En primer lugar, los animales son capaces de poseer sentimientos mucho más complejos que los que tradicionalmente les hemos atribuido y la mayoría de diferencias entre nosotros y ellos son diferencias de grado y no de tipo. Además, nuevamente, hay que tener en cuenta que muchos animales son capaces de obtener satisfacciones que a los humanos nos es imposible obtener y, por tanto, que nos resultan difíciles de evaluar cualitativamente. Finalmente, si la mayor complejidad de las mentes humanas nos permiten oportunidades y satisfacciones cualitativamente mejores, es razonable concluir que esas mismas capacidades nos hacen capaces de experimentar sufrimientos más extensos y profundos, es decir, experiencias cualitativamente más negativas que las que pueden experimentar el resto de animales.

En tercer lugar, DeGrazia reflexiona sobre las soluciones que apelan a elecciones hipotéticas. Las soluciones que apelan a elecciones hipotéticas reivindican la proposición (2), es decir, que la muerte daña más a algunos animales que a otros. Mill (1863, 46-51), por ejemplo, argumentó que algunos placeres son cualitativamente superiores a otros y, por tanto, que la satisfacción de estos placeres merece un peso mayor a la hora de evaluar el bienestar. La base de la tesis según la cual existen placeres/bienes cualitativamente distintos es la preferencia que los individuos que conocen los distintos placeres muestran hacia ciertos placeres/bienes. Dados dos placeres/bienes determinados, si la mayoría de individuos que han experimentado ambos placeres/bienes se inclinan por uno en lugar de por el otro, el placer/bien por el que se inclinan será el más deseable. La idea subyacente es que cuando se les deja elegir libremente, los individuos que han experimentado ambos placeres/bienes optan casi siempre por los placeres/bienes cualitativamente superiores. Aun así, esta opción debe enfrentarse al hecho de que siempre existen individuos que, a pesar de haber experimentado ambos placeres/bienes, cuando se les deja elegir libremente eligen los placeres/bienes que se consideran cualitativamente inferiores. Entonces, si se desea concluir que esos individuos simplemente están equivocados, esto solamente puede hacerse partiendo de una teoría objetiva del bienestar que no conceda una importancia central a las elecciones libres y la satisfacción de las preferencias. Por el contrario, si no se concluye que esos individuos están equivocados, entonces, los placeres/bienes cualitativamente inferiores de los animales serán tan valiosos como los placeres/bienes cualitativamente inferiores de esos humanos. Además, en otro orden de cosas, está el problema de si realmente es posible realizar una evaluación neutral de dos placeres

poniéndonos en el lugar de los animales. ¿Cómo podemos saber qué placeres consideran los animales cualitativamente superiores?

En cuarto lugar, DeGrazia considera la posibilidad de plantear soluciones cualitativas dentro de una teoría objetiva del bienestar. La idea consiste en defender que algunas características de una vida humana normal son objetivamente valiosas y, sin embargo, no se dan en las vidas animales o, en caso de darse, lo hacen de forma extremadamente reducida. Este enfoque tiene la ventaja de que es compatible con nuestro juicio intuitivo según el cual las vidas humanas son más valiosas que las vidas animales. Además, este enfoque consigue evitar los problemas de la propuesta basada en elecciones hipotéticas como las elecciones de los individuos que, a pesar de haber experimentado ambos placeres/bienes, eligen finalmente los placeres/bienes que se consideran cualitativamente inferiores. Como esta propuesta sostiene que ciertas características de la vida humana son objetivamente valiosas, el valor de los placeres/bienes no depende de las elecciones que realizan los individuos. El problema consiste en que resulta difícil justificar de forma no arbitraria que algunas características de una vida humana normal son objetivamente más valiosas que la mayoría de las características de las vidas animales. ¿Por qué deberían contar unas capacidades más que otras a la hora de evaluar el valor de vidas diferentes? ¿Qué relación hay entre la complejidad psicológica de un individuo y el valor de sus experiencias y su vida? Una teoría objetiva del bienestar que defienda una concepción cualitativa de los placeres/bienes debe afrontar estas cuestiones pero, desafortunadamente, no es sencillo responder a estas cuestiones. ¿Dan cuenta de forma adecuada las teorías objetivas del bienestar de un animal individual? Las teorías objetivas del bienestar evalúan el bienestar de un animal en términos de criterios objetivos determinados por las capacidades naturales del animal. Para resultar plausible, un enfoque de este tipo debe ser flexible y reservar un lugar para cuestiones subjetivas ligadas a los estados mentales y las elecciones del animal. En cualquier caso, diferentes autores tienen distintas intuiciones sobre qué características son las que objetivamente hacen que la vida de un animal vaya mejor o peor y, además, no existe un acuerdo sobre si las concepciones objetivas del bienestar son superiores a las concepciones subjetivas, por lo que es discutible que una estrategia basada en plantear soluciones cualitativas dentro de una teoría objetiva del bienestar pueda articular de forma coherente las proposiciones (1) y (2).

Finalmente, en quinto lugar, DeGrazia examina la respuesta igualitarista que rechaza la proposición comparativa. Esta respuesta se basa en negar la segunda proposición, es decir, negar que la muerte dañe más a los individuos normales de unas especies que a los individuos normales de otras. A menudo la justificación para negar esta proposición se basa en desacreditar las afirmaciones fácticas en las que supuestamente se basa esta proposición. Por ejemplo, puede negarse que lo que un animal experimenta sea necesariamente menos satisfactorio o bueno que lo que un humano normal experimenta. En general, los argumentos suelen presentarse de forma negativa. Los enfoques igualitaristas no nos ofrecen buenas razones para concluir que las vidas de humanos y animales poseen el mismo valor, lo que hacen es decirnos que, a falta de buenas razones para considerar que las vidas de humanos y animales poseen un valor diferente, lo razonable es concluir que tienen un valor aproximado. La validez de un argumento de este tipo, sin embargo, no está clara.

3.2.2.3.3. ¿Igual consideración de intereses o enfoques jerárquicos del valor de las vidas?

Dado que los cinco intentos precedentes de solucionar el rompecabezas que crean las proposiciones (1) y (2) no son completamente satisfactorios, DeGrazia (Ibíd., 248-50) sugiere que quizá debería rechazarse la idea de la igual consideración de los intereses similares a favor de una concepción jerárquica del valor en la que las vidas de los animales puedan ordenarse en una escala jerárquica piramidal en la que el valor de las vidas de los animales fuese clasificado jerárquicamente en función de la complejidad de sus capacidades cognitivas. La idea básica es que cuanto más complejas sean las capacidades cognitivas de un ser, mayor consideración moral merecerán sus intereses. DeGrazia, sin embargo, sostiene que la idea de la igual consideración de intereses es valiosa y no debe sustituirse por un enfoque jerárquico del valor de las vidas de este tipo.

El primer argumento que ofrece a favor de la igual consideración de los intereses similares es que considerar de forma desigual intereses similares es menos coherente que hacerlo de forma igual. No deberíamos considerar de forma distinta casos similares a menos que exista una diferencia moralmente relevante entre ambos. Debe tenerse en cuenta también que los enfoques jerárquicos crean problemas notables a la hora de evaluar el valor de las distintas vidas humanas. Los intereses de aquellos humanos cuyas capacidades cognitivas sean menos complejas merecerán menor consideración moral que los intereses de los humanos que posean características cognitivas más complejas. Esta propuesta implica que, por ejemplo, el dolor de un humano normal y su interés por evitarlo merecen mayor consideración moral que el dolor de un humano marginal y su interés por evitarlo, lo cual resulta contraintuitivo; ¿cómo puede el nivel de inteligencia ser relevante a la hora de evaluar la importancia moral del dolor similar que padecen dos individuos? Además, los defensores de las concepciones jerárquicas deben justificar por qué la posesión de capacidades cognitivas complejas es un criterio moralmente relevante a la hora de evaluar la consideración moral que merecen los intereses de los individuos y, como hemos visto, existen buenos argumentos en contra de esta tesis. Todos estos problemas hacen que no sea deseable abandonar la idea de la igual consideración de intereses a favor de un enfoque jerárquico del valor de las vidas.

Tras analizar todos estos enfoques y sus problemas, DeGrazia (Ibíd., 252-4) nos ofrece sus propios argumentos provisionales para defender que las vidas y los intereses de los humanos poseen más valor que las vidas y los intereses de muchos animales. Él plantea una solución cuantitativa dentro de una teoría subjetiva del bienestar. No obstante, deja claro que su teoría no implica que los enfoques objetivos del bienestar sean inaceptables.

DeGrazia remarca que su propuesta se basa en cantidades de satisfacción y no en conceder especial peso moral a cierto tipo de satisfacciones supuestamente superiores cualitativamente. Para justificar su posición presenta un caso problemático. Supongamos que el bienestar de algunos humanos es menor que el bienestar de algunos animales. Estos humanos perderían menos con su muerte de lo que perderían los animales con la suya. No obstante, esto no significa que sea más legítimo matar a estos humanos que matar a los animales en cuestión. Después de todo, existen otras consideraciones morales aparte del bienestar del que gozan los individuos que deben entrar en juego a la hora de evaluar la legitimidad del acto de matar. Por ejemplo, debería tenerse en cuenta el impacto que las acciones tendrán en la comunidad,

incluyendo la forma en que condicionarán la confianza entre los individuos, promoverán el miedo, causarán tristeza a otros, etc. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el bienestar del que goza un individuo no es el aspecto decisivo a la hora de evaluar el daño que le causa la muerte. Después de todo, el daño que causa la muerte está directamente relacionado con la eliminación de oportunidades futuras y las oportunidades futuras de obtener experiencias/bienes positivos pueden ser iguales para dos individuos con índices de bienestar diferentes en la actualidad. Debe tenerse en cuenta también que los humanos normalmente disfrutamos de vidas más largas que la mayoría de animales. De este modo, aunque las vidas de humanos y animales vayan igualmente bien, los humanos tenemos más que perder con la muerte porque la cantidad de oportunidades positivas que se eliminan en nuestro caso es mayor debido simplemente a que vivimos más tiempo²⁵⁵.

Basándose en estos argumentos, DeGrazia concluye que, en general, las vidas de los humanos son más valiosas que las vidas de los peces, los anfibios, los reptiles y las aves. Sospecha también, aunque no está seguro, que la vida de los humanos es más valiosa que la vida de los mamíferos cuyas vidas no sean tan largas como las nuestras. Sin embargo, considera que a medida que avanzamos en la escala de capacidades cognitivas hacia animales con capacidades cognitivas más complejas y cuyas vidas duren aproximadamente lo mismo que las nuestras, debemos concluir que el valor de sus vidas y el valor de las nuestras es aproximado. En cualquier caso, DeGrazia reconoce que todas estas consideraciones son extremadamente especulativas y que la línea divisoria es muy difícil de trazar²⁵⁶.

¿Qué conclusiones generales pueden extraerse de todos estos rompecabezas ligados a la comparación del valor de los placeres/bienes/vidas humanos y animales? En primer lugar, debemos concluir que tanto dentro de las teorías subjetivas del bienestar como dentro de los enfoques objetivos se dan diferencias moralmente importantes entre seres que merecen igual consideración moral directa. Por ejemplo, dejando los casos extremos a un lado, parece razonable concluir que la vida de un humano normal tiene más valor que la vida de un pez o un ave. La medida en que esta idea puede extenderse hasta abarcar a todo el conjunto de los animales y defender que la vida humana siempre tiene más valor que la vida animal depende de la teoría del bienestar que se adopte. Para una teoría objetiva del bienestar es más fácil defender que la vida humana tiene más valor que la vida animal que para una teoría subjetiva del bienestar que defiende que estados mentales similares merecen una consideración moral similar. En todo caso, DeGrazia subraya que el que las vidas de los humanos tengan más valor que las vidas de los animales no tiene las implicaciones prácticas que la mayoría de humanos piensa. Solamente implica que, cuando se dé un conflicto de intereses similares entre humanos y animales, probablemente haya que privilegiar los intereses humanos, pero no implica

²⁵⁵ DeGrazia (1996, 253) asume que este argumento es bastante débil, especialmente porque no es aplicable en el caso de animales que vivan vidas tan largas o más que las nuestras y, sobre todo, porque no está claro en qué lugar deja este argumento a los ancianos humanos que no vayan a vivir muchos años más. El argumento de DeGrazia presupone que la muerte de un anciano es mejor que la muerte de un niño porque, a fin de cuentas, el niño va a vivir en teoría más tiempo y, por tanto, va a tener más oportunidades positivas que el anciano. Esta idea es extremadamente controvertida.

²⁵⁶ “Yes, normal humans who are no thoroughly miserable and hopeless lose more from dying than do many animals with moral status (at least from fish through birds, I think). But for what range of species this can honestly be asserted, and with what sorts of exceptions, cannot be determined” (DeGrazia 1996, 254).

que los intereses humanos triviales prevalezcan sobre los intereses animales más elementales.

3.2.2.4. Implicaciones prácticas de la teoría de DeGrazia

En primer lugar, DeGrazia (Ibíd., 259-62) defiende que tenemos un deber general de no-maleficencia hacia los animales. El principio de no-maleficencia establece que tenemos el deber *prima facie* de no dañar a los animales²⁵⁷. Este principio debe considerarse un juicio reflexivo. El principio de no-maleficencia puede especificarse en principios o reglas más concretos. Antes que nada, no debemos causar daños innecesarios a los animales. Un daño puede caracterizarse por (1) su magnitud y, si el daño es intencionado, (2) la significación del motivo. Ambas cuestiones deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar si causar un daño está o no justificado. Debemos tener en cuenta también que en la medida en que nuestra proximidad causal con un daño decrezca, nuestra responsabilidad moral hacia ese daño decrecerá también (al menos en principio). Esta idea le sirve a DeGrazia para defender el siguiente principio general ligado a la no-maleficencia: debemos hacer todo lo que razonablemente esté en nuestra mano para no apoyar económicamente prácticas o instituciones que dañen a los animales de forma innecesaria.

La forma más clara en la que los animales pueden ser dañados consiste en causarles sufrimientos. El siguiente principio parece entonces razonable (Ibíd., 262): no debemos causar sufrimientos importantes a los animales por nuestro propio divertimento o el divertimento de otros. La coletilla “importantes” la incluye DeGrazia para hacer que el principio sea más plausible²⁵⁸. Obviamente, deben tenerse en cuenta aquí también cuestiones relacionadas con el consentimiento. Después de todo, con el consentimiento apropiado podría estar justificado causar un sufrimiento importante a alguien por nuestro propio divertimento o el divertimento de otro. Por ejemplo, si tuviéramos su consentimiento podría estar justificado causar sufrimientos importantes a alguien para representar el sufrimiento de forma realista en una película. Debe tenerse en cuenta que este principio no rechaza que sea legítimo causar sufrimientos importantes a un individuo motivados por un objetivo extremadamente importante. Si el motivo es lo suficientemente importante, el sufrimiento puede considerarse necesario.

A continuación DeGrazia presenta otro principio ligado a la igual consideración moral (Ibíd., 264): los estándares que permiten causar sufrimiento a un individuo deben aplicarse igualmente a humanos y animales.

Estos principios apuntan en la práctica hacia la liberación de los animales. Los animales no deberían considerarse simples recursos explotables a disposición de los

²⁵⁷ Un deber *prima facie* es una obligación moral que los agentes morales tenemos a primera vista, es decir, un deber que, en principio, tenemos buenas razones para seguir pero que podríamos dejar a un lado en base a otras consideraciones adicionales. La idea de los deberes *prima facie* se utiliza generalmente en relación con la carga de la prueba. La carga de la prueba consiste en la obligación de probar aquello que uno afirma y, en general, se asume que la carga de la prueba recae sobre aquél que afirma algo. Sin embargo, los deberes *prima facie* implican que la carga de la prueba no recae sobre aquél que postula un deber de este tipo, sino sobre aquellos que niegan la existencia de este deber. Así pues, un deber *prima facie* se considera válido mientras no sea refutado. En este sentido, tendríamos según DeGrazia el deber de no dañar a los animales a menos que consideraciones adicionales invalidaran este deber.

²⁵⁸ “Perhaps twenty unexpected people shouting ‘surprise!’ at a surprise party would cause an acutely self-conscious person to suffer a little, but it is not clear that doing so would be wrong” (DeGrazia 1996, 263).

humanos y causarles sufrimientos debería considerarse como un problema igualmente importante que si esos sufrimientos los padeciesen seres humanos. Si esto es correcto, implica que deberíamos acabar con las prácticas que explotan y causan un gran sufrimiento a los animales como, por ejemplo: la ganadería industrial, la experimentación científica con animales, las corridas de toros, etc.

Dado que no debemos causar daños innecesarios a los animales y que la muerte daña generalmente a los animales sintientes, en principio no deberíamos matar a ningún animal sintiente. Sin embargo, esta obligación puede anularse en ocasiones especiales en que la muerte del animal se considera necesaria (como, por ejemplo, los casos de defensa propia). Además, este principio no es igualmente fuerte aplicado a todos los animales, principalmente porque el daño que la muerte significa no es igual para todos ellos. Estas ideas se resumen en el siguiente principio (Ibíd., 265): no debemos matar innecesariamente animales sintientes.

Tenemos también obligaciones negativas hacia los animales en relación con otros valores instrumentales importantes como la libertad o el funcionamiento (Ibíd., 268-71). La libertad es generalmente un valor para los animales por el papel instrumental que juega a la hora de facilitar vidas que (1) sean satisfactorias (desde el punto de vista subjetivo del bienestar), y/o (2) permiten al animal ejercitar sus capacidades naturales (desde el punto de vista objetivo del bienestar). El confinamiento, por tanto, daña generalmente a los animales porque les impide llevar una vida satisfactoria o porque no les permite ejercitar sus capacidades naturales. Partiendo de estas ideas, DeGrazia propone el siguiente principio: no debemos confinar a los animales sintientes de forma innecesaria²⁵⁹. Aun así, en circunstancias bien definidas será moralmente aceptable confinar a los animales sintientes siempre que se haga por su propio bien y seguridad, es decir, siempre que los beneficios compensen los daños causados.

El funcionamiento juega un papel instrumental similar al de la libertad. La discapacidad, es decir, los problemas o la imposibilidad para funcionar de forma normal, debe ser considerada un daño. DeGrazia entiende por inhabilitación el hecho de dañar la habilidad de un individuo para funcionar de cierta manera, interfiriendo de forma significativa con su capacidad para llevar una vida buena. En las concepciones subjetivas del bienestar, la inhabilitación es un daño en la medida en que reduce el bienestar experiencial subjetivo del individuo. En las teorías objetivas del bienestar, la inhabilitación es un daño porque impide al individuo desarrollar alguna de sus capacidades naturales básicas. Por tanto, DeGrazia piensa que el siguiente principio es defendible: en principio, no debemos inhabilitar a ningún animal sintiente (es decir, no debemos dañar la habilidad de un individuo para funcionar de cierta manera, interfiriendo de forma significativa con su capacidad para llevar una vida buena).

Aparte de todos estos principios que se reducen a deberes negativos hacia los animales, DeGrazia (Ibíd., 272-4) plantea la cuestión de si tenemos o no también obligaciones positivas hacia ellos. El problema de defender que tenemos obligaciones

²⁵⁹ Este principio se aplica solamente a los animales “inocentes”, ya que puede ser legítimo encerrar a los animales que supongan un peligro para el resto de animales o para los humanos.

positivas hacia los animales es que supuestamente nos lleva a consecuencias absurdas, lo cual puede mostrarse mediante el siguiente argumento de reducción al absurdo²⁶⁰:

1. *Primera premisa*: Extender la igual consideración de intereses a los animales implica que tenemos obligaciones positivas hacia ellos en la misma medida en que tenemos obligaciones positivas hacia el resto de seres humanos.
2. *Segunda premisa*: Nuestras obligaciones positivas hacia los humanos son moderadamente amplias.
3. *Primera conclusión*: Por tanto, extender la igual consideración de intereses a los animales implica que tenemos como mínimo obligaciones positivas moderadamente amplias hacia los animales.
4. *Tercera premisa*: Que tengamos obligaciones positivas moderadamente amplias hacia los animales implica que deberíamos intervenir en sus hábitats, intentando salvar a los animales de cualquier clase de peligros naturales.
5. *Cuarta premisa*: No obstante, la tercera premisa es absurda.
6. *Segunda conclusión*: Por tanto, no tenemos obligaciones positivas moderadamente amplias hacia los animales.
7. *Tercera conclusión*: Extender la igual consideración de los intereses a los animales es incorrecto.

DeGrazia se defiende de este argumento sosteniendo que la tercera premisa es incorrecta. Es coherente defender que tenemos obligaciones positivas moderadamente amplias hacia los animales y, sin embargo, sostener que esas obligaciones se limitan a las acciones necesarias para eliminar solamente los daños que los humanos les causamos (y no los daños que los animales padecen por causas naturales). En este sentido, las acciones que buscan acabar con los daños que los humanos causamos a los animales no requieren, al menos en la mayoría de los casos, intervenir en los hábitats de los animales. De este modo, nuestras obligaciones positivas hacia los animales son limitadas.

Al igual que sucede en el caso de nuestras obligaciones hacia los humanos, en nuestras obligaciones hacia los animales influyen las relaciones especiales que mantenemos con ellos (Ibíd., 274). Las relaciones especiales implican obligaciones positivas especiales. Por ejemplo, al adquirir una mascota el dueño asume voluntariamente el deber de cuidar de ella de modo adecuado, con las consiguientes obligaciones positivas que ello conlleva: asegurar el bienestar físico y psicológico de la mascota en la medida de lo posible, así como la satisfacción de sus necesidades básicas. Además, el dueño debería asegurarse de que la mascota lleve una vida igual de buena o mejor que la que hubiera llevado si no fuese una mascota. Aun así, las relaciones especiales no son las únicas fuentes de las que emanan obligaciones especiales. Algunas obligaciones positivas especiales pueden basarse, por ejemplo, en acuerdos voluntarios independientes de las relaciones especiales²⁶¹.

Generalmente, que las relaciones especiales y los acuerdos voluntarios impliquen obligaciones positivas especiales no se considera demasiado controvertido. Las mayores controversias surgen en relación con la supuesta obligación positiva de contribuir al bienestar general de los animales. DeGrazia (Ibíd., 275-6), sin embargo,

²⁶⁰ Para un análisis profundo de este argumento y la cuestión general de la obligación de intervenir en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes, véase la sección 4.9 de esta tesis.

²⁶¹ “*Joining an animal-protection organization may commit one to help animals in various specific ways*” (DeGrazia 1996, 275).

niega que tengamos la obligación de contribuir al bienestar general de los animales. En primer lugar, señala que las obligaciones positivas que tenemos fuera de las relaciones especiales y los acuerdos voluntarios son discrecionales, en el sentido de que tenemos la libertad de elegir a quién queremos ayudar. Los agentes morales sabemos que hay muchos individuos, humanos y animales, que necesitan y merecen nuestra ayuda en el mundo y cuyos sufrimientos deberíamos intentar paliar. Sin embargo, según DeGrazia, en estos casos los agentes morales no tenemos la obligación de contribuir a ayudar a ningún individuo en particular, sino que debemos seleccionar libremente algunos individuos e intentar contribuir a aliviar su sufrimiento. Esto no implica que no consideremos moralmente iguales a los individuos que no hemos ayudado, simplemente significa que los agentes morales ni podemos ni estamos obligados a aliviar o intentar aliviar los padecimientos de todos los individuos. Basándose en estas consideraciones, DeGrazia considera que la tercera premisa del argumento de la reducción al absurdo es falsa: que tengamos obligaciones positivas moderadamente amplias hacia los animales no implica que debamos intervenir en sus hábitats, intentando salvar a los animales de cualquier clase de peligros naturales. De hecho, DeGrazia piensa que, por ejemplo, es mucho más útil dirigir nuestras energías al estudio de alternativas a la experimentación con animales que dirigir las a la asistencia de los animales salvajes.

En lo que al respeto de la autonomía de los animales se refiere, DeGrazia (Ibíd., 278-9) afirma que, cuando parezca haber un conflicto genuino entre beneficiar a un animal y respetar su autonomía, a menos que el beneficio esperado sea muy grande y el perjuicio para su autonomía muy pequeño, tenemos la obligación de respetar la autonomía del animal. DeGrazia defiende esta idea apelando a dos razones: (1) Cuando se da un conflicto entre la beneficencia y la autonomía en el caso humano, generalmente favorecemos el respeto de la autonomía y no hay razones obvias para negar que debamos hacer lo mismo en el caso de los animales; y (2) Las dificultades que tenemos para entender las formas de vida de los animales hacen probable que, en la práctica, nos equivoquemos a menudo a la hora de juzgar qué es lo que resultaría beneficioso para ellos.

El principal problema práctico de la ética animal es el problema del consumo de carne y la obligación moral del vegetarianismo. En este terreno, DeGrazia (Ibíd., 281-90) defiende que el consumo de carne no es siempre moralmente inaceptable; el consumo de carne solamente es inmoral cuando se causa a los animales daños innecesarios. La ganadería industrial causa a los animales daños innecesarios y, por tanto, tanto la ganadería industrial como el apoyo económico de la misma mediante la compra de los productos que produce es claramente inmoral (Ibíd., 284-7). Además, no solamente es inmoral por cuestiones ligadas al bienestar animal, sino que también lo es por aspectos directamente relacionados con el bienestar humano como la enorme destrucción y contaminación medioambiental que genera, la desigual distribución de los alimentos que implica o el aumento de enfermedades cardiovasculares graves que acarrea. Sin embargo, DeGrazia piensa que la producción de carne en granjas familiares tradicionales ocasiona mucho menos sufrimiento a los animales que la ganadería industrial intensiva (aunque, obviamente, reconoce que les ocasiona cierto sufrimiento y que daña a los animales cuando los mata). Por tanto, DeGrazia (Ibíd., 288) afirma que, en principio, es más fácil justificar el consumo de carne que proviene de estas granjas que justificar el consumo de carne cuyo origen se encuentra en la ganadería industrial. Aun así, DeGrazia (Ídem.) concluye que consumir carne de animales criados en granjas familiares tradicionales es también moralmente condenable, dado que, salvo

circunstancias extremas, matar animales sintientes para alimentarnos y llevar una vida saludable no es necesario en las sociedades industrializadas modernas.

En último lugar, DeGrazia (Ibíd., 290-7) aborda la cuestión de la legitimidad moral de los parques zoológicos. Aunque actualmente son muy pocos los parques zoológicos que cumplen con los estándares morales mínimos para poder ser considerados moralmente aceptables, DeGrazia piensa que los zoos son moralmente aceptables siempre que cumplan ciertas condiciones. Los zoos pueden ser entretenidos, educativos, pueden ofrecernos buenas herramientas y medios de investigación y, finalmente, pueden ser medios a través de los cuales asegurar la supervivencia de especies en peligro de extinción. Aun así, la captura y transporte de animales salvajes para llevarlos a los parques zoológicos causa inevitablemente importantes sufrimientos a los animales, los cuales muchas veces mueren antes de haberse adaptado a su nuevo entorno. Sabemos que, por muy bienintencionados que sean nuestros esfuerzos, estas muertes no pueden prevenirse completamente. ¿Compensan los beneficios que los zoos nos ofrecen el daño que implican para los animales? DeGrazia (Ibíd., 293) sostiene que, al menos en el caso de los mamíferos, la captura de animales salvajes para ser exhibidos en parques zoológicos no es moralmente permisible. Sin embargo, las cosas son distintas en lo que se refiere a los animales que en la actualidad se encuentran ya viviendo en estos parques. Es moralmente permisible continuar exhibiendo a estos animales siempre que se cumplan dos condiciones (Ibíd., 294): (1) Que el bienestar físico y psicológico básico de los animales esté asegurado; y (2) Que los animales tengan una vida igual de buena o mejor que la que tendrían en caso de vivir en la naturaleza. Aunque es cierto que son muy pocos los zoos que en la actualidad cumplen estos requisitos, DeGrazia afirma que estos criterios pueden cumplirse para la mayoría de animales. Por ejemplo, muchas especies de animales salvajes tienen índices de mortalidad extremadamente altos en la naturaleza y la vida en los zoos puede hacer que estos animales vivan vidas más largas y prósperas. Por tanto, si consideramos que vivir una vida más larga es un beneficio (siempre que sea una vida que cumpla un mínimo nivel de bienestar), los zoos pueden beneficiar a los animales. DeGrazia piensa que aquellos zoos que no puedan remodelarse con el fin de cumplir los requisitos mínimos establecidos para ser moralmente aceptables deberían clausurarse. Además, un buen parque zoológico debería proporcionar información valiosa a los visitantes sobre los animales que exhibe e inspirar admiración y respeto por los mismos. Finalmente, DeGrazia (Ibíd., 297) afirma que, dado que carecen de intereses, no hay ningún tipo de problema moral asociado al mantenimiento y la exhibición de animales no sintientes en los zoos.

3.2.2.5. Evaluación del coherentismo de DeGrazia

DeGrazia defiende que todos los seres capaces de sufrir y disfrutar merecen igual consideración moral directa, por lo que afirma que la capacidad de sentir es una condición necesaria y suficiente para merecer igual consideración moral directa.

Aunque internamente coherente, no está claro si la teoría de DeGrazia resulta compatible o no con el principio de igualdad. DeGrazia concluye que tanto dentro de las teorías subjetivas del bienestar como dentro de los enfoques objetivos se dan diferencias moralmente importantes entre seres que merecen igual consideración moral directa. Esto le lleva a concluir que, en general, las vidas de los humanos normales son más valiosas que las vidas de la mayoría de animales, entre otras cosas porque los humanos tenemos capacidades cognitivas superiores. En la primera parte de la tesis defendí que

las capacidades cognitivas son moralmente irrelevantes a la hora de establecer la consideración moral que un ser merece y, por tanto, considero que tenemos buenas razones para rechazar la propuesta de DeGrazia. Si las capacidades cognitivas superiores son moralmente relevantes, entonces, las capacidades cognitivas superiores de los humanos normales implican que merecemos mayor consideración moral que los humanos marginales, lo cual socava de forma inaceptable el principio de igualdad.

El alcance de su teoría moral es adecuado, ya que DeGrazia defiende que todos los seres con capacidad de sentir merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Los intereses similares de todos los seres sintientes deben contar de forma similar. En principio, DeGrazia asume estas tesis, aunque en última instancia se muestre favorable a conceder mayor consideración moral a los humanos adultos normales.

La precisión de la teoría de DeGrazia es reseñable. Define bien los conceptos que emplea y, aunque en ocasiones las implicaciones prácticas de las conclusiones a las que llega no quedan demasiado claras y son cuestionables, la mayoría de sus ideas y conclusiones principales están claras y son precisas.

Algunas de las conclusiones a las que llega DeGrazia van directamente en contra de nuestras intuiciones. Por ejemplo, al estudiar las mentes de los animales y, en especial, la posibilidad de que los animales utilicen el lenguaje y sean agentes morales, DeGrazia (Ibíd., 183-98) defiende tanto que algunos animales utilizan el lenguaje (o tienen la capacidad de aprender a utilizar el lenguaje) como que, a pesar de que es cierto que la mayoría de animales no tienen la capacidad de obrar moralmente, algunos animales sí que son capaces de hacerlo en cierta medida (Ibíd., 199-204). Estas dos tesis van en contra de lo que nuestras intuiciones cotidianas nos dicen. Aun así, los argumentos que presenta DeGrazia a favor de estas tesis son sólidos (aunque, obviamente, controvertidos) y, en cualquier caso, sus principales ideas en torno a la consideración moral son intuitivamente aceptables.

Pese a que es cierto que en algunos aspectos la teoría de DeGrazia no es tan simple como otras posturas, debe tenerse en cuenta que los aspectos más complicados de su teoría están ligados con problemas fundamentales de ética animal que otras teorías no abordan, principalmente cuestiones ligadas a las comparaciones interpersonales de bienestar entre individuos pertenecientes a especies distintas y cuestiones de la teoría del valor. En sus bases teóricas en lo que atañe a quién merece qué clase de consideración moral, la teoría es relativamente simple. La teoría solamente se vuelve más complicada e indeterminada cuando aborda cuestiones complejas sobre las mentes de los animales o sobre la forma de entender el bienestar animal que otros enfoques teóricos dejan de lado, por lo que no parece justo afirmar de forma negativa que su teoría es más compleja que otras.

La teoría de DeGrazia es compatible sin problemas con los estudios empíricos actuales sobre la naturaleza de los animales. De hecho, él cita en numerosas ocasiones estudios empíricos que apoyan o cuestionan sus propuestas, explicando dónde residen las cuestiones controvertidas en lo que a la interpretación de los datos empíricos se refiere. Esta actitud abierta y sincera es muy de agradecer.

Finalmente, es posible que la teoría de DeGrazia tenga algunos problemas en relación con la imparcialidad. Los argumentos que presenta para defender que las relaciones especiales implican deberes morales especiales son a veces cuestionables

como, por ejemplo, cuando defiende que no tenemos la obligación de intervenir en la naturaleza para asistir a los animales salvajes. Aun así, su teoría solamente muestra una parcialidad cuestionable en casos muy concretos en los que se dan conflictos directos de intereses y, por tanto, en general puede decirse que es razonablemente imparcial. Así y todo, si entendemos que su teoría concede mayor consideración moral a aquellos seres con capacidades cognitivas superiores que pueden vivir vidas más largas, entonces, la teoría de DeGrazia adolece de problemas importantes de parcialidad injustificada hacia los humanos, dado que ni las capacidades cognitivas complejas ni la posibilidad de vivir una vida larga son capacidades moralmente relevantes.

De acuerdo con estas evaluaciones, la teoría sobre la consideración moral de los animales elaborada por DeGrazia es en muchos aspectos impecable. Sin embargo, que dependiendo de la forma en que se interprete la teoría ésta pueda no ser compatible con el principio de igualdad es un problema grave, igual que lo es la parcialidad que puede que la teoría muestre a favor de conceder mayor consideración moral a los humanos adultos normales. Podemos considerar en general que su teoría constituye un fundamento adecuado de la igual (o, al menos, similar) consideración moral y/o derechos que merecen los animales, pero debemos tener en cuenta que, dependiendo de la forma en que se interpreten algunas de sus ideas, su propuesta puede adolecer de problemas importantes en lo que a la coherencia e imparcialidad se refiere.

3.2.3. Las teorías del valor inherente²⁶²

3.2.3.1. La teoría de los derechos de los animales de Regan

A la hora de construir su teoría a favor de los derechos de los animales, Regan parte del marco teórico de la ética del deber. Podemos definir la ética del deber como el conjunto de teorías éticas que afirman que las acciones morales correctas son aquellas fundadas en un deber de carácter objetivo. Cuando el agente moral cumple con su deber, se comporta de manera moralmente correcta; cuando no lo cumple, se comporta de manera moralmente incorrecta. Esta definición abstracta de la ética del deber nos permite de entrada la siguiente conclusión: en la ética del deber lo moralmente bueno queda reducido al cumplimiento del deber.

²⁶² El valor inherente suele definirse en oposición al valor instrumental. Cuando se afirma sobre un objeto X que posee valor instrumental, se cree que ese objeto es valioso por aquello que puede proporcionar. Sin embargo, cuando se afirma sobre un objeto X que posee valor inherente, se cree que ese objeto es valioso en y por sí mismo, con independencia de que pueda proporcionar o no cualquier clase de beneficio o utilidad adicional. Moore, por ejemplo, definió el valor intrínseco del siguiente modo: “*To say that a kind of value is ‘intrinsic’ means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it, depends solely on the intrinsic nature of the thing in question*” (Moore 1922, 32). La distinción entre valor intrínseco e instrumental es importante porque nos ayuda a determinar las prioridades morales. Esto puede ilustrarse mediante el ejemplo típico del dinero y la felicidad. Valoramos todo tipo de cosas por su valor instrumental. Entre las cosas que valoramos por su valor instrumental el dinero ocupa un lugar primordial, dado que el dinero solamente es valioso por aquello que podemos hacer con él. En y por sí mismo, el dinero no vale nada. La razón por la que valoramos el dinero es porque nos permite obtener cosas que consideramos intrínsecamente valiosas como, por ejemplo, la felicidad. Sin embargo, no buscamos la felicidad porque ésta nos permita obtener otro tipo de cosas, simplemente deseamos la felicidad en sí misma porque la consideramos buena en sí misma. Obviamente, el valor intrínseco y el valor instrumental no son mutuamente excluyentes: algo puede poseer al mismo tiempo valor intrínseco y valor instrumental. Para un análisis general del concepto de valor intrínseco, véase: Moore 1922.

Las teorías éticas basadas en el cumplimiento del deber defienden que los agentes morales tenemos, nos guste o no, obligaciones (actos que debemos o no realizar) y que nuestro deber moral consiste en cumplir con esas obligaciones, independientemente de las consecuencias que de dicho cumplimiento se deriven (Warburton 1999, 64). A diferencia del consecuencialismo, la bondad o maldad de una acción no dependen de los resultados futuros de dicha acción, sino de si la acción es acorde con nuestro deber o no. Reducir lo bueno al cumplimiento del deber es polémico. Parece obvio que hay acciones que sería moralmente bueno llevar a cabo pero de las cuales no puede afirmarse que constituyan un deber. La vida cotidiana presenta muchas situaciones en la que lo más deseable no es precisamente el cumplimiento del deber. A menudo queremos, por ejemplo, que las personas actúen movidas por el amor o la gratitud y no exclusivamente por el deber: *“Un amante que besa movido por el deber merece que le den la patada”* (Blackburn 2001, 191). El deber es la cara negativa, coercitiva, obligatoria del bien moral (Aranguren 1983, 57), pero probablemente no sea conveniente reducir toda cuestión moral exclusivamente al cumplimiento del deber. La conclusión que podemos extraer es que el concepto de “deber” ni es sinónimo de bueno, ni es equivalente al concepto de “bueno”.

La ética del deber pone la cualidad moral en el acto mismo o, mejor dicho, en la motivación interna del que el acto surge. La motivación moral del agente, independientemente de las consecuencias de las acciones, es lo que hay que tener en cuenta a la hora de juzgar moralmente las acciones. Así pues, la ética del deber es radicalmente anti-consecuencialista: incluso si las consecuencias de la acción de cumplir el deber fueran indeseables, la acción continuaría siendo moralmente correcta.

La ética del deber apela habitualmente a alguna fuente externa, aparentemente objetiva, a la hora de justificar los deberes que debemos necesariamente cumplir para obrar correctamente. Así las cosas, el deber ha emanado de fuentes diversas, entre las cuales cabe destacar a Dios, la intuición, lo que es naturalmente correcto, las leyes, lo que dictan los líderes, lo que una determinada sociedad considera verdadero, etc. Todas estas fuentes de autoridad de las cuales emanan los deberes, sin embargo, han sido cuestionadas de un modo u otro.

La ética del deber funciona muy bien en contextos en los cuales prima el sentido de la obligación, es decir, contextos en los que la acción correcta consiste en seguir el deber y respetar los derechos de todos los implicados. Por ejemplo, una ventaja de las teorías del deber es que se aplican en igual medida en todos los casos y a todos los individuos: si un individuo tiene el deber de obrar de determinada manera en una situación X, el resto de los individuos que se encuentren en dicha situación X también tendrán el deber de obrar de la misma manera. En este sentido, aunque no sea necesario, las teorías del deber suelen defender la existencia de reglas morales absolutas que no deberían violarse bajo ninguna excepción. Sin embargo, la existencia de reglas morales absolutas es cuestionable porque es sencillo explicar, en principio, por qué deberíamos admitir excepciones a las reglas morales: si del hecho de seguir una regla se derivaran consecuencias negativas, no parece razonable exigir el cumplimiento de dicha regla (Rachels 2003, 190).

Las críticas principales que se han hecho a la ética del deber se relacionan con cuatro aspectos: (1) La fuente de donde emana el deber; (2) La posibilidad de realizar malas acciones siguiendo esta teoría; (3) La exclusión absoluta de las emociones dentro

de su marco teórico; y (4) Los problemas a la hora de resolver los conflictos entre deberes.

¿De dónde emanan los deberes y las obligaciones? En la ética del deber los deberes deben ser determinados objetivamente, nunca subjetivamente; sin embargo, la objetividad de algunas fuentes propuestas es dudosa. Por otra parte, parece razonable sostener que los deberes deberían consistir en comportamientos que, a lo largo del tiempo, se hayan demostrado beneficiosos porque han conseguido los mejores resultados, por lo que han cristalizado como criterios válidos tanto en la práctica individual como en las leyes. Si esto es correcto, la ética del deber no sería en realidad sino una forma particular de ética consecuencialista, en la cual la evaluación de las acciones depende únicamente de las consecuencias de éstas.

La segunda crítica afirma que, al enfatizar el deber como criterio único a la hora de juzgar moralmente una acción, las mayores atrocidades pueden ser juzgadas como moralmente correctas si dichas acciones son conformes a nuestros deberes. Debido a que no se tienen en cuenta las consecuencias futuras de las acciones a la hora de evaluarlas, tampoco se tienen en cuenta las malas consecuencias. Sin embargo, intuitivamente, parece obvio que las acciones que tienen como consecuencia el daño o el incremento del daño provocado a los demás son inmorales (aunque puedan existir excepciones).

La tercera crítica se basa en que seguir exclusivamente el deber a la hora de actuar cierra el paso a emociones morales fundamentales como, por ejemplo, la compasión. La moralidad basada exclusivamente en el deber racionalmente establecido, dejando de lado la piedad y la compasión, es una moral que se encuentra en un callejón sin salida. Además, algunos autores cuestionan que una ética que prescinde completamente de las emociones pueda motivar a actuar a los agentes morales.

Finalmente, la cuarta crítica pregunta: ¿Cómo pueden resolverse los conflictos entre deberes? Por ejemplo, dos deberes morales ampliamente reconocidos son el deber de salvar vidas y el deber de decir la verdad. Así pues, si un asesino entrara en nuestra casa con el objetivo de asesinar a algún pariente o amigo nuestro, ¿deberíamos decirle la verdad si nos preguntara en qué habitación se encuentra dicho pariente o amigo? ¿Qué deber debemos priorizar en este caso, el de salvar vidas o el de decir la verdad? ¿Qué criterio debemos seguir para decidir entre los diversos deberes cuando se da un conflicto entre ellos? Parece que es inevitable elegir entre dos males, por lo que, intuitivamente, parece sensato optar por el mal menor en lugar del mal mayor (establecer qué males son menores y cuáles mayores es, en sí mismo, otro problema). Pero, ¿cómo podemos hacer esto sin tener en cuenta las consecuencias de cada acción? Nuevamente, la ética del deber parece reducirse a cierto tipo de ética consecuencialista, lo cual resultaría inaceptable, debido a que el objetivo fundacional de la ética del deber consiste en construir una teoría ética que no esté basada en las consecuencias de las acciones.

3.2.3.1.1. Derechos morales y derechos legales

Al formular su teoría de los derechos de los animales, Regan (1983, 267-71) distingue entre derechos morales y legales, afirmando que, cuando habla de derechos, lo hace de derechos morales²⁶³. El que los individuos posean derechos legales depende de

²⁶³ Para una caracterización general de la idea de “derechos morales” y la defensa de que esta idea es valiosa en filosofía moral y política véase: Steiner 2006. Las teorías de los derechos morales son teorías

las leyes y otros antecedentes de fondo legal (como la constitución) jurídicamente aceptados en la sociedad particular en la que viven. Los derechos legales son susceptibles de variaciones importantes en función del contexto histórico y el lugar. De este modo, en lo que concierne a los derechos legales, no todos los individuos son iguales ni poseen los mismos derechos. Los derechos legales son el resultado de la actividad creativa de los humanos y se adscriben en función de la ciudadanía, es decir, en función del país al que uno pertenezca. El concepto de derechos morales, sin embargo, difiere en muchos aspectos del de derechos legales.

Un primer aspecto importante de los derechos morales es que, al contrario que los legales, son universales. Esto significa que si un individuo posee un derecho moral, entonces, cualquier otro individuo que sea similar en los aspectos relevantes poseerá el mismo derecho. Algunos aspectos que no resultan relevantes y, por tanto, no deben tenerse en cuenta a la hora de otorgar derechos morales son: la raza, el sexo, la religión, el lugar de nacimiento o la etnia, la nacionalidad, etc. Si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, la pertenencia a la especie tampoco debería ser una característica moralmente relevante a la hora de conceder derechos morales. Un segundo aspecto de los derechos morales es que son iguales para todos. Si dos individuos poseen el mismo derecho moral, poseen este derecho en la misma medida: *“Possession of moral rights does not come in degrees”* (Ibíd., 268). El tercer aspecto de los derechos morales es que no son el resultado de la actividad creativa de ningún individuo (el rey, por ejemplo) o grupo de individuos (la asamblea legislativa, por ejemplo). Esto significa que el origen de los derechos morales y los derechos legales es diferente.

Ser titular de derechos morales consiste en tener una especie de protección que prohíbe principalmente dos cosas

Primero, los demás no son moralmente libres de hacerme daño; afirmar esto significa que los demás no son libres de matarnos o de violar nuestra integridad física a su antojo. Segundo, los demás no son moralmente libres de interferir en nuestras libres elecciones; afirmar esto significa establecer que los demás no son libres de limitar nuestra libertad a su antojo (Regan 2004, 50).

En ambos casos, los derechos morales tienen la función de proteger los bienes más importantes: la vida, la integridad física y la libertad; limitando a su vez la libertad de los demás.

Si puede hablarse con propiedad de derechos en el caso de los derechos morales o si estos son equivalentes a los derechos naturales postulados por las teorías iusnaturalistas es un tema controvertido que no voy a abordar aquí²⁶⁴. Me conformo con

sobre el contenido básico que deberían tener las leyes y los derechos positivos, por lo que hacen referencia principalmente a fundamentos constitucionales. Una forma estándar de criticar una regla legal consiste en afirmar que dicha regla viola los derechos morales de las personas y, por tanto, es injusta. Esto no sucede con otras características moralmente valiosas como, por ejemplo, la benevolencia. Aunque puede ser aceptable criticar una norma legal porque dicha norma no promueve la benevolencia, esta crítica no tiene la misma fuerza que la centrada en los derechos morales. Mientras que, en una democracia liberal, no esperamos que los sistemas legales promuevan la generosidad o la benevolencia, sí esperamos que promuevan los derechos morales. Así pues, analizando la idea de “derechos morales” podemos aprender cuestiones básicas sobre las demandas de la justicia, es decir, la idea nos sirve para discutir qué características debe cumplir un sistema legal para ser justo.

²⁶⁴ En algunos textos puede interpretarse que Regan considera que los derechos morales pueden denominarse también, y son equivalentes a, los derechos naturales (Regan 1979, 117), mientras que en otros considera los derechos morales simplemente como reivindicaciones morales válidas (Regan 1983, 271-3). Por citar algunos ejemplos de filósofos españoles que han abordado la cuestión de los derechos de

señalar que, en la teoría de Regan (1983, 271-3), los derechos morales se entienden como reivindicaciones morales válidas. Los derechos morales, entendidos como reivindicaciones morales válidas, tienen dos características importantes. Primero: generan deberes correlativos al resto de agentes morales. Si yo tengo derecho a la libertad, por ejemplo, entonces, el resto de los individuos y la sociedad en su conjunto tienen el deber de proteger mi derecho. Segundo: queda en el aire la cuestión fundamental de cómo pueden ser justificados los derechos morales. Algunos autores afirman que son autoevidentes, o que emanan de la naturaleza misma o, en su defecto, de Dios; otros que pueden ser descubiertos y justificados por la luz de la razón, etc. Regan (Ibíd., 270-1), siguiendo a Mill²⁶⁵, rechaza las justificaciones de derechos de este signo. Desde su punto de vista, los derechos pueden justificarse si es posible ofrecer buenos argumentos a favor de las reivindicaciones morales que representan o si pueden derivarse de principios morales cuyo fundamento está asegurado por argumentos morales válidos e independientes: “*It is only when claims-to and claims-against are coupled with appeals to appropriate, valid moral principles that we have a valid claim (a moral right)*” (Ibíd., 273). Regan piensa que poseemos principios y argumentos morales válidos para establecer que tenemos obligaciones morales directas hacia los animales y, por tanto, que éstos poseen derechos morales.

Partiendo de la caracterización rawlsiana de los deberes naturales (Rawls 1971, 115-8)²⁶⁶, considerar los derechos como reivindicaciones morales válidas implica que los derechos morales fundamentales, como el derecho a recibir un trato justo, deben ser vistos como derechos naturales y no como derechos positivos adquiridos (Regan 1983, 276)²⁶⁷. Era esto lo que Regan quería decir cuando negaba que los derechos morales fueran el resultado de las actividades creativas de los humanos²⁶⁸.

los animales, Mosterín (1995, 32-40; 1998, 297-301) afirma tajantemente que, para hablar de derechos con propiedad, hay que hablar de derechos positivos, mientras que la postura de Riechmann parece más abierta a este respecto: “*Fundamentar un derecho que se debería tener equivale a intentar buscar buenas razones para justificarlo: razones que nos permitan convencer a nuestros conciudadanos de la necesidad de reconocer primero moralmente ese derecho, y positivarlo jurídicamente después*” (Riechmann 2003, 389) (aunque el argumento de Riechmann no implica necesariamente que acepte la existencia de derechos morales, su caracterización se acerca mucho a la idea de derechos morales que defiende Regan en algunos textos). Desde mi punto de vista, resulta algo extraño, aunque interesante, considerar los derechos simplemente como reivindicaciones morales válidas porque ello implica subordinar el derecho a la ética, lo cual conlleva sus propios problemas (para las relaciones entre ética y derecho, véase: Gracia 2006, 16-25). Para un artículo introductorio a la historia, naturaleza y críticas que ha sufrido la idea de “derechos naturales”, véase: Buckle 1991.

²⁶⁵ La cuestión de si el utilitarismo, tal y como Mill (1863, 100-33) lo presenta en el quinto capítulo de *El utilitarismo*, es compatible con los derechos individuales ha sido y es ampliamente discutida. De acuerdo con Regan, Mill pensaba que el principio de utilidad encontraba su fundamento en argumentos morales válidos e independientes y, por tanto, que de dicho principio podían derivarse ciertos derechos fundamentales, tesis que Regan no comparte. En cualquier caso, Regan (1983, 271) subraya que no hay nada en la caracterización de los derechos como reivindicaciones morales válidas que implique necesariamente que los derechos puedan derivarse solamente del principio de utilidad.

²⁶⁶ De acuerdo con Rawls, “[...] lo característico de los deberes naturales es que se nos aplican con independencia de nuestros actos voluntarios. Más aún, no guardan ninguna conexión necesaria con las instituciones o prácticas sociales; en general, su contenido no viene definido por las reglas de estos acuerdos” (Rawls 1971, 115). Rawls (Ídem.) considera deberes naturales los siguientes: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o cuando esté en peligro (siempre que el riesgo o la pérdida no sea excesivamente elevada para el agente), el deber de no dañar o perjudicar a otro y el deber de no causar sufrimiento innecesario.

²⁶⁷ El propio Rawls (1971, 116-7) reconoce que el deber de justicia es un deber natural básico: “*Este deber nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables. Nos constriñe también a promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando esto pueda hacerse*

3.2.3.1.2. La teoría de la justicia de Regan

La justicia, a diferencia de la caridad o la compasión, es algo cuyo cumplimiento por parte de los agentes morales podemos exigir como un deber obligatorio. La justicia consiste en el deber obligatorio de conceder a cada uno lo que se le debe (Regan 1983, 277; 2004, 52-3). Como los deberes de justicia son deberes naturales no adquiridos, no hay ningún impedimento lógico para defender que los deberes de justicia implican el derecho básico de todo individuo a recibir un trato justo (Regan 1983, 277-8). Los principios de igualdad y justicia exigen considerar, a la hora de tomar decisiones sobre los cursos de acción posibles, las semejanzas y diferencias moralmente relevantes: hay que tratar a los semejantes de forma semejante y a los diferentes de forma diferente. En esto consiste el principio formal de justicia.

Ya hemos visto los problemas de las teorías utilitaristas, críticas que Regan comparte en buena medida. Además de las teorías utilitaristas de la justicia, Regan (Ibíd., 233-5) rechaza las teorías perfeccionistas. De acuerdo con las teorías perfeccionistas de la justicia, lo que se les debe a los individuos con justicia depende del grado en el que esos individuos posean cierto grupo de virtudes o cualidades excelentes como, por ejemplo, el talento artístico y/o intelectual. A aquellos que poseyeran esas virtudes en abundancia se les debería, con justicia, más que a aquellos que las poseyeran limitadamente o no las poseyeran en absoluto. Las teorías perfeccionistas de la justicia merecen una crítica severa por parte de Regan porque sitúan las raíces de la justicia en fundamentos arbitrarios y, por tanto, moralmente irrelevantes: “*Whether individuals have the talent necessary to acquire the favored virtues (e.g., the ability to do higher mathematics) is beyond their control. What natural talents individuals have, to harken back to a helpful phrase of Rawls’s, is the result of ‘the natural lottery’*” (Ibíd., 234)²⁶⁹. Ninguna teoría de la justicia puede ser adecuada si se construye sobre fundamentos arbitrarios. Así pues, no es de extrañar que las teorías perfeccionistas de la justicia permitan privilegiar los intereses elevados de unos pocos sobre los intereses vitales de muchos, llegando a permitir incluso que los primeros esclavicen a los segundos en nombre de la justicia.

Una vez rechazadas las teorías utilitaristas y perfeccionistas de la justicia, Regan (1979, 132-4; 1980^b, 92-4; 1983, 235; 1985, 21) propone como alternativa la teoría del valor inherente de los individuos como fundamento de una teoría de la justicia adecuada. La igualdad implica considerar a algunos individuos como poseedores de igual valor inherente. ¿Debemos incluir a los animales dentro del conjunto de individuos que poseen valor inherente? Es obvio que, en la vida cotidiana, los animales poseen valor instrumental: mediante las pieles de los animales muchos humanos mantienen calientes sus cuerpos, gracias a la carne de los animales se alimentan muchos

sin demasiado costo para nosotros. Así, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justa que es razonable esperar según las circunstancias, todos tienen el deber natural de cumplir con su parte conforme al esquema existente” (Ibíd., 116).

²⁶⁸ Rowlands (2009, 58) sostiene que es razonable interpretar la teoría de los derechos de los animales de Regan como una teoría de los derechos naturales por tres razones: (1) Regan defiende que muchos animales poseen derechos morales en virtud de su naturaleza, en virtud de que son “sujetos de una vida”; (2) Sus argumentos apelan fundamentalmente al concepto de “valor inherente”, entendido como una propiedad moral que ciertos seres poseen independientemente de que alguien los valore o no; y (3) Regan entiende que los derechos son previos y lógicamente independientes de cualquier tipo de acuerdo contractual, ya que emanan de la naturaleza de los individuos y no de los acuerdos que puedan establecer esos individuos.

²⁶⁹ Sobre la idea de “lotería natural” rawlsiana y su relación con la justicia, véase: Rawls 1971, 78-80.

humanos, etc. El valor instrumental de los animales está fuera de duda y, por tanto, que los animales posean valor instrumental es uno de los puntos menos controvertidos con los que nos encontramos en el campo de la ética animal. Muy diferentes son las cosas en lo que respecta a la tesis según la cual los animales poseen valor inherente. Antes de examinar si es razonable o no sostener que los animales poseen valor inherente, es imprescindible estudiar las principales características del supuesto valor inherente.

Una primera característica importante es que el valor inherente de los individuos no es reducible al valor intrínseco que puedan tener las experiencias de esos individuos (Regan 1983, 235-6). En oposición directa al utilitarismo, esto significa que no podemos determinar el valor de los individuos mediante la suma total de sus experiencias valiosas. Según Regan, una vida llena de experiencias negativas tiene el mismo valor inherente que una vida llena de experiencias positivas, aunque, ciertamente, esto no implica que la última no sea más deseable que la primera: *“To view moral agents as having inherent value is thus to view them as something different from, and something more than, mere receptacles of what has intrinsic value”* (Ibíd., 236). Aquí se plantea ya un problema a la teoría del valor inherente: ¿cómo puede justificarse que una vida placentera es más deseable que una dolorosa sin sostener a su vez que la primera tiene un valor mayor?

Una segunda característica importante del valor inherente es que no varía entre los agentes y los pacientes morales porque el valor inherente no admite ningún tipo de gradación (Ibíd., 236-7, 239-41)²⁷⁰. Con esto Regan pretende cerrar el camino a toda teoría perfeccionista de la justicia. Si los agentes morales poseyeran valor inherente en distintos grados, entonces, sería necesario establecer un criterio que permitiera determinar la cantidad de valor inherente que poseería cada agente moral. Aceptar esto sería pavimentar el camino a una teoría perfeccionista de la justicia: aquellos que poseyeran menos valor inherente podrían con justicia ser tratados como sirvientes a las órdenes de aquellos que poseyeran un valor inherente superior. Como esto es precisamente lo que se desea evitar, hay que concluir que todos los individuos tienen el mismo valor.

Aparte de las dos características mencionadas, el valor inherente tiene tres características adicionales importantes (Ibíd., 237): (1) El valor inherente no se gana o se pierde a raíz de ninguna acción, es decir, no tiene más valor inherente el que se esfuerza por ser justo que el que se comporta injustamente; (2) El valor inherente no mengua dependiendo del grado en el que el individuo que lo posea sea útil para la consecución de los intereses de otros; y (3) Los individuos poseen valor inherente independientemente de si son o no objeto de interés o admiración por parte de los demás o, dicho de otro modo, las valoraciones que el resto de individuos hacen del sujeto con valor inherente no le restan ni le suman valor alguno a dicho sujeto.

Una vez definidas las principales características del valor inherente, el principio formal de justicia propuesto por Regan es el siguiente: la justicia consiste en tratar a cada individuo con valor inherente tal y como merece.

²⁷⁰ En un texto previo, Regan (1979, 136-8, 140) dejaba abierta la puerta a que el valor inherente sí admitiera gradaciones. Por ejemplo, sugería que aquellos individuos con valor inherente capaces de guiar su vida en modos mejores o peores para ellos podrían poseer mayor valor inherente que aquellos individuos con valor inherente que, simplemente, tienen una vida que puede ser mejor o peor para ellos pero no pueden guiarla (sugería, en definitiva, que los individuos con valor inherente podrían poseer distinto valor en función de su nivel de agencia voluntaria o autonomía).

Como el valor inherente es un tipo de valor que no es equiparable ni reducible a ningún tipo de valor instrumental o de experiencia valiosa, este tipo de valor es incommensurable. Esto quiere decir que de ninguna manera se puede ignorar o agregar este valor a la hora de determinar qué trato es justo o injusto. El valor inherente no es susceptible de suma, lo cual elimina la posibilidad de obtener una cantidad agregada total de ese valor para el conjunto de los afectados mediante la suma de los valores inherentes individuales. El valor inherente de un individuo no puede reemplazarse por el valor inherente de otro, el valor de cada uno es incommensurable. Esto representa una gran ventaja respecto a las teorías utilitaristas porque sirve para fundar las bases del respeto a los derechos individuales. Postulado el valor inherente, ningún daño hecho a un individuo con valor inherente puede justificarse apelando a las posibles consecuencias excelentes que ese daño acarrearía a la mayoría de los afectados: “[...] *el respeto de los derechos de la persona es lo más importante que hay que considerar, en el ‘juego de la moralidad’*. En otros términos, pensamos que los beneficios que puedan manar a los demás de la violación de los derechos de alguien, nunca justifican dicha violación” (Regan 2004, 52).

La teoría de los derechos de los animales de Regan es una teoría igualitarista. En la teoría de la justicia de Regan todos los animales son iguales, no porque todos merezcan una consideración igual si sus intereses son similares, como en las teorías de Singer y DeGrazia, sino porque todos poseen en la misma medida valor inherente: “*All animals ‘are’ equal, when the notions of ‘animal’ and ‘equality’ are properly understood, ‘animal’ referring to all (terrestrial, at least) moral agents and patients, and ‘equality’ referring to their equal possession of inherent value*” (Regan 1983, 240). El concepto de valor inherente es categórico; uno posee este tipo de valor o no lo posee, no hay término medio. Todos los que poseen valor inherente lo poseen en la misma medida²⁷¹.

Llegados a este punto, es imprescindible preocuparse por el tipo de características que un ser debe tener para ser portador de valor inherente. Una vez establecido el valor inherente como el fundamento del principio formal de justicia, es el momento de preguntarse por los principios materiales de la misma. El carácter formal del principio postulado hasta ahora (todos los seres con valor inherente deben ser tratados como merecen), hace imprescindible contar con criterios normativos de justicia que establezcan cuándo dos o más seres pertenecen a la categoría de seres con valor inherente y qué trato es el adecuado para cada tipo de ser.

Algunos criterios materiales de justicia a la hora de fundar los derechos son inaceptables. Regan (2004, 55-61) presenta, por ejemplo, siete respuestas insatisfactorias a la cuestión sobre el fundamento de los derechos humanos:

1. *Los humanos somos titulares de derechos porque los humanos somos humanos.* Este criterio es inadecuado porque la pertenencia a la especie es moralmente irrelevante. Todo lo que se dice es que una cosa determinada es idéntica a sí misma, sin ofrecer ningún argumento que explique por qué los humanos tenemos derechos y, por ejemplo, las piedras no.
2. *Los humanos somos titulares de derechos porque los humanos somos personas.* En este caso, todo depende de lo que se entienda por “persona”. Por persona se suele entender a aquellos individuos que son racionales y moralmente

²⁷¹ En este, como en otros puntos a la hora de caracterizar la naturaleza del valor inherente, Regan está siguiendo a Moore; véase: Moore 1922, 32-4.

responsables de sus actos (agentes morales). El problema de este criterio es que es incapaz de superar el argumento de la superposición de especies, lo cual plantea el problema de los derechos de aquellos seres humanos que no son personas.

3. *Los humanos somos titulares de derechos porque somos autoconscientes.* Este criterio tampoco supera las objeciones planteadas por el argumento de la superposición de especies.
4. *Los humanos somos titulares de derechos porque poseemos lenguaje.* Este juicio tampoco sirve para salvar el argumento de la superposición de especies. Además, como no sucedía con los criterios 2 y 3, es difícil vincular la relevancia de poseer lenguaje con derechos básicos como el derecho a la vida, a la libertad o la integridad física.
5. *Los humanos somos titulares de derechos porque pertenecemos a una comunidad moral.* Todos los humanos pertenecemos a una comunidad moral y, por tanto, al desvincular la posesión de derechos de las capacidades de los individuos, este criterio es capaz de superar el argumento de la superposición de especies. Sin embargo, sería interesante analizar qué es lo que se entiende por “comunidad moral”. Si por ello se entendiera una comunidad en la cual los derechos morales son reivindicados y entendidos, cabría objetar que del hecho de que una idea sea reivindicada y comprendida no se deriva necesariamente que dicha idea sea verdadera. Por otra parte, mediante las críticas a las teorías de los deberes indirectos probamos que los animales también forman parte de la comunidad moral y que tenemos deberes morales directos hacia ellos, por lo que es cuestionable que solamente los humanos pertenezcamos a una comunidad moral.
6. *Los humanos somos titulares de derechos porque poseemos un alma inmortal.* Poseer un alma inmortal puede ser relevante para decidir si continuaremos viviendo después de morir o no, sin embargo, es completamente irrelevante para responder la cuestión sobre si es correcto o no asesinar a individuos, dañarlos físicamente o encerrarlos en una jaula mientras viven en este mundo. Lo que vaya a suceder después de que hayamos muerto no sirve para explicar y justificar por qué somos o debemos ser titulares de derechos en esta vida. Además, este criterio apela a propiedades metafísicas imposibles de comprobar empíricamente y sobre cuya existencia no hay consenso alguno.
7. *Los humanos somos titulares de derechos porque Dios así lo quiso.* Obviamente, un argumento de este tipo carece de fuerza ante los agnósticos y los ateos. Por otra parte, es bastante cuestionable que los principales textos religiosos defiendan la existencia de derechos individuales, aunque sólo sea porque el lenguaje de los derechos surgió cientos de años después de la redacción de esos textos. Finalmente, incluso si aceptáramos la existencia de Dios y concediéramos también que decidió otorgarnos derechos (lo que no es poco conceder), desconoceríamos todavía por qué somos titulares de derechos y qué características debe poseer un ser para ser titular de derechos. De este modo, muchas cuestiones importantes sobre el fundamento y la naturaleza de los derechos quedarían sin respuesta.

Todos estos criterios son inaceptables. Entonces, ¿qué criterio es válido para merecer ser titulares de derechos? El criterio que deben cumplir los seres para ser titulares de derechos es que sean “sujetos de una vida” (Regan 1979, 135-6; 1980^b, 90-4; 1983, 243-8; 1985, 22; 2004, 61-3). Ser sujeto de una vida es ser un individuo cuya vida se caracteriza por poseer algunas capacidades específicas: tener creencias y deseos, tener

percepciones, memoria y sentido del futuro (incluyendo su propio futuro), tener una vida emocional junto con la capacidad para sentir placer y dolor, tener intereses y preferencias relativas al bienestar individual, ser capaz de actuar con el objetivo de satisfacer deseos y metas, poseer una identidad psicofísica en el tiempo, etc. Todos aquellos que satisfagan el criterio de ser sujetos de una vida tienen por sí mismos un tipo de valor distintivo: valor inherente. Los individuos con valor inherente, por el simple hecho de poseerlo, jamás deben ser tratados como simples medios para la consecución de los fines de otros ni como simples recipientes de experiencias valiosas²⁷². De acuerdo con Regan, muchos animales satisfacen las condiciones necesarias para ser sujetos de una vida²⁷³. El criterio de ser sujetos de una vida es un criterio válido para fundar los derechos porque tiene éxito allí donde el resto de criterios fallan: es capaz de fundar una teoría de la justicia igualitarista para humanos y animales y, adicionalmente, es capaz de superar las objeciones del argumento de la superposición de especies²⁷⁴. El conjunto de características que definen el concepto “sujeto de una

²⁷² “*Todos estamos en el mundo, somos conscientes del mundo, y somos conscientes de lo que nos sucede. No sólo: lo que nos sucede –tanto si concierne a nuestro cuerpo, libertad o a nuestra misma vida– nos interesa, puesto que, como sabemos, todo ello condiciona la calidad y duración de nuestras vidas, independientemente de que alguien tenga interés en ello o no. Sean cuales fueren nuestras diferencias, estas son nuestras similitudes fundamentales [...] Estas similitudes son tan importantes como para exigir una expresión específica. Personalmente, sugeriría utilizar la expresión “sujetos-de-una-vida”, para referirnos a estas semejanzas*” (Regan 2004, 61-2).

²⁷³ Con intención de que sus argumentos resulten más fácilmente aceptables y empíricamente menos controvertidos, Regan restringe los derechos de los animales a los mamíferos de un año o más. De este modo, más que una teoría completa de los derechos de los animales, Regan elabora una teoría de los derechos de los mamíferos de un año o más. Por supuesto, Regan no niega que las aves, los reptiles, los peces, etc. no cumplan con las condiciones necesarias para ser sujetos de una vida, ya que reconoce que es perfectamente posible que sí las cumplan, sin embargo, se muestra prudente (excesivamente prudente para muchos) sobre las pruebas empíricas que sustentarían dicha tesis. Véase al respecto: Regan 1983, 28-30, 246-7.

²⁷⁴ Regan (1983, 247-8) enfatiza que al proponer el criterio de ser sujeto de una vida como fundamento para los derechos su argumentación no cae en la falacia naturalista. A su modo de ver, considerar que ciertos individuos poseen igual valor inherente es un postulado, es decir, una asunción teórica razonable: “*To postulate that moral agents have equal inherent value provides a theoretical basis for avoiding the wildly inegalitarian implications of perfectionist theories, on the one hand, and, on the other, the counterintuitive implications of all forms of act utilitarianism (e.g., that secret killings that optimize the aggregate consequences for all affected by the outcome are justified). The role of the subject-of-a-life criterion must be viewed, if it is to be viewed fairly, against this larger background*” (Ibíd., 247). Interpretado de esta forma, el argumento del valor inherente no es una versión de la falacia naturalista sino que es una inferencia a la mejor explicación (Rowlands 2009, 63-6). Las inferencias a la mejor explicación son argumentos inductivos que se utilizan cuando no tenemos evidencias suficientes para probar que algo es verdadero o cuando tenemos explicaciones diferentes sobre un conjunto de fenómenos. En estos casos, debemos evaluar las distintas teorías disponibles y optar por aquella que, en general, presente mayores evidencias en su favor. La forma general de las inferencias a la mejor explicación es la siguiente:

1. *Primera premisa:* Tenemos un conjunto de evidencias E.
2. *Segunda premisa:* X, Y, Z... son todas teorías compatibles con E.
3. *Tercera premisa:* X proporciona la mejor explicación de E.
4. *Conclusión:* Muy probablemente, X es verdadera.

Obviamente, para decidir qué teoría proporciona la mejor explicación es necesario apelar a consideraciones teóricas generales como el poder predictivo de una teoría, su coherencia, simplicidad, productividad, etc. Sobre las inferencias a la mejor explicación, véase: Lau 2011, 91, 117. ¿Qué conjunto de fenómenos o evidencias trata de explicar Regan mediante el concepto de valor inherente? Los juicios reflexivos sobre cuestiones morales. Regan piensa que uno de nuestros principales juicios reflexivos sostiene que debemos tratar a la gente de forma justa y, adicionalmente, sostiene que tanto las teorías de la justicia perfeccionistas como las utilitaristas no son compatibles con nuestros juicios reflexivos sobre en qué consiste tratar a la gente de forma justa. Así pues, Regan piensa que, si queremos dar cuenta de

vida” nos convierte en iguales de una manera en la que la igualdad queda fundada por un criterio moralmente relevante.

El criterio de ser “sujeto de una vida” puede interpretarse de dos modos diferentes: una versión fuerte y una débil (Rowlands 2009, 60-1). De acuerdo con la interpretación fuerte, un individuo debe satisfacer todas las condiciones que Regan presenta como constitutivas del concepto para poder ser considerado sujeto de una vida. Dicho de otro modo, todas las capacidades que Regan presenta como integrantes del concepto “sujeto de una vida” son necesarias para considerar a un animal como tal. Sin embargo, de acuerdo con la interpretación débil, no es necesario que un individuo posea la totalidad de las condiciones constitutivas del concepto para que pueda ser considerado sujeto de una vida, resulta suficiente con que el individuo en cuestión satisfaga la mayoría de ellas. Además, las condiciones que deberían satisfacerse podrían variar de caso en caso. El hecho de que Regan no especifique si aboga por la interpretación fuerte o la débil resulta problemático. Rowlands (Ibíd., 61) piensa que, teniendo en cuenta otros comentarios que Regan realiza a lo largo del texto, tenemos buenas razones para pensar que Regan favorece la interpretación fuerte, lo cual, desde su punto de vista, resulta inconveniente porque causa problemas a la teoría de Regan que son irrelevantes en lo que a la cuestión de la consideración moral de los animales y/o sus derechos se refiere.

Regan (1983, 245-7), en cualquier caso, enfatiza que el criterio de ser sujeto de una vida es un criterio suficiente pero no necesario para poseer valor inherente, con lo cual deja la puerta abierta a una ética del medio ambiente basada conceptualmente en el valor inherente de la naturaleza en su conjunto²⁷⁵. Además, con ello deja la puerta abierta a que los animales que no satisfagan todos los requisitos propuestos para ser considerados sujetos de una vida sean, no obstante, poseedores también de valor inherente: “[...] *it remains possible that animals that are conscious but not capable of acting intentionally, or, say, permanently comatose human beings might nonetheless be viewed as having inherent value*” (Ibíd., 246).

El criterio de ser sujeto de una vida se complementa con el principio de respeto de los individuos (Ibíd., 248-50). Si, como afirma Regan, los individuos poseen el mismo valor inherente y, al ser este valor inconmensurable, el valor de uno nunca puede sustituir al de otro, entonces, cualquier principio que establezca el trato justo que se les debe a los individuos con valor inherente debe tener en cuenta esta equivalencia. El “principio de respeto” de los individuos reza así: debemos tratar a todos los individuos que poseen valor inherente de forma en que se respete su valor inherente (Ibíd., 248). El respeto es el tema principal de la justicia porque tratarse recíprocamente con respeto implica tratarse de una manera que respeta los derechos. De este modo, “[n]uestro derecho fundamental, el derecho que unifica a todos los otros, es entonces nuestro derecho a ser tratados con respeto” (Regan 2004, 54). En esta formulación general, el

nuestros juicios reflexivos sobre la justicia, debemos postular la existencia de cierta clase de individuos (sujetos de una vida) poseedores de un tipo de valor determinado (valor inherente).

²⁷⁵ De acuerdo con Regan, una ética del medio ambiente genuina no debe basarse ni en la gestión sostenible de los recursos medioambientales ni, como la ética animal, en la familiaridad o el parecido de las capacidades de ciertos seres (como, por ejemplo, la consciencia y la capacidad de sentir placer y/o dolor). Una ética del medio ambiente genuina debe fundarse en el concepto de valor inherente, reconociendo que seres u objetos naturales que no son conscientes ni, por tanto, sujetos de una vida, pueden, a pesar de todo, poseer valor inherente. Para las ideas de Regan sobre la posibilidad de elaborar una ética del medio ambiente correcta y su relación con la teoría de los derechos de los animales, véanse: Regan 1976; 1979, 133; 1981; 1983, 359-63; 2007.

principio de respeto carece de la precisión necesaria que requieren los principios materiales de justicia, dado que no precisa las condiciones del trato respetuoso.

Regan (1983, 248-9) comienza a formular las condiciones del trato respetuoso de forma negativa. No tratamos con el respeto que merecen a los individuos que poseen valor inherente si: (1) Los tratamos como si fueran simples receptáculos de experiencias valiosas; o (2) Los tratamos como si su valor dependiera de la utilidad relativa que esos individuos tendrían para los intereses de otros; además (3) Dañar a esos individuos simplemente con el objetivo de producir las mejores consecuencias para el conjunto de los implicados es tratarlos injustamente porque no se respeta su valor inherente. Por lo tanto, los individuos con valor inherente jamás deben ser tratados solamente como medios para obtención de los fines de otros. Sin embargo, el principio de respeto de los individuos que poseen valor inherente no se reduce a deberes negativos como los de evitar el daño o el trato irrespetuoso. La justicia requiere también de ciertos deberes positivos hacia estos individuos como, por ejemplo, el deber de asistir a cualquier individuo que posea valor inherente y sea víctima de injusticias: “*All individuals who have inherent value are to be given their due, and sometimes what they are due is our assistance*” (Ibíd., 249). El trato respetuoso consiste también en la asistencia a las víctimas de las injusticias (Regan 1983, 249-50; 2004, 53). Los argumentos de Regan (1983, 258-62) para justificar el principio de respeto son los mismos que emplea para fundar el valor inherente: toda teoría moral que no incorpore el principio de respeto será incapaz de sistematizar, justificar y ser coherente con nuestros juicios reflexivos acerca de la justicia²⁷⁶.

Un principio adicional de la teoría de la justicia de Regan es el “principio del daño”. A diferencia del principio de respeto, el principio del daño no es un candidato a principio moral fundamental porque, de hecho, puede derivarse fácilmente del propio principio de respeto (Ibíd., 262-3). El principio del daño se formula del siguiente modo: al menos en principio, tenemos la obligación directa de no dañar a los individuos que son sujetos de una vida y poseen valor inherente. ¿Cómo se deriva el principio del daño del principio de respeto? Dadas las características que poseen (tener creencias y deseos, percepciones, memoria y sentido del futuro (incluyendo su propio futuro), tener una vida emocional junto con la capacidad para sentir placer y dolor, etc.), los individuos que son sujetos de una vida son individuos con un bienestar experimental/subjetivo independiente del interés que dichos individuos tengan para otros; es decir, la vida puede irles mejor o peor, pueden experimentar mejores o peores sensaciones dependiendo de lo que los demás les hagan o les dejen de hacer. Así pues, los conceptos de “beneficio” y “daño” son aplicables a los individuos que son sujetos de una vida. Por tanto, sostiene Regan, tenemos en principio la obligación directa de no dañar a aquellos individuos con un bienestar experimental/subjetivo independiente. Obviamente, al sostener que tenemos esta obligación solamente en principio, Regan subraya que el deber de no dañar a los sujetos de una vida no es absoluto sino que, más bien, puede invalidarse en circunstancias concretas²⁷⁷.

²⁷⁶ Al no especificar si el principio de respeto es un principio moral fundamental o, al contrario, puede derivarse de otros principios más básicos, Regan deja abiertas las interpretaciones sobre el estatus lógico del principio de respeto (véanse al respecto: Regan 1983, 260; Rowlands 2009, 67).

²⁷⁷ “*To show that the harm principle is derivable from the respect principle is not to show that no matter what the circumstances, it is always wrong to harm another, either a moral agent or a moral patient*” (Regan 1983, 263).

Resumiendo, la teoría de la justicia de Regan se basa en postular tanto un principio formal de justicia, que dice que la justicia consiste en tratar a cada individuo con valor inherente tal y como merece, como un criterio material (el valor inherente) y dos principios normativos (el principio de respeto y el principio del daño).

3.2.3.1.3. Los derechos de los animales

Los individuos que son sujetos de una vida y, por tanto, poseen valor inherente, poseen derechos morales²⁷⁸. Por tanto, la posibilidad de que los animales posean derechos morales depende de si éstos satisfacen el criterio de ser sujetos de una vida (Regan 2004, 64). Si existieran animales que fueran conscientes del mundo y de lo que les ocurre, poseyeran creencias y deseos, sentido del futuro, capacidad de experimentar placer y/o dolor, etc., entonces, esos animales serían sujetos de una vida y, por eso mismo, titulares de derechos exactamente igual que los humanos. La tesis de Regan (1980^b, 94; 1983, 239-41, 243-5; 1985, 23-4; 2004, 64, 69), por supuesto, es que muchos animales son sujetos de una vida. Regan justifica esta tesis, principalmente, aludiendo al sentido común: “*No es más que una consideración de sentido común el reconocer que, detrás de su mirada, nuestros compañeros animales son criaturas psicológicamente complejas, que no son menos sujetos de una vida de lo que lo somos nosotros*” (Regan 2004, 65). No obstante, aparte de en el sentido común, Regan (Ibíd., 65-9) sustenta su tesis en las semejanzas corporales, de comportamiento, fisiológicas, en el origen evolutivo, etc., entre animales y humanos. De este modo, la teoría que funda los derechos de los animales funda también los derechos humanos; los movimientos a favor de los derechos de los animales y los movimientos a favor de los derechos humanos, lejos de ser antagónicos, son complementarios (Regan 1985, 24).

¿Qué otros animales, además de los humanos, son sujetos de una vida? Como mínimo, en el caso de los mamíferos, existen evidencias científicas, basadas en las semejanzas anteriormente citadas, que apoyan la tesis de que éstos son sujetos de una vida desde que cumplen el primer año de vida²⁷⁹. Por lo tanto, los mamíferos son animales con derechos. Generalmente, podemos afirmar que todos los animales vertebrados son susceptibles de ser sujetos de una vida y de poseer derechos, sin embargo, Regan (2004, 70-2) se muestra dispuesto a limitar sus conclusiones a los casos menos controvertidos como los mamíferos y las aves. Las principales implicaciones prácticas de que los mamíferos y las aves sean titulares de derechos y merezcan un trato respetuoso son tres (Regan 1985, 13, 24-5): (1) La abolición total del uso de animales en investigaciones científicas²⁸⁰; (2) La supresión total de la agricultura animal comercial y la ganadería industrial²⁸¹; y (3) La eliminación de la caza deportiva y comercial²⁸².

²⁷⁸ “[I]t is individuals who have inherent value who have moral rights, and it is ‘because’ they have value of this kind that they have a moral right not to be treated in ways that deny their having this kind of value. Rather than rights being connected with ‘the value of consequences’ that affect individuals for good or ill, rather than rights being justified by the utility of recognizing them, rights are based on ‘the value of individuals’” (Regan 1980^b, 93).

²⁷⁹ Véase, por ejemplo: Regan 1983, 416-7, nota 30.

²⁸⁰ Para las ideas de Regan sobre la falta de legitimidad para utilizar animales en investigaciones científicas, véanse: Regan 1982^a; 1983, 363-94; 2004, 168-87.

²⁸¹ Para las ideas de Regan sobre la obligación moral de abolir la agricultura animal y la ganadería industrial, véanse: Regan 1975; 1980^a; 1983, 330-53; 2004, 95-115.

²⁸² Para las ideas de Regan sobre la obligatoriedad moral de eliminar la caza deportiva y comercial, véanse: Regan 1982^b; 1983, 353-9; 2004, 150-9. De acuerdo con Regan (1985, 13-4) lo que está

¿Cómo justifica Regan que los individuos con valor inherente posean derechos morales? Mediante el análisis del concepto de “derechos”. Regan (1983, 271-3) considera los derechos morales reivindicaciones morales válidas. Los derechos morales tienen al menos dos aspectos diferenciables; pueden ser: (1) Derechos-a; o (2) Derechos-contra. Un derecho-a es la reivindicación de alguna clase de producto, libertad o forma de trato validada por la apelación a un principio o conjunto de principios morales correctos. Un derecho-contra es una reivindicación válida realizada frente a individuos particulares identificables que tienen la obligación de cumplir con el deber que el titular del derecho les impone. Una vez más, que los individuos particulares tengan la obligación de cumplir con el deber que el titular del derecho les impone depende de si la reivindicación se funda en principios morales correctos. Cuando tanto los derechos-a como los derechos-contra son validados mediante la apelación a principios morales correctos, podemos hablar de una reivindicación moralmente válida que da lugar a un derecho moral. Por supuesto, Regan piensa que el principio de respeto y el principio del daño son principios morales correctos susceptibles de fundar los derechos morales de los individuos que son sujetos de una vida y poseen valor inherente. De este modo, el principio de respeto da lugar al derecho (no absoluto) a recibir un trato respetuoso (Ibíd., 276-9). Finalmente, es importante señalar que el análisis de los derechos como reivindicaciones morales válidas implica que un individuo solamente puede tener derechos morales si los agentes morales se los reconocen, dado que solamente tiene sentido realizar reivindicaciones morales válidas frente a aquellos seres capaces de comprender, evaluar y garantizar dichas reivindicaciones²⁸³.

En base al análisis del concepto de “derechos” presentado, Regan (Ibíd., 279-80) sostiene que los pacientes morales, incluidos los animales, son sujetos con derechos. Sin embargo, el principio de respeto que establece el derecho de los animales a recibir un trato respetuoso no es absoluto. Los seres poseedores de valor inherente, sean animales o humanos, en base al principio de respeto, no deben ser dañados; no obstante, en determinadas circunstancias, el derecho a no ser dañado puede anularse. ¿No es esto contradictorio con la afirmación que sostenía que el valor inherente no se gana ni se pierde a raíz de ninguna acción? Este es un problema importante que Regan trata de solucionar respondiendo que el derecho a no ser dañado es un derecho *prima facie*

To say this right is a prima facie right is to say that (1) consideration of this right is always a morally relevant consideration, and (2) anyone who would harm another, or allow others to do so, must be able to justify doing so by (a) appealing to other valid moral principles and by (b) showing that these principles morally outweigh the right not to be harmed in a given case (Ibíd., 287).

moralmente mal en el modo en que tratamos a los animales no son detalles como el dolor, el sufrimiento o la privación, los cuales varían de caso en caso, sino el sistema en su conjunto. El dolor, el sufrimiento o la privación son componentes y consecuencias de lo que está mal pero no constituyen el mal fundamental. El mal fundamental es el sistema que nos permite considerar a los animales como simples recursos a nuestra disposición. Una vez que aceptamos que los animales son recursos de los que podemos disponer como nos plazca, el resto de daños vienen derivados en cadena. Así pues, podría sostenerse que la principal implicación práctica de considerar a los animales seres con derechos es dejar de verlos como simples recursos a nuestra disposición.

²⁸³ “I cannot have a valid claim (i.e., a right) if I do not have a valid claim-against someone, and I cannot have a valid claim-against someone if that individual does not have a duty to me to do or forbear doing the act I claim is owed me [...] To make a claim is to assert that treatment is due. Whether the treatment claimed as due ‘is’ due depends in part on whether it is within the powers and capacities of those against whom the claim is made to do or forbear doing what is claimed as due [...] To make claims to something against someone cannot be valid if they cannot be satisfied” (Regan 1983, 272).

¿En qué circunstancias resulta legítimo anular el derecho a no ser dañado de los sujetos de una vida? Para que las circunstancias excepcionales sean compatibles con las bases de su teoría, Regan debe mostrar que los principios aplicables en dichas circunstancias pueden derivarse o bien del principio de respeto, o bien del principio del daño. De lo contrario, estas excepciones servirían como ejemplos en contra de la teoría de los derechos de Regan. Regan (Ibíd., 301-12) presenta dos principios que legitiman la anulación del derecho a no ser dañado y trata de mostrar que ambos pueden derivarse del principio de respeto.

El primer principio que presenta (Ibíd., 305-7) es el “principio de minimización”²⁸⁴

Special considerations aside, when we must choose between overriding the rights of many who are innocent or the rights of few who are innocent, and when each affected individuals will be harmed in a prima facie comparable way, then we ought to choose to override the rights of the few in preference to overriding the rights of the many (Ibíd., 305).

Tal y como Regan formula el principio, éste tiene dos características importantes. Primero, solamente es aplicable en aquellos casos en los que los daños que sufren los individuos son similares. Segundo, solamente es aplicable en aquellas situaciones en las que no sean relevantes consideraciones especiales²⁸⁵. Con este principio Regan defiende que, en los casos en que los daños que sufren los individuos son similares, el número es moralmente relevante a la hora de tomar decisiones. En los casos en los que cualquier opción que tomáramos implicara dañar de forma parecida a individuos inocentes, el número sería un factor a tener muy en cuenta y estaríamos obligados a minimizar el número de individuos negativamente afectados.

De acuerdo con Regan, el principio de minimización es derivable del principio de respeto. El principio de respeto establece que todos los individuos con valor inherente tienen *prima facie* el derecho a no ser dañados y todos los que tienen este derecho lo poseen igualmente. Como todos los individuos con valor inherente poseen este derecho igualmente, cuando el daño que los individuos fuesen a sufrir fuera similar, los derechos de un individuo jamás podrían contar más que los derechos de otro individuo. Así pues, cuando se dieran conflictos de derechos y los agentes morales se vieran obligados a elegir entre violar los derechos de unos pocos o los derechos de muchos, deberían elegir violar los derechos de unos pocos con el fin de minimizar los daños. Elegir violar los derechos de muchos a favor de los derechos de unos pocos implicaría conceder un valor especial mayor a los derechos de unos pocos individuos, lo cual minaría las bases igualitaristas de la teoría de la justicia de Regan que el principio de respeto garantiza.

Como complemento al principio de minimización, Regan (Ibíd., 307-12) propone otro principio distinto pero consistente con el primero, el “principio de estar peor” (*The Worse-off Principle*)

Special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them

²⁸⁴ El principio en inglés se denomina “the minimize principle”, cuyo origen es la conjunción de “minimize” (minimizar) y “override” (ignorar, invalidar) (“minimize overriding principle” sería el nombre completo sin acortar). La idea básica del principio es que, en una situación en la que es probable que todas las partes sufran daños similares, el mejor curso de acción será aquél que minimice el número de individuos dañados.

²⁸⁵ Para el concepto y esclarecimiento de las consideraciones especiales, véase: Regan 1983, 322-4.

worse-off than any of the many would be if any other option were chosen, then we ought to override the rights of the many (Ibíd., 308).

Con este principio, Regan pretende asegurar que su teoría no posibilite que los derechos fundamentales de unos pocos sean invalidados apelando a los derechos de segundo o tercer orden de la mayoría. Los derechos básicos siempre deben prevalecer sobre los derechos que no son fundamentales, de ahí la insistencia de Regan en que los daños sufridos por todos los individuos inocentes afectados deban ser equiparables a la hora de aplicar el principio de minimización. En los casos en que los daños no son equiparables, el número no cuenta ni tiene ninguna relevancia a la hora de tomar decisiones morales. Si debemos con justicia mostrar respeto por los derechos iguales de dos individuos, los daños iguales deben contar igual y los daños desiguales deben contar de forma desigual, porque contar igual los daños desiguales no sería tratar con el mismo respeto a los distintos individuos.

Nuevamente, Regan piensa que el principio de estar peor es derivable del principio de respeto. Si dos individuos, I_1 e I_2 , poseen valor inherente, entonces, el principio de respeto implica que I_1 e I_2 tienen el mismo derecho a no ser dañados. Sin embargo, a pesar de que posean el mismo derecho a no ser dañados, esto no implica que cualquier clase de daño que estos individuos sufran sea igualmente dañino. Salvo casos excepcionales, la muerte de I_1 constituiría un daño mayor para él que una simple gripe para I_2 . Si esto es correcto, entonces, con el fin de mostrar el mismo respeto por ambos individuos, los daños iguales deben contar por igual y los daños desiguales deben contar de forma distinta. Así pues, como el daño de I_1 es mayor que el daño de I_2 , el principio de respeto implica que, en este caso, deberíamos anular el derecho a no ser dañado de I_2 y no el derecho a no ser dañado de I_1 . En esta clase de casos, el número es moralmente irrelevante. Si tuviésemos que comparar la muerte de I_1 con la gripe de I_2, I_3, \dots, I_n , la muerte de I_1 continuaría siendo un daño mayor para él que la gripe para el resto de individuos. Como no hay ningún individuo que sufra la suma agregada de daños sino que el daño total de las gripes se reparte entre muchos individuos, el daño de I_1 siempre será mayor que el daño sufrido por cualquiera del resto de individuos. El daño de I_1 debe compararse con el daño que sufriría cada uno de los otros individuos de forma individual, no con la suma agregada total del daño que implicarían los daños de I_2, I_3 , etc.

Los principios de minimización y estar peor pueden resumirse del siguiente modo (Rowlands 2009, 77): si no hay consideraciones especiales a tener en cuenta, cuando los daños de los individuos son comparables el número es un factor moralmente relevante; cuando los daños no son comparables, el número no cuenta²⁸⁶.

Estos procedimientos de decisión, propuestos para los casos en que el derecho a no ser dañado queda anulado, ofrecen una protección mayor, aunque no absoluta, a los individuos inocentes que a los agentes morales culpables (Regan 1983, 287-97). Sin embargo, a pesar del procedimiento propuesto o, más precisamente, a causa de él, hay

²⁸⁶ Rowlands (2009, 77) sostiene que los principios de minimización y estar peor deben distinguirse de un tercer principio que Regan no defiende: el principio de minimización del daño (*The Minimize Harm Principle*) (véase: Regan 1983, 312-5). El principio de minimización del daño rezaría así: actúa de forma que minimices la cantidad agregada total de daños sufridos por individuos inocentes. Aceptar este principio implicaría asumir que los individuos con valor inherente son simples receptáculos de propiedades valiosas, que era uno de los aspectos que Regan consideraba inaceptables del utilitarismo. Si se aceptara el principio, en el caso de la teoría de Regan, a diferencia de en el utilitarismo, los individuos no serían receptáculos de placeres o preferencias satisfechas sino, más bien, de daños y beneficios.

una contradicción en el planteamiento de Regan. Por muy refinado que sea el procedimiento, el objetivo es justificar por qué algunos individuos pierden su derecho a no ser dañados en unas circunstancias determinadas, lo que parece difícilmente compatible con su afirmación de que no se pierde el valor inherente en base a las acciones individuales. Esto parece incompatible con el principio de respeto que debe imperar en el trato a todos los seres poseedores de valor inherente. Regan se enfrenta a un dilema desagradable: o bien el valor inherente no se gana ni se pierde a causa de las acciones y, entonces, el derecho a no ser dañado es absoluto; o bien el valor inherente se gana y se pierde a causa de las acciones y, entonces, el derecho a no ser dañado no es absoluto pero, cuando menos, una de las características del valor inherente es incorrecta. Desde mi punto de vista, la mejor solución consiste en no considerar absoluto el derecho a no ser dañado, aunque ello requeriría modificar parte de la teoría de Regan²⁸⁷. Además, Regan (Ibíd., 293-7) afirma explícitamente que el sentido común nos dice que, en circunstancias excepcionales, es permisible dañar incluso a seres inocentes si con ello se evita un daño mayor, lo cual convierte en más problemática todavía su teoría porque dañar a inocentes parece incompatible con respetar su valor inherente.

3.2.3.1.4. Objeciones generales a los derechos de los animales

Regan (2004, 73-83) presenta y refuta once objeciones generales a la idea de que los animales son sujetos de derechos:

- (1) *¿Y las plantas?* Si los animales tienen derechos, ¿por qué no habrían de tenerlos también las plantas? Simplemente porque las plantas, al no tener creencias y deseos, ni tampoco percepciones, memoria y sentido del futuro (incluyendo su propio futuro), ni una vida emocional junto con la capacidad para sentir placer y dolor, etc. no son sujetos de una vida y, por tanto, no son sujetos con derechos. No hay ningún problema lógico o de coherencia en sostener que los animales tienen derechos y las plantas no.
- (2) *Los animales no son humanos.* De acuerdo con esta objeción, solamente los miembros de la especie *Homo sapiens* pueden ser titulares de derechos. Si el argumento de la superposición de especies es correcto, la pertenencia a la especie es una propiedad biológica moralmente irrelevante. Favorecer a unos individuos por el simple hecho de pertenecer a una especie determinada implica caer en el especismo.
- (3) *La idea de los derechos de los animales es absurda.* Según esta objeción, es absurdo pensar que los animales deben tener, por ejemplo, derecho de voto o de libertad de prensa, por lo que no tiene ningún sentido afirmar que los animales tienen derechos. Esta objeción, obviamente, es falaz. Simplemente asume que los animales no pueden tener ninguna clase de derechos porque no pueden tener todos y cada uno de los derechos que tenemos los humanos. Esta asunción necesita ser probada.
- (4) *Los animales no comprenden qué son los derechos.* Esta objeción plantea que solamente aquellos seres capaces de comprender y respetar los derechos pueden tenerlos. Que los animales no comprenden qué son los derechos es obvio. Sin

²⁸⁷ Creo que el mismo Regan prefiere esta opción, ya que en un texto posterior, comentando el derecho a la defensa propia de los inocentes, dice que: “*La situación cambia cuando los demás superan los límites de sus derechos, violando así los nuestros. Cuando esto sucede, estamos en nuestro pleno derecho si nos defendemos, aun si así provocaríamos graves daños a nuestro agresor*” (Regan 2004, 50; la misma idea se repite en: Regan 2007, 118). Sin embargo, que yo sepa, Regan no ha realizado en ningún lugar los cambios teóricos necesarios para defender este punto de vista.

embargo, no está claro que del hecho de que unos seres no comprendan qué son los derechos se derive necesariamente que esos seres no posean derechos. Exigir que debe comprenderse la naturaleza de algo antes de poder poseerlo puede ser exigir demasiado. Además, este criterio es vulnerable al argumento de la superposición de especies, ya que muchos humanos marginales tampoco son capaces de comprender qué son los derechos.

- (5) *Los animales no respetan nuestros derechos.* Si los animales no respetan nuestros derechos, no pueden reclamar legítimamente el derecho a ser respetados por nuestra parte, sostiene esta objeción. Sin embargo, habitualmente no exigimos al resto de humanos que respeten nuestros derechos si quieren que reconozcamos los suyos.
- (6) *¿Qué sería de nosotros?* Esta objeción sostiene que, por ejemplo, si estuviéramos obligados a respetar los derechos de los animales, no podríamos defendernos de ellos cuando nos atacaran o cuando su presencia implicara la difusión de enfermedades graves. Esta objeción es insostenible porque habitualmente se concede un amplio reconocimiento al derecho a la defensa propia (matizado por consideraciones adicionales como la proporcionalidad). Así pues, si alguien, humano o animal, amenaza con violar nuestros derechos, tenemos el derecho de defendernos adoptando medidas proporcionales a la amenaza.
- (7) *Los animales no respetan los derechos de los otros animales.* Si los animales, al atacarse unos a otros, no respetan sus propios derechos, ¿por qué deberíamos respetarlos nosotros? Porque nosotros somos agentes morales y ellos no. Además, en la mayoría de ocasiones, nosotros no tenemos la necesidad de conculcar los derechos de los animales para sobrevivir decentemente, mientras que, en ocasiones, los animales no pueden sobrevivir sin conculcar los derechos de otros animales. Finalmente, puestos a imitar el comportamiento animal, ¿por qué deberíamos fijarnos exclusivamente en aquellos casos en los que unos animales conculcan los derechos de otros? ¿No sería mejor fijarse, por ejemplo, en los casos en que unos animales ayudan a otros?
- (8) *Los animales no son conscientes.* De acuerdo con esta objeción, los animales no son seres conscientes y, por tanto, no pueden tener derechos. En primer lugar, no está claro que los animales no sean conscientes; de hecho, la mayoría de investigaciones científicas contemporáneas apuntan en la dirección opuesta. En cualquier caso, por mor del argumento, aceptemos que los animales no son conscientes. ¿Es la consciencia un criterio moralmente relevante a la hora de establecer quién merece derechos y quién no? ¿En qué lugar dejaría esta crítica a los humanos que no son conscientes? ¿Carecerían ellos también de derechos? Obviamente sí carecerían de derechos y, por tanto, este criterio implicaría que no todos los seres humanos merecemos igual consideración moral completa.
- (9) *Los animales no poseen un alma.* Como los animales no poseen un alma, dice esta objeción, no pueden tener derechos. Si las almas existen o no es una cuestión metafísica extremadamente controvertida que no se puede comprobar empíricamente pero, aunque existieran, no tendrían ningún tipo de relevancia para la cuestión de qué seres son titulares de derechos y cuáles no.
- (10) *Dios nos ha dado el dominio sobre las otras criaturas.* Según esta postura, los principales textos religiosos, especialmente la Biblia, defienden que Dios nos concedió el derecho de valernos de los animales para nuestros propósitos. Así pues, los animales no tienen derechos porque Dios nos concedió el dominio sobre ellos. En primer lugar, esta apelación divina es inútil en el caso de los

agnósticos y los ateos. Además, en segundo lugar, los textos religiosos pueden interpretarse de formas muy distintas. Por ejemplo, podría interpretarse que, en la medida en que los animales son también una creación divina, los humanos tenemos la obligación de cuidar de su bienestar.

- (11) *Resolvamos antes los problemas de los humanos*. Según esta objeción, aunque los animales tuviesen derechos, nuestra obligación primordial sería resolver primero los problemas de los humanos para, una vez resueltos éstos, pasar a ocuparnos de los problemas de los animales. El problema de esta objeción es que plantea un falso dilema. No tenemos por qué elegir entre defender los derechos humanos y defender los derechos de los animales, la defensa de ambos es posible. De hecho, es probable que resolver los problemas de los animales ayude también a resolver algunos problemas humanos importantes.

Dado que estas once objeciones generales a la idea de que los animales pueden ser sujetos con derechos son insostenibles, es razonable concluir que no existen objeciones lógicas insalvables a la hora de defender que los animales tienen derechos. Pero, ¿constituye la teoría de la justicia de Regan el fundamento adecuado para los derechos de los animales?

3.2.3.1.5. Objeciones específicas a la teoría de los derechos de los animales de Regan²⁸⁸

Lo que hace difícil de aceptar la teoría de la justicia propuesta por Regan no es tanto el contenido de los derechos animales que postula como la metafísica subyacente a la misma (Rowlands 2009, 59). El fundamento en que Regan basa los principios básicos de su teoría de la justicia (el principio de respeto, el principio de minimización, etc.) son los conceptos de valor inherente y ser sujeto de una vida. Sin embargo, Rowlands (Ibíd., 86-97) ha criticado la teoría de los derechos de los animales de Regan porque considera que el concepto de valor inherente es (1) misterioso, (2) *ad hoc* y (3) innecesario.

El concepto de valor inherente es misterioso (Ibíd., 86-9). ¿Qué tipo de cosa es el valor inherente? En sus textos Regan no aclara esta cuestión. Así y todo, Regan (1983, 237) afirma explícitamente que los individuos poseen valor inherente independientemente de si son o no objeto de interés o admiración por parte de los demás, es decir, que las valoraciones que el resto de individuos hacen del sujeto con valor inherente no le restan ni le suman valor alguno a dicho sujeto. Esto implica que la existencia del valor inherente es lógicamente independiente de las valoraciones de los agentes morales. Aunque no existieran individuos capaces de reconocer la existencia del valor inherente, éste no dejaría de existir por ello; el valor inherente, por tanto, continúa existiendo aunque no haya ningún ser capaz de realizar valoraciones. Ser valorado por otros no es una condición ni necesaria ni suficiente para que un individuo posea valor inherente. No es una condición necesaria porque un individuo posee valor inherente incluso cuando no es valorado de este modo por los agentes morales. Tampoco es una condición suficiente porque está claro que los agentes morales valoramos toda clase de cosas inútiles e insignificantes. El problema consiste en que defender que el valor inherente es lógicamente independiente de las valoraciones de los agentes morales da lugar a rompecabezas difíciles de resolver. ¿Es el valor inherente una característica básica del mundo o, al contrario, es una propiedad que emerge de otras características

²⁸⁸ Presentaciones y análisis críticos de la teoría de Regan pueden encontrarse en: Frey 1980, 18-27, 55-61, 159-62; Carruthers 1992, 17-28; Hursthouse 2000, 83-110; Franklin 2005, 13-29; Holtug 2007, 7-8; Rowlands 2009, 58-97; Torres Aldave 2009^a; Cortina 2009, 163-78.

más fundamentales? Por un lado, si el valor inherente es una característica básica del universo (como, por ejemplo, los componentes básicos de la materia denominados “quarks”), las investigaciones empíricas sobre la naturaleza del universo y la materia deberían esclarecer su naturaleza. Sin embargo, hasta el momento, las investigaciones empíricas acerca de la naturaleza del universo y la materia no nos dicen absolutamente nada sobre la naturaleza del valor inherente y no tenemos razones para pensar que esto vaya a cambiar en el futuro. Por otro lado, si el valor inherente es una propiedad que emerge de la combinación de otros componentes del mundo más básicos, necesitamos una explicación de cómo y bajo qué condiciones se da este fenómeno. Desafortunadamente, la teoría de Regan no nos dice absolutamente nada al respecto.

Regan sostiene que el valor inherente es un postulado teórico y, por tanto, quizá respondiera a estas críticas alegando que, aunque no sepamos con exactitud en qué consiste el valor inherente, debemos suponer que existe si queremos fundar adecuadamente nuestros juicios morales reflexivos²⁸⁹. Esta respuesta es razonable hasta cierto punto. Postular la existencia de ciertos entes o propiedades con el fin de fundar una teoría es un procedimiento válido pero el problema con el postulado de Regan consiste en que no se aclara la naturaleza del valor inherente. Cualquiera que desee postular la existencia de un ente o propiedad teórica determinada con el fin de explicar un conjunto de fenómenos, tiene la obligación metodológica de investigar y tratar de explicar la naturaleza del ente o propiedad postulada. Aquí es donde la teoría de Regan falla. Al no explicar la naturaleza del valor inherente más allá de ciertas consideraciones generales vagas, éste permanece como una propiedad misteriosa.

En relación directa con las críticas a la naturaleza misteriosa del valor inherente se encuentra la atribución a Regan de una concepción intuicionista de la moral²⁹⁰. Una de las críticas principales que se han hecho al planteamiento de Regan consiste en afirmar que su teoría es una teoría moral intuicionista para, una vez establecido esto, mostrar la inviabilidad de los planteamientos intuicionistas en ética. Este es, en cierto sentido, el camino seguido por Carruthers (1992, 17-29) y Mosterín (véase, por ejemplo, la introducción de Mosterín en: De Lora 2003, 21-2)²⁹¹.

²⁸⁹ Regan, por ejemplo, defiende la validez de su marco conceptual al comentar los problemas de la teoría kantiana y las teorías utilitaristas, sosteniendo que su marco conceptual es válido porque es capaz de superar los problemas que otros enfoques no pueden solucionar: *“What is wanted, then, is an account that avoids each of these shortcomings. This account is to be found, I believe, by postulating the existence of animal rights. Indeed, I believe that only if we postulate human rights can we provide a theory that adequately guards humans against the abuses that utilitarianism might permit”* (Regan 1980^o, 90). No obstante, en algunos textos Regan duda de la existencia de derechos morales pero los considera una herramienta teórica imprescindible para fundar sus intuiciones morales (contrarias al utilitarismo): *“I can now say why I confine my attention throughout to what I have called the weaker form of the argument from marginal cases. This I do because it is far from certain that ‘anyone’ at all has basic moral rights [...] What I assume, however, is that those who argue from marginal cases believe that it is ‘only’ by positing the existence of basic moral rights that we can most adequately account for these intuitions”* (Regan 1979, 118-9).

²⁹⁰ Para un estudio breve pero muy claro sobre el intuicionismo ético y las principales objeciones al mismo, véase: Gensler 1998, 46-57.

²⁹¹ *“Las éticas religiosas y hasta cierto punto la kantiana y la de los derechos absolutos tienden a suponer que hay una objetividad moral comparable con la física, que las leyes morales están dadas de una vez por todas (por Dios o por un principio abstracto aplicado a una comunidad ideal de seres espirituales), que los valores existen o inhiereen (son inherentes) en las cosas mismas (porque Dios o la naturaleza allí los han depositado) y con independencia de nuestras valoraciones. Pienso que todo esto es mitología. Por ello no puedo estar de acuerdo con que los animales (humanos o no) tengan valor inherente o intrínseco por sí mismos, como pretende Tom Regan y a veces de Lora. Nada tiene valor*

El intuicionismo ético es la teoría moral que dice que algunas cosas, por ejemplo la vida, poseen valor intrínseco y que ese valor intrínseco nos plantea imperativos morales objetivos. El intuicionismo ético sostiene que “bueno” es una noción indefinible (Gensler 1998, 47). Moore (1903, 1-17) sostuvo que el adjetivo “bueno”, al igual que el adjetivo “amarillo”, denota una cualidad simple y, por eso mismo, indefinible²⁹². De este modo, “bueno” se refiere a una propiedad cognoscible únicamente mediante la intuición moral, es decir, no es una propiedad natural que pueda observarse a través de los sentidos. De acuerdo con el intuicionismo, existen verdades morales objetivas que no dependen del pensamiento o las emociones humanas. Estas verdades básicas de la moralidad son auto-evidentes (Gensler 1998, 47). De este modo, podemos resumir el intuicionismo ético mediante las siguientes tres tesis principales: (1) “Bueno” es indefinible; (2) Existen verdades morales objetivas; y (3) Las verdades morales básicas son auto-evidentes y, por tanto, no requieren pruebas o justificaciones adicionales²⁹³.

En su forma más pura y radical, el intuicionista sostiene que los valores existen realmente en el mundo, que son independientes de nosotros y que podemos conocerlos mediante la intuición intelectual. La moral se ocuparía simplemente de los valores presentes en el mundo como, por ejemplo, el valor intrínseco que, de alguna manera,

intrínseco. El valor es un efecto de la valoración. Algo tiene valor en la medida en que lo valoramos, y no a la inversa” (Introducción de Mosterín en: de Lora 2003, 22). Es importante tener en cuenta que, en uno de sus primeros artículos, Regan (1975, 29) rechaza el intuicionismo como fundamento de la igualdad humana y el valor intrínseco porque, primero, implica un compromiso con una ontología del valor difícil de defender y, segundo, sus intuiciones no le sugieren ninguna forma de mostrar la existencia del valor intrínseco solamente en el caso de los humanos. Así pues, imagino que Regan negaría que su teoría de los derechos de los animales pueda ser considerada intuicionista. Sin embargo, desde mi punto de vista, tenemos buenas razones para verla de este modo.

²⁹² Moore diferencia entre las ideas complejas, que pueden dividirse en ideas más simples, y las ideas simples que no pueden dividirse en otras ideas. “Bueno”, al igual que “amarillo”, es una idea simple: “*If I am asked ‘What is good?’ my answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked ‘How is good to be defined?’, my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it. But disappointing as these answers may appear, they are of the very last importance [...] My point is that ‘good’ is a simple notion, just as ‘yellow’ is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is*” (Moore 1903, 6-7). De acuerdo con Moore, tiene que haber ideas indefinibles si deseamos evitar que todas y cada una de las palabras del lenguaje se definan de forma circular; “bueno” es una de esas ideas que no puede descomponerse en ideas más simples: “*The most important sense of ‘definition’ is that in which a definition states what are the parts which invariably compose a certain whole; and in this sense ‘good’ has no definition because it is simple and has no parts. It is one of those innumerable objects of thought which are themselves incapable of definition, because they are ultimate terms by reference to which whatever is capable of definition must be defined. That there must be an indefinite number of such terms is obvious, on reflection*” (Ibid., 9-10).

²⁹³ El intuicionismo no sostiene que todas las verdades morales sean auto-evidentes o que frente a cualquier dilema moral la solución correcta consista en seguir acríticamente nuestras intuiciones. Sostiene, simplemente, que las verdades o principios morales básicos son auto-evidentes. A la hora de aplicar los principios morales básicos a problemas concretos es necesario tener en cuenta toda la información adicional relevante que sea posible. Así pues, el intuicionismo no sostiene que el curso de acción correcto sea auto-evidente en cualquier situación. Aunque algunos autores critican el intuicionismo porque piensan que, de existir verdades morales auto-evidentes, éstas deberían ser innatas y universalmente aceptadas (lo cual piensan que no es el caso), esta crítica no es adecuada. El intuicionismo acepta que podemos equivocarnos a la hora de calificar una verdad como auto-evidente; es necesario analizar si los principios morales que consideramos básicos tienen o no implicaciones absurdas. Además, el intuicionismo no sostiene necesariamente que las verdades morales básicas sean innatas y deban ser universalmente aceptadas; alcanzar principios morales auto-evidentes requiere reflexión y madurez intelectual. Sobre el carácter auto-evidente de las verdades morales básicas en el intuicionismo, véase: Gensler 1998, 50-3.

formaría parte de la estructura del mundo. La moral, desde un punto de vista intuicionista, sería una disciplina objetiva equiparable a las ciencias naturales. Afirmar esto no es decir que los conceptos morales sean conceptos científicos ni que las propiedades morales sean susceptibles de relaciones causales sino, sencillamente, es afirmar que las distinciones de orden moral existen en el mundo y que toda teoría moral correcta debe tener en cuenta esas distinciones. Existen cosas que poseen valor y cosas que no y la diferencia no tiene su origen en las valoraciones subjetivas que realicen los agentes morales; los valores son independientes de nosotros y de nuestros sistemas conceptuales. El intuicionismo ético considera que ciertos términos éticos (“bueno”, por ejemplo) designan propiedades que no pueden ser reducidas a otras; propiedades que, por lo tanto, sólo son aprehensibles directamente mediante la intuición. A grandes rasgos, estas son las líneas maestras del intuicionismo ético.

Carruthers critica las concepciones intuicionistas de la ética apelando al “argumento de la peculiaridad”

Si los valores morales realmente existen en el mundo objetivo, han de ser entidades verdaderamente peculiares. No se manifiestan en los objetos como otras propiedades (la masa, la forma, etc.). Presumiblemente, tampoco cumplen una función causal [...] Son más bien, en palabras de Moore, propiedades *no naturales* [...] La peculiaridad puede llevarse aún más lejos señalando que debe existir algún tipo de *correspondencia* entre las propiedades morales y las naturales, pues todos estamos de acuerdo en que no puede haber diferencias en el valor de las cosas sin que haya una diferencia correspondiente en sus propiedades naturales [...] Ahora bien, si las propiedades morales son realmente objetivas y existen fuera del orden natural, la correspondencia de la que hablamos sería cuando menos sumamente enigmática, pues si las propiedades morales existen *fuera* del mundo real, ¿por qué no se las puede aplicar a las cosas independientemente de los hechos que tienen lugar *dentro* del mundo real? (Carruthers 1992, 21).

Al igual que sucedía con el concepto de valor inherente, el concepto de propiedades no naturales resulta sumamente oscuro y enigmático, lo cual, junto con la extremadamente difícil tarea de explicar el funcionamiento (o la existencia) de nuestra facultad de intuición, convierte al intuicionismo ético en una teoría difícil de aceptar. Si los valores morales no forman parte del mundo real (natural), es muy difícil explicar cómo es posible que tengan efecto en nuestras mentes o nuestros razonamientos; ¿cómo es posible que algo que está fuera de la naturaleza afecte a algo que está dentro de ella?

Aún dando por sentado que tiene sentido hablar de que existe una facultad mediante la cual somos capaces de intuir los valores morales y que la existencia de ésta puede probarse, todavía tendríamos buenas razones para desconfiar de esa facultad, teniendo en cuenta que las ideas intuitivas de las personas sobre la moral son indudablemente conflictivas (Ibíd., 23). A diferencia de, por ejemplo, los principios matemáticos, que son precisos y en torno a cuya validez existe un amplio consenso, los principios morales son vagos y ampliamente disputados. De forma decisiva, no existe un acuerdo en torno a la validez de los principios morales básicos ni siquiera entre la gente madura e inteligente que ha dedicado muchas horas de su vida a estudiar filosofía moral y política. En filosofía moral, lo que para unos es auto-evidente para otros es simplemente absurdo; de hecho, los propios intuicionistas están en desacuerdo sobre qué principios morales básicos son auto-evidentes. A la luz de esto, parece razonable concluir que las ideas morales reflejan, en gran medida, las tradiciones y normas vigentes de cada sociedad o grupo social más que una verdad objetiva aunque, huelga decirlo, esta es una hipótesis que difícilmente puede probarse definitivamente. Aun así, parece razonable concluir que las intuiciones morales provienen en buena medida de

condicionamientos socio-culturales. De cualquier manera, si realmente poseyéramos la facultad de aprehender intuitivamente los valores objetivos, nuestro comportamiento y nuestros razonamientos parecerían guiarse más por las creencias morales vigentes en nuestras sociedades que por los valores objetivos que pudieran existir. Según Carruthers (Ibíd., 24), toda esta desconfianza sobre la facultad intuitiva lleva al intuicionismo al callejón sin salida del escepticismo moral, debido a que cualquier creencia moral que albergáramos podría resultar errónea, por muy intuitiva que fuera. Además, cuando se da un desacuerdo entre los principios morales básicos, el intuicionismo parece llevarnos inevitablemente a un punto muerto (Gensler 1998, 54): allí donde las verdades auto-evidentes no coinciden, no pueden presentarse argumentos a favor de unas u otras. Finalmente, con la intención de defender que cualquier intuición no es válida, el intuicionismo debería ofrecernos un método para distinguir las intuiciones morales genuinas (válidas) de las aparentes (no-válidas) pero, desafortunadamente, el intuicionismo no nos ofrece un método de este tipo (Ibíd., 55).

Una vez más, probablemente Regan rechace que su teoría pueda ser incluida en el grupo de las teorías intuicionistas y sostenga que el valor inherente y los derechos son postulados teóricos necesarios que tratan de dar cuenta de nuestros juicios reflexivos. Quizá respondiera que no piensa que el valor inherente exista en el mundo de manera objetiva independientemente de nosotros, sino que, simplemente, mediante una hipótesis como esta establecemos unas bases sólidas para construir una teoría de la justicia igualitaria, lo cual es suficiente para tomarla como una hipótesis válida. Sin embargo, esto es difícilmente compatible con su afirmación de que el valor inherente es independiente tanto de nuestros intereses como de que sea útil para conseguir ciertos objetivos. Si el valor inherente es un concepto heurístico, entonces, no puede existir más allá de nuestros intereses u objetivos.

Dejando de lado los complicados problemas que supone para la teoría ética aceptar hipótesis discutibles sobre la existencia de ciertos entes o propiedades, por muy buenos resultados teóricos que nos permitan alcanzar, la teoría de la justicia de Regan falla a la hora de ofrecernos una concepción satisfactoria sobre los orígenes de la moral. Carecer de esta explicación es un problema grave para cualquier teoría ética. Tanto el contractualismo como el utilitarismo representan una ventaja en este terreno. El primero sitúa el origen de la moral en la necesidad de acordar principios que regulen la vida social, mientras que el segundo parte del hecho de que los humanos sentimos compasión al constatar el sufrimiento ajeno. Ambas hipótesis son plausibles. Sin embargo, en los escritos de Regan no se encuentra ninguna explicación de por qué habríamos de conceder derechos a ningún ser ni se explica, por medio de una hipótesis medianamente plausible, de dónde proceden esos derechos. O bien los derechos morales son derechos naturales independientes de nuestras valoraciones subjetivas y nuestros códigos legales, lo cual comprometería a Regan con una especie de teoría intuicionista (y iusnaturalista) y, por lo tanto, con todos los problemas anteriormente citados; o bien los postulados teóricos de Regan no nos ofrecen ninguna respuesta a la pregunta por el origen de los derechos. Ambas interpretaciones son problemáticas, lo cual convierte su propuesta en una alternativa extremadamente controvertida y teóricamente débil a la hora de fundar los derechos de los animales.

Teniendo en cuenta los argumentos en contra de la existencia del valor inherente, parece razonable concluir que nada tiene valor por sí mismo porque el valor es consecuencia directa de las valoraciones subjetivas de los agentes morales. Un ser o un objeto tienen valor en la medida en que los valoramos, no valoramos a un ser porque

tenga valor por sí mismo independientemente de nuestros puntos de vista, como sugiere Regan.

Rowlands (2009, 89-93) critica el concepto de valor inherente por considerar que es un postulado *ad hoc*. Un postulado *ad hoc* es un postulado específicamente construido para solucionar un problema teórico concreto que, por tanto, no es generalizable ni puede servir para abordar otros problemas teóricos diferentes. En esta línea, Regan postula la existencia del valor inherente con el fin de evitar los problemas teóricos del utilitarismo. Regan introduce el concepto de valor inherente cuando, y solamente cuando, lo necesita para hacer que su teoría sea coherente con sus juicios reflexivos. Este es el único criterio que utiliza a la hora de aplicar el concepto a los problemas que aborda. Si un postulado es o no *ad hoc* depende del criterio que emplee para justificar su existencia; ¿es legítimo postular la existencia del valor inherente simplemente afirmando que es la única manera de hacer que una teoría de la justicia sea coherente con nuestros juicios reflexivos? Esto puede cuestionarse seriamente.

Para terminar con los problemas relacionados con el concepto de valor inherente, Rowlands (Ibid., 93-7) sostiene que el concepto es innecesario. Hay dos formas diferentes de interpretar y defender la noción de “derechos morales”. La primera es la adoptada por Regan, según la cual la posesión de derechos morales se funda en el valor inherente de los individuos, el cual a su vez se entiende como una propiedad objetiva del mundo. La segunda forma de interpretar y defender la noción de derechos morales no se basa en el concepto de valor inherente sino en el concepto de “ser inherentemente valorado”. Rowlands propone la siguiente definición del concepto de “ser inherentemente valorado”: “*A thing X is inherently valued by individual I if and only if (a) X is valued by I, and (b) X is not instrumentally valued by I, and (c) X is not subjectively valued by I*” (Ibid., 93). En este contexto, las nociones de valor instrumental y subjetivo necesitan explicación. Por un lado, valoramos instrumentalmente algo cuando lo valoramos exclusivamente por los beneficios que nos reporta. Por otro lado, algo es subjetivamente valorado si solamente es valorado por aquellos agentes morales que desean ese algo. Obviamente, algo puede ser valorado subjetivamente por unos agentes morales y no por otros. Sin embargo, además de que algo pueda ser instrumentalmente y/o subjetivamente valorado, debemos reconocer que, al menos ciertas cosas, pueden ser (de hecho, son) inherentemente valoradas. La mayoría de nosotros tratamos ciertos objetos como si fuesen inherentemente valiosos. Por ejemplo, se supone que los padres deberían valorar inherentemente a sus hijos. Se supone que los padres no deberían valorar a sus hijos solamente en función de los beneficios que les reportan o porque subjetivamente los desean o tienen interés en ellos. Los buenos padres son aquellos que reconocen que sus hijos son individuos valiosos en sí mismos, es decir, aquellos que reconocen que el valor de sus hijos no es reducible a su valor subjetivo y/o instrumental. Los buenos padres son aquellos que valoran inherentemente a sus hijos. Parece, por tanto, que algunas cosas son inherentemente valoradas por los agentes morales. El punto crucial es que del hecho de que haya algunas cosas que sean inherentemente valoradas no se sigue necesariamente que dichas cosas posean valor inherente. Es perfectamente posible que no exista el valor inherente; el valor inherente podría ser una ilusión metafísica y, sin embargo, todavía podría suceder que los agentes morales valoráramos ciertas cosas como si fueran inherentemente valiosas. Dicho de otro modo: el que ciertas cosas sean inherentemente valoradas implica que los agentes morales las tratan como si fueran inherentemente valiosas, pero no implica que esas cosas sean de hecho inherentemente valiosas. De este modo, entender los derechos morales a través del concepto de ser inherentemente valorado implica un compromiso

metafísico mucho más débil que entenderlos mediante el concepto de valor inherente, dado que no implica necesariamente que el valor inherente exista en el mundo (implica, simplemente, que los agentes morales valoran algunas cosas por sí mismas). Así pues, si, como parece, los derechos morales entendidos mediante el concepto de ser inherente valorado pueden cumplir el mismo rol que los derechos morales entendidos como el reconocimiento del valor inherente presente en las cosas, la postulación del valor inherente es innecesaria. El concepto de valor inherente puede sustituirse por el metafísicamente menos controvertido concepto de ser inherentemente valorado.

Casi todas las críticas presentadas hasta ahora se centran en las bases generales de la teoría de Regan y, más concretamente, en el concepto de valor inherente. Sin embargo, partiendo de sus propios planteamientos teóricos también nos encontramos con problemas particulares importantes que minan la validez de su teoría.

Concebir a los animales como poseedores de valor inherente hace que nos interroguemos sobre si deberíamos inmiscuirnos en sus relaciones con el objetivo de evitar las violaciones de derechos que se darían entre ellos

Si los animales tienen valor intrínseco y diferenciado, y nosotros los hombres (agentes morales) somos los destinatarios del deber de defenderlos, se sigue de ello que deberíamos percibir también el deber de intervenir para impedir la violencia natural entre ellos (como por ejemplo la del lobo que ataca a la oveja), que constituye indudablemente una amenaza al menos para el valor intrínseco del animal que sucumbe. La consecuencia es manifiestamente absurda, aunque solo fuera porque defendemos la vida de la oveja a costa de privar al lobo de su alimento y, por tanto, de su derecho a la vida (D'Agostino 1998, 194).

Recordemos que, según Regan, los seres poseedores de valor inherente tienen derechos de asistencia, es decir, en base al principio normativo de respeto, tienen el derecho a ser asistidos en caso de ser víctimas de injusticias. Nos encontraríamos así ante un callejón sin salida en lo que a la depredación se refiere, ya que o bien se violarían los derechos de las presas o bien se violarían los derechos de los depredadores. Entonces, cualquier cosa que hiciéramos sería inútil y moralmente condenable. La conclusión sería que, debido a que postular que los animales poseen valor inherente y por lo tanto derechos nos lleva a consecuencias prácticas absurdas e inviables, tendríamos una base racional sólida para negar los derechos de los animales²⁹⁴.

Regan (1983, 285) responde a esta objeción subrayando que carecemos del deber de proteger a las presas de los ataques de los depredadores porque los depredadores no son agentes morales y, entonces, sencillamente no tienen el deber de respetar a las presas ni al agredirlas violan ninguno de sus derechos. Si no hay agencia moral no hay violación de derechos y donde ningún derecho es violado no puede haber deberes ni derechos de asistencia.

La respuesta de Regan, sin embargo, es insatisfactoria por tres razones (D'Agostino 1998, 194): (1) Quien tiene un derecho (y las presas lo tienen en la teoría de Regan) tiene el derecho de verlo protegido independientemente de si las amenazas provienen de un agente moral, un paciente moral, la naturaleza o cualquier otro ser; (2) La respuesta de Regan va contra una profunda intuición moral porque, si el razonamiento fuera válido, careceríamos del deber de intervenir cuando viéramos que un paciente moral atacara a otro, es decir, deberíamos abstenernos de intervenir en los

²⁹⁴ Para un análisis más profundo de este argumento y la cuestión de la intervención en la naturaleza en general, véase la sección 4.9.

casos en que agresor y agredido fueran humanos marginales o el agresor fuese un animal y el agredido un humano marginal; y (3) El argumento sugiere que los animales son objeto de la moral solamente debido a sus relaciones con los humanos, lo cual implica que el valor inherente no es propiedad de los animales por sí mismos (el valor no es inherente a los animales), sino que les vendría dado por los humanos, lo cual contradice el supuesto teórico de que el valor inherente es independiente de nosotros y de la utilidad que tenga para otros.

Otro problema adicional importante surge del intento de Regan de justificar el mayor valor de la vida humana en comparación con la vida animal. Hablando estrictamente, lo que Regan (1983, 324) sostiene es que el daño que supone la muerte es mayor cuanto mayor sea el número de satisfacción de oportunidades que imposibilite, por lo que, en principio, la muerte de un humano supondría una pérdida mayor que la muerte de un animal. Para justificar su tesis Regan (Ibíd., 285-6, 324-5) plantea un ejemplo que ha alcanzado gran notoriedad en ética animal: el problema del bote salvavidas²⁹⁵.

Imaginemos a cinco supervivientes de un naufragio en un bote salvavidas. A causa de las limitaciones de peso y espacio, el bote solamente es capaz de soportar a cuatro de ellos. Todos los supervivientes pesan aproximadamente lo mismo y ocupan aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco supervivientes son humanos adultos normales mientras que el quinto es un animal. Uno de los supervivientes debe ser lanzado por la borda o, de lo contrario, todos morirán porque el bote se hundirá; ¿a quién debería lanzarse por la borda? Este es el planteamiento básico del problema del bote salvavidas.

Tanto la teoría kantiana, como el contractualismo y el utilitarismo de la preferencia tienen una respuesta clara y satisfactoria dentro de su marco teórico para el problema: el animal debería ser el superviviente lanzado por la borda. Para Kant solamente los agentes racionales son fines en sí mismos, por lo tanto, no hay problema en arrojar por la borda a un paciente moral si ello es un medio válido para la supervivencia de los agentes racionales supervivientes en el bote salvavidas. Para el contractualismo, solamente los agentes racionales, libres e iguales son merecedores de deberes directos de justicia, por lo que su respuesta también es clara: el animal, como ser irracional que carece de autonomía e igualdad respecto a los humanos, debe ser arrojado por la borda. Finalmente, para el utilitarismo de la preferencia, es imprescindible que el interés por sobrevivir del animal cuente igual que el interés por sobrevivir de los humanos; no obstante, la igual consideración de intereses no prescribe igual tratamiento y, como los humanos, a diferencia de los animales, somos seres orientados hacia el futuro que poseemos una amplia gama de intereses o preferencias de las que los animales carecen, el balance agregado total óptimo entre la satisfacción y la frustración de preferencias para el conjunto de los afectados se conseguirá probablemente al arrojar al animal por la borda.

Regan también concluye que es el animal quien debe ser arrojado por la borda, basándose en la idea de que la muerte supone un daño mayor cuanto mayor es el número de satisfacción de oportunidades que imposibilita. Sin embargo, lo que partiendo del marco teórico del utilitarismo de la preferencia tiene pleno sentido, no lo tiene si partimos del marco teórico de Regan. El filósofo norteamericano es incoherente

²⁹⁵ Argumentos en contra de concebir la moralidad en general, y nuestras relaciones con los animales en particular, partiendo del modelo del bote salvavidas pueden encontrarse en: Midgley 1983, 19-21.

en este punto. Si todos los seres que poseen valor inherente tienen el mismo derecho a la vida y a ser tratados con respeto, como afirma el principio normativo de respeto, ¿no es injusto elegir sacrificar al animal para favorecer la supervivencia de los humanos? Es importante recordar que, según Regan, el valor inherente no varía entre los agentes y los pacientes morales porque no admite gradaciones. Además, el valor inherente de cada individuo es inconmensurable y, por tanto, no es sustituible. Teniendo esto en cuenta, debemos concluir que, en la teoría de los derechos de los animales de Regan, no hay mejores razones para lanzar por la borda al animal que para lanzar a cualquiera de los humanos supervivientes.

Para justificar su posición favorable a lanzar al animal por la borda, Regan apela al principio de estar peor. Recordemos que el principio de estar peor sostiene que los daños iguales deben contar igual y los daños desiguales deben contar de forma diferente, porque contar igual los daños desiguales no sería tratar con el mismo respeto a los distintos individuos. Así pues, ¿por qué no preferir la muerte del animal en lugar de la de un superviviente humano si el daño que sufriría el animal sería menor? Partiendo del marco teórico de Regan, está claro por qué no podemos, de forma inteligible, agregar y comparar los daños que resultarían de tomar una decisión u otra: porque el valor inherente se ha definido como inconmensurable y carente de gradaciones. El principio de estar peor es, por tanto, inconsistente con las características que definen al valor inherente.

Adicionalmente, el principio de estar peor es problemático porque tiene implicaciones prácticas contraintuitivas (Rowlands 2009, 86). Recordemos que el principio implica que, en los casos en que los daños no son equiparables, el número no cuenta ni tiene ninguna relevancia a la hora de tomar decisiones morales. Esto es difícil de sostener. Si, por ejemplo, asumimos que perder los brazos es un daño que no es comparable con el daño mayor de perder la vida, es decir, si asumimos que aquél que pierde la vida sufre un daño mayor que el que pierde ambos brazos, entonces, de acuerdo con el principio de estar peor, si tuviésemos que elegir entre salvar la vida de un individuo o ayudar a un millón de individuos para que no perdieran los brazos, deberíamos optar por salvar la vida del individuo en cuestión, aun a costa de que un millón de individuos perdieran ambos brazos. Esta conclusión es contraintuitiva. Así pues, al menos en ciertos casos en que los daños no son equiparables, el número debe tener algún tipo de relevancia moral, lo cual invalida el principio de estar peor (al menos como principio moral que no admite excepciones).

El principio de minimización es también inconsistente con las características que definen el valor inherente. Recordemos que el principio tiene como finalidad defender que, en los casos en que los daños que sufren los individuos son similares, el número es moralmente relevante a la hora de tomar decisiones. Regan (1983, 307) dice que las razones para optar por dañar a la menor cantidad posible de individuos se basan no en las consecuencias agregadas que cada opción tendría para el conjunto de los afectados, sino en el respeto que con justicia se debe al valor inherente igual de cada uno de los individuos. Sin embargo, no es fácil entender cómo es posible defender el principio de minimización sin tomar en cuenta la suma agregada de los daños para el conjunto de los afectados porque, si el respeto es individual, los daños son similares y no pueden agregarse unos a otros; ¿por qué deberían los daños de muchos individuos contar más que los de un único individuo?

Las respuestas que Regan ofrece frente al problema del bote salvavidas ejemplifican que los principios de minimización y estar peor son incompatibles con las características del valor inherente²⁹⁶. Aparte del problema teórico de la inconsistencia, esto crea un problema práctico importante a la teoría de los derechos animales de Regan. Los principios de minimización y estar peor son las herramientas que Regan presenta con el fin de solventar las situaciones en las que los derechos de los individuos entran en conflicto. Sin embargo, si ambos principios son inconsistentes con las bases de su teoría, carecemos de un método válido mediante el cual resolver los conflictos de derechos. Si todos los animales poseen el mismo valor inherente absoluto, entonces, la postulación del valor inherente de los animales no nos es de ninguna ayuda a la hora de decidir la mejor manera de resolver los conflictos de derechos. Si un animal o un humano tienen inevitablemente que morir por las causas que sean, y nosotros somos los encargados de decidir cuál de ellos es el que debe morir, entonces, nuestra decisión no puede ser tomada basándose exclusivamente en el valor que posee cada uno de los afectados porque el valor inherente es igual para todos y no admite gradaciones. Debido a que tanto los humanos como los animales poseemos el mismo valor inherente, nuestra decisión debería basarse en criterios diferentes al valor inherente pero, si los principios de minimización y estar peor son incorrectos, ¿cuáles podrían ser estos criterios? Debemos concluir, por tanto, que el valor inherente, si se entiende de manera absoluta como lo hace Regan, carece de valor como principio práctico, lo cual es, ciertamente, bastante desagradable para cualquier teoría de ética aplicada.

3.2.3.1.6. Evaluación de la teoría de los derechos de los animales de Regan

Regan defiende que ser sujeto de una vida es condición suficiente pero no necesaria para merecer igual (o, al menos, similar) consideración moral y derechos.

En lo que toca a la coherencia, la teoría de los derechos de los animales de Regan es compatible con el principio de igualdad (al menos en principio). En lo que a la coherencia interna de la teoría se refiere, sin embargo, su propuesta adolece de algunos problemas importantes. Las características que Regan concede al valor inherente y los principios de estar peor y de minimización son difícilmente compatibles, aunque estos problemas podrían solucionarse tanto modificando o eliminando estos principios, como reformulando las características del valor inherente.

La teoría de los derechos de los animales de Regan concede derechos a todos los seres sintientes y, por tanto, el alcance de su teoría es adecuado.

En lo que a la precisión se refiere, la teoría de los derechos de los animales de Regan presenta algunos problemas. Es cierto que Regan define bien los conceptos que emplea y tanto sus argumentos como las implicaciones prácticas de los mismos son bastante claros. Sin embargo, no deja de ser cierto también que su teoría emplea conceptos algo extraños como “valor inherente” y “sujeto de una vida” cuya naturaleza

²⁹⁶ Es cierto que, en principio, no hay nada en la teoría de Regan que implique que las consecuencias de las acciones deban considerarse completamente irrelevantes a la hora de tomar decisiones (Rowlands 2009, 76-7). Lo que la teoría de los derechos de los animales de Regan niega es que las decisiones puedan tomarse exclusivamente mediante la evaluación de las consecuencias agregadas para todos los individuos afectados por la decisión. Dicho de otro modo: las consecuencias son moralmente relevantes pero no son lo único moralmente relevante. Sin embargo, aunque la teoría de la justicia de Regan sea capaz en principio de tener en cuenta las consecuencias a la hora de evaluar las acciones, el carácter absoluto e incommensurable del valor inherente vuelve extremadamente difícil (o, directamente, imposible) esta evaluación.

no resulta en ocasiones fácil de entender. El principal problema de la teoría de Regan es su teoría metafísica subyacente. No estoy seguro de que este problema deba definirse como un problema de precisión, pero la cuestión es que la metafísica subyacente a su teoría resulta difícil de aceptar e, incluso, difícil de entender en ocasiones. Si es correcto que el concepto de “valor inherente”, que es el concepto en el que Regan funda su teoría, es misterioso, entonces, su teoría adolece de un problema extremadamente grave de precisión dado que el concepto fundamental en el que se apoya es oscuro y difícil de entender. Lo mismo sucede con el concepto de ser “sujeto de una vida”.

No es fácil evaluar si la teoría de Regan es compatible con nuestras intuiciones reflexivas o no. Yo diría que recoge bien algunas intuiciones morales como, por ejemplo, el principio de igualdad. Sin embargo, que la metafísica subyacente a su teoría sea compatible con nuestras intuiciones reflexivas es cuestionable. Después de todo, no todo el mundo encuentra intuitivamente aceptable el intuicionismo ético, igual que no todo el mundo encuentra intuitivamente aceptable postular teóricamente que existe algo en el mundo como el valor inherente. Así y todo, su teoría es compatible con la intuición moral que nos dice que nuestros deberes hacia los animales son deberes directos y no indirectos.

Por las mismas razones que su teoría adolece de problemas de precisión, la teoría de los derechos de los animales de Regan no es simple, dado que apela a conceptos metafísicos oscuros como los conceptos de “valor inherente” y ser “sujeto de una vida”. Mientras que todos somos más o menos capaces de entender de qué estamos hablando cuando alguien afirma que los animales son capaces de sentir placer y/o dolor y poseer intereses, no resulta tan sencillo entender qué es lo que significa que un animal posea valor inherente y sea sujeto de una vida.

Dejando de lado el carácter científico de sus postulados metafísicos, la teoría de los derechos de los animales elaborada por Regan se adapta bien a los hechos empíricos que la etología y la cognición animal nos ofrecen sobre la naturaleza de los animales.

La teoría de los derechos de los animales de Regan es imparcial, salvo cuando trata de justificar que la vida humana tiene más valor que la vida animal. Si todos los seres que poseen valor inherente tienen el mismo derecho a la vida y a ser tratados con respeto, entonces, la teoría de Regan no puede justificar que la vida humana vale más que la vida animal. En este punto Regan muestra una parcialidad hacia los humanos inapropiada si aceptamos las bases de su teoría. En cualquier caso, la teoría de Regan solamente se muestra parcial hacia los humanos en los casos de conflicto de vida o muerte entre humanos y animales, por lo que este problema no es excesivamente importante.

No es fácil evaluar la validez general de la teoría de los derechos de los animales desarrollada por Regan. En general, su propuesta es formalmente bastante aceptable, dado que es generalmente coherente y su alcance es adecuado. El problema reside principalmente en las bases metafísicas en que se apoya su teoría y en el intuicionismo ético que parecen implicar. En cualquier caso, existen propuestas más sencillas y metafísicamente menos controvertidas que la de Regan a la hora de defender la igual (o, al menos, similar) consideración moral y los derechos que merecen los animales, por lo que, aunque su teoría es interesante, es preferible optar por otras alternativas menos controvertidas a la hora de fundar una teoría adecuada sobre la consideración moral y los derechos de los animales.

3.2.3.2. El enfoque kantiano de Franklin

A pesar de las ideas contrarias a la consideración moral directa de los animales defendidas por el propio Kant, Franklin adopta un planteamiento de marcada inspiración kantiana a la hora de fundar los derechos de los animales²⁹⁷.

3.2.3.2.1. La primera formulación del imperativo categórico y la consideración moral de los animales

Kant negó que del imperativo categórico se derivara necesariamente que tengamos obligaciones morales directas hacia los animales. Para Kant, las obligaciones directas y los derechos morales se aplican solamente a los agentes morales y, como los animales no son agentes morales, no tenemos hacia ellos obligaciones directas ni éstos son poseedores de derechos.

A pesar de que las afirmaciones kantianas son claras y coherentes con su base teórica, Franklin (2005, 31) sostiene que el significado y las implicaciones del imperativo categórico y la ley moral propuestos por Kant han sido malinterpretados, no solamente por los comentaristas de los textos kantianos sino, también, por el propio Kant. Una interpretación neutral del imperativo categórico implica que los animales merecen igual consideración moral directa. De hecho, Franklin (Ídem.) defiende que, interpretada correctamente, la idea kantiana de la ley moral constituye el argumento más poderoso a la hora de fundar los derechos de los seres sintientes.

Teniendo en cuenta la primera formulación del imperativo categórico, las máximas que excluyen a los animales del conjunto de seres que merecen consideración moral directa son defectuosas (Ibíd., 32-9). Por ejemplo, a primera vista, una máxima del tipo “comeré la carne de cualquier animal que satisfaga mis gustos” resulta perfectamente universalizable. Si todos los agentes morales adoptaran una máxima de este tipo, parece que mi libertad no se vería negativamente afectada en modo alguno. Sin embargo, una máxima de este tipo resulta universalizable solamente porque interpretamos implícitamente de forma arbitraria que se aplica a los animales pero no a los humanos. Partiendo de una asunción de este tipo, la máxima puede universalizarse sin caer en el absurdo. Sin embargo, una vez que interpretamos la máxima como aplicable tanto a animales como a humanos o, más en general, como aplicable a todos los seres con capacidad de sentir²⁹⁸, la universalización de la máxima crea problemas importantes. Efectivamente, una máxima del tipo “comeré la carne de cualquier ser sintiente que satisfaga mis gustos”, si fuera universalizada, nos llevaría directamente a legitimar el canibalismo. Pero el canibalismo difícilmente es moralmente recomendable, por lo que la interpretación no restrictiva de la primera formulación del imperativo categórico implica que debemos reconocer que los animales poseen derechos básicos: el imperativo establecería que las criaturas sintientes tienen derecho a no ser comidas (porque, de lo contrario, el canibalismo estaría justificado). De este modo, Franklin

²⁹⁷ Una de las principales intérpretes y valedoras contemporáneas de la filosofía kantiana ha defendido también que, partiendo del marco teórico kantiano e interpretándolo de forma apropiada, puede construirse una teoría moral adecuada que justifique que los animales merecen consideración moral directa y derechos. Véanse: Korsgaard 2005; 2011; 2012.

²⁹⁸ Aunque no lo justifica, Franklin asume que la capacidad de sentir es la principal (¿única?) propiedad moralmente relevante a la hora de decidir qué seres merecen igual consideración moral directa y cuáles no. Véanse, por ejemplo, sus argumentos en contra de que los vegetales merezcan consideración moral directa y deban considerarse fines en sí mismos en: Franklin 2005, 44-6.

concluye que la primera formulación del imperativo categórico debe extenderse hasta incluir a todos los seres sintientes, no solamente a todos los seres racionales que son agentes morales²⁹⁹.

El error de Kant consiste en haber identificado el conjunto de seres que pueden formular, aplicar y verse obligados por las leyes morales con el conjunto de seres que pueden verse afectados y protegidos por esas leyes. Para Kant solamente los seres capaces de formular, aplicar y obedecer las obligaciones morales son susceptibles de verse protegidos por la ley moral. Sin embargo, esta restricción es arbitraria. Que solamente los seres racionales sean capaces de formular, aplicar y verse obligados por las leyes morales no implica necesariamente que solamente ellos puedan verse afectados y deban ser protegidos por esas leyes. Las cuestiones de quiénes son capaces de formular y verse obligados por las leyes morales y quiénes pueden verse protegidos por dichas leyes o qué alcance pueden tener dichas leyes son cuestiones lógicamente distintas. Si se acepta que la capacidad de sentir, y no la racionalidad o la agencia moral, es la capacidad moralmente relevante a la hora de decidir quién merece igual consideración moral directa y quién no, entonces, la protección que ofrece el imperativo categórico debería interpretarse como extensible a todos los animales con capacidad de sentir.

3.2.3.2.2. La segunda formulación del imperativo categórico y la consideración moral de los animales

De acuerdo con la segunda formulación del imperativo categórico, los humanos, la humanidad en su conjunto, somos fines en sí mismos y no exclusivamente medios para la obtención de un fin. Kant reduce la humanidad en su conjunto al conjunto de seres racionales y moralmente autónomos. Sin embargo, según Franklin (Ibíd., 39-46), esta restricción es inaceptablemente estrecha y debe sustituirse por la capacidad de sentir. De este modo, si rechazáramos la arbitraria restricción antropocéntrica kantiana, el imperativo rezaría del siguiente modo: todos los seres sintientes son fines en sí mismos y no exclusivamente medios para la obtención de un fin. Más concretamente, obtendríamos una máxima de este tipo: actúa siempre de forma en que trates la capacidad de sentir, tanto en ti mismo como en el resto de seres sintientes, nunca exclusivamente como un medio sino siempre como un fin (Ibíd., 42).

En la primera formulación, el imperativo categórico se establece en términos que buscan garantizar la legitimidad de las máximas morales. En la segunda formulación, el imperativo se formula en términos que tratan de legitimar los fines de las acciones. La segunda formulación del imperativo categórico se ocupa de los fines de la voluntad, es decir, de las metas y motivaciones subyacentes a la acción. Las metas o motivaciones que nos llevan a actuar provienen frecuentemente de impulsos y necesidades materiales cuyo valor es exclusivamente relativo y contingente, por lo que estos impulsos y necesidades no pueden ser el fundamento adecuado de principios morales universales. Sin embargo, la humanidad como fin es un fin radicalmente distinto de los fines relativos y contingentes. La humanidad como fin es un fin objetivo con valor absoluto y, por tanto, es un fin en sí mismo (Kant 1785, 44). De acuerdo con Franklin, teniendo en cuenta la formulación del principio que hace Kant, no hay buenas razones para

²⁹⁹ Esta extensión no implica que los animales posean la obligación de obrar de acuerdo con el imperativo categórico. Solamente los seres racionales son agentes morales y, por tanto, solamente ellos son sujetos de la ley moral, la cual les es impuesta por los mandatos de la razón. Sin embargo, los animales quedan ahora incluidos como pacientes morales dentro del imperativo categórico (Franklin 2005, 35).

interpretar que solamente es aplicable a los humanos y no a los animales, por lo que los animales deberían incluirse también dentro del conjunto de seres que son fines en sí mismos. Obviamente, esta tesis choca frontalmente con la tesis kantiana según la cual los animales no merecen consideración moral directa y, por tanto, podemos considerarlos simplemente instrumentos para satisfacer los fines de los agentes morales. No obstante, Franklin argumenta que el rechazo explícito de Kant a incluir seres no racionales dentro del conjunto de seres que son fines en sí mismos solamente puede aceptarse si se aprueba un dogmatismo arbitrario e injustificado, es decir, aquél que reduce el conjunto de seres que merecen consideración moral directa al conjunto de seres racionales y moralmente autónomos. Si la crítica de Franklin es correcta, entonces, debemos concluir que los animales con capacidad de sentir son fines en sí mismos del mismo modo en que lo somos los humanos.

En resumen, de acuerdo con Franklin, la universalización de los mandatos morales implica que la exclusión de seres que poseen capacidad de sentir y, por tanto, pueden verse afectados positiva o negativamente por las acciones de los agentes morales, no es legítima y, entonces, los animales no pueden excluirse del alcance del imperativo categórico de forma no arbitraria. Si esto es correcto, deberíamos considerar a los animales, al igual que a los humanos, fines en sí mismos y no solamente medios para la obtención de un fin.

3.2.3.2.3. Autonomía, reino de los fines y consideración moral de los animales

Franklin (2005, 46-7) estudia brevemente dos formulaciones adicionales del imperativo categórico: la fórmula del reino de los fines y la fórmula de la autonomía.

De acuerdo con la fórmula del reino de los fines, un agente moral racional debe actuar “[...] como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines” (Kant 1785, 50)³⁰⁰. De acuerdo con la fórmula de la autonomía, un agente moral racional debe actuar de modo en que “[...] las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal” (Ibíd., 52). Tanto la fórmula del reino de los fines como la fórmula de la autonomía sostienen que debemos considerarnos como los creadores de las leyes morales a las que estamos sometidos. La primera establece que colaboramos con el resto de agentes morales racionales a la hora de crear las leyes morales. La segunda establece que la autonomía no puede negarse a sí misma sin contradicción y, por tanto, que debemos considerarla una parte constituyente de la ley moral universal. En principio, ambas formulaciones parecen aplicables solamente a los humanos porque los humanos, y solamente los humanos, somos capaces de elaborar, aplicar y obedecer leyes morales. Sin embargo, Franklin argumenta que aquí nuevamente debemos distinguir claramente las cuestiones relacionadas con la creación y aplicación de las leyes morales de las cuestiones relacionadas con el alcance de dichas leyes, es decir, de las cuestiones relacionadas con qué tipo de seres pueden verse positiva o negativamente afectados por esas leyes. Si mantenemos esta distinción en mente, Franklin concluye que estas dos formulaciones no ponen en peligro su idea de que las dos primeras versiones del imperativo categórico

³⁰⁰ “Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza: aquél, según máximas, esto es, reglas que se impone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes exteriormente forzadas” (Kant 1785, 50). En este sentido, a diferencia del reino de la naturaleza en el que los agentes racionales se encuentran a merced de las leyes naturales independientemente de cuál sea su voluntad, en el reino de los fines los humanos no sólo se encuentran sometidos a la ley moral, sino que son a su vez los creadores de la misma.

implican necesariamente que los humanos tenemos la obligación moral directa de respetar a los animales.

3.2.3.2.4. Conclusiones

Franklin (2005, 48) concluye que la doctrina moral kantiana debe o bien rechazarse completamente por incorrecta en caso de que se interprete como exclusivamente aplicable a los agentes morales racionales, o bien su alcance debe extenderse interpretándose como aplicable a todos los seres sintientes. Dado que defiende que la idea kantiana de la ley moral constituye el argumento más poderoso a la hora de fundar los derechos de todos los seres sintientes, Franklin opta por la segunda opción: “*The obligation of the categorical imperative, although it is imposed on humans and other rational beings only, must apply to all sentient*” (Ídem.).

3.2.3.2.5. Evaluación del enfoque kantiano de Franklin

Franklin no presenta, al menos de forma explícita, qué condiciones piensa que son necesarias y/o suficientes para merecer igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. En este sentido, su propuesta adolece de cierta falta de concreción difícil de excusar. Así y todo, de algunos de sus comentarios puede deducirse que considera al menos que la capacidad de sentir es una condición suficiente (y, probablemente, necesaria) para merecer igual (o, al menos, similar) consideración moral directa.

Si esta interpretación es correcta, su teoría, a diferencia de la de Kant, es compatible con el principio de igualdad. Lo que no está tan claro es que su teoría sea fácilmente compatible con las principales ideas teóricas propuestas por el propio Kant. Kant construyó su teoría basándose en nociones como la racionalidad, la autonomía moral y la dignidad, dejando meridianamente claro que solamente los humanos (y ni siquiera todos nosotros) somos racionales, moralmente autónomos y, por tanto, poseedores de dignidad y no precio. Franklin piensa que Kant se equivocó sobre qué individuos, y por qué, merecemos igual consideración moral directa. La idea básica de Franklin es que sin salirnos de la teoría moral kantiana podemos rechazar la idea de Kant según la cual solamente los seres racionales y moralmente autónomos merecen igual consideración moral directa y sustituirla por la idea de que todos los seres con capacidad de sentir merecen igual consideración moral directa. Sin embargo, no estoy tan seguro como él de que esto pueda hacerse sin alterar componentes básicos de la filosofía moral kantiana. Después de todo, las nociones de racionalidad, autonomía moral y dignidad en la teoría kantiana son tan centrales que no está claro cómo pueden sustituirse por la capacidad de sentir sin alterar profundamente todo su marco teórico. Si esto es correcto, más que una transformación de la teoría kantiana lo que Franklin propone es una reformulación radical de la misma, por lo que la teoría de Franklin es probablemente incoherente e incompatible con las ideas básicas de Kant. La noción de imperativo categórico, por ejemplo, tiene pleno sentido en una teoría fundada en la racionalidad y la autonomía moral como la desarrollada por Kant, pero no está claro que lo tenga dentro de una teoría que quiere fundarse en la capacidad de sentir. En todo caso, evaluar esto es una cuestión difícil.

La teoría del valor inherente de los animales desarrollada por Franklin tiene el alcance adecuado, ya que sostiene que todos los seres con capacidad de sentir merecen igual consideración moral directa.

La precisión de la teoría de Franklin es, sin embargo, cuestionable. Aunque sus tesis son claras, defender que el significado y las implicaciones del imperativo categórico y la ley moral han sido malinterpretados, no solamente por los comentaristas de los textos kantianos sino, también, por el propio Kant es realizar una afirmación extremadamente atrevida. Franklin está defendiendo que la teoría kantiana no ha sido interpretada de forma precisa... ¡ni siquiera por su propio autor! Por ejemplo, al considerar la primera formulación del imperativo categórico, Franklin sostiene que la forma correcta de interpretar las máximas debe hacer referencia a todos los seres sintientes y no solamente a los humanos racionales y moralmente autónomos. Sin embargo, una afirmación de este tipo requiere justificar por qué la igual consideración moral debe extenderse a todos los seres sintientes y no reducirse solamente a los seres racionales y moralmente autónomos, pero desafortunadamente Franklin no argumenta en ningún momento por qué esto debería ser así (simplemente lo da por sentado). En este sentido, a su propuesta le faltan algunas partes importantes. Por otra parte, aunque de sus tesis puede deducirse que Franklin piensa que el vegetarianismo es una obligación moral y afirma explícitamente que la experimentación con animales es moralmente inaceptable, la teoría de Franklin no es demasiado precisa en cuanto a nuestras obligaciones hacia los animales. Los problemas del formalismo de la teoría kantiana están presentes también en la propuesta neokantiana de Franklin.

La teoría de Franklin es, en general, compatible con nuestras intuiciones reflexivas. Franklin sostiene que todos los seres sintientes merecen igual consideración moral y, por tanto, acepta que los humanos tenemos obligaciones morales directas hacia los animales (y no solamente deberes indirectos hacia ellos).

En un aspecto la teoría de Franklin es demasiado simple. En lugar de argumentar a favor de ello, Franklin da por supuesto que todos los seres sintientes merecen igual consideración moral directa lo cual, a mi modo de ver, es excesivamente simple dado que precisamente lo que tratamos de decidir es la clase de consideración moral que merecen los animales. Por otra parte, y aunque parezca paradójico, dado que Franklin bebe directamente de los complejos textos kantianos, su teoría es también en otros aspectos bastante compleja, puesto que mantiene el carácter excesivamente formal y abstracto de la propuesta de Kant.

Franklin se ocupa solamente del estudio de teorías y argumentos filosóficos y no hace en ningún momento referencia a estudios científicos sobre la naturaleza de los animales. En cualquier caso, su teoría no presenta problemas de compatibilidad con las aportaciones científicas actuales, dado que la principal (y prácticamente única) afirmación que realiza sobre la naturaleza de los animales es que éstos son capaces de sentir, lo cual está plenamente apoyado por las ciencias empíricas en la actualidad.

Al igual que sucede con otras muchas teorías de ética animal, la teoría de Franklin adolece de problemas de imparcialidad. Por ejemplo, al abordar los conflictos entre los humanos y los animales en relación con los recursos medioambientales, Franklin (Ibíd., 89-114) sostiene que los intereses de los humanos tienen prioridad sobre los intereses de los animales. La base de esta tesis es, según Franklin, que parece que los humanos tenemos la obligación de favorecer las demandas de nuestra propia especie en primer lugar, lo cual implica una parcialidad a favor de los intereses humanos. Es cierto que Franklin restringe mucho los casos de conflicto en los que piensa que deben prevalecer nuestros intereses sobre los intereses de los animales, pero no deja de ser

cierto que en algunos casos muestra una parcialidad injustificada a favor de los intereses humanos.

La relativa falta de concreción de su propuesta, el problema de si resulta o no compatible con la estructura teórica general de la filosofía moral kantiana, los problemas de falta de precisión y simplicidad excesiva, así como el problema de la parcialidad injustificada a favor de los humanos hacen de la teoría de Franklin una opción poco recomendable a la hora de fundar la igualdad (o, al menos, similar) consideración moral que merecen los animales.

3.2.4. El contractualismo de Rowlands

Contra la tesis que niega que el contractualismo pueda abordar correctamente nuestros deberes morales hacia los animales, Rowlands (2009, 2-3) elabora una defensa contractualista de nuestras obligaciones hacia ellos, sosteniendo que el contractualismo constituye el fundamento más adecuado para una teoría de los derechos de los animales. Él (Ibid., 3) defiende dos tesis principales: (1) Las teorías contractualistas son compatibles con la posesión de derechos morales por parte de los animales y los humanos marginales; y (2) El contractualismo, correctamente entendido, ofrece el fundamento teórico más satisfactorio para atribuir derechos morales a individuos no-humanos y no-rationales.

El método utilizado por Rowlands a la hora de justificar que los animales merecen derechos morales consiste, primero, en elaborar una argumentación independiente que justifique por qué los animales merecen la misma consideración moral directa que los humanos para, a continuación, defender que la mejor teoría ético-política para fundar la igualdad moral de humanos y animales es la teoría contractualista. Como los argumentos de Rowlands para justificar que los animales merecen derechos morales son muy similares a los presentados en la primera parte de esta tesis, a continuación me centraré en estudiar solamente sus argumentos a favor del contractualismo.

3.2.4.1. Contractualismo hobbesiano y contractualismo kantiano

La falsa creencia según la cual el contractualismo es incompatible con los derechos de los animales se origina por no distinguir dos versiones diferentes de teorías contractualistas (Ibid., 4-5, 122-3): el contractualismo hobbesiano y el contractualismo kantiano³⁰¹. Las principales diferencias entre el contractualismo hobbesiano y el kantiano se establecen en relación con las concepciones sobre: (1) La autoridad del contrato social, es decir, las condiciones que deben satisfacerse para que el contrato hipotético obligue o tenga autoridad sobre los agentes racionales; y (2) Los fundamentos en los que se basa la autoridad del contrato (Ibid., 123).

³⁰¹ La distinción original entre contractualismo hobbesiano y contractualismo kantiano que Rowlands adopta se encuentra en: Kymlicka 1991, 270-9. De acuerdo con Kymlicka, la diferencia principal entre ambos enfoques consiste en que tienen “*concepciones diferentes de nuestra igualdad natural. Un enfoque subraya una igualdad natural de fuerza física, que hace que sea mutuamente beneficioso para las personas aceptar convenciones que reconocen y protegen los intereses y posesiones de cada cual. El otro enfoque subraya una igualdad natural de estatus moral, que hace de los intereses de cada persona objeto de interés común o imparcial*” (Ibid., 270).

3.2.4.1.1. El contractualismo hobbesiano

De acuerdo con el contractualismo hobbesiano, no hay nada objetivamente bueno o malo en relación con los fines que uno elige perseguir o los medios que uno utiliza para alcanzar esos fines (Ibíd., 123). Sin embargo, el contractualismo hobbesiano enfatiza los beneficios prácticos que para el individuo tiene acordar unos principios ético-políticos básicos, como la protección de la vida y la propiedad, que limiten tanto los fines a perseguir como los medios a emplear. Así pues, aunque no haya nada intrínsecamente malo en dañar a otros individuos para alcanzar los fines de uno, actuar de ese modo resulta imprudente. Parece más prudente abstenerse de dañar al otro si, a cambio, el otro se abstiene de dañarme a mí. En este sentido, alcanzar un acuerdo que prohíba y evite el daño deliberado resulta mutuamente beneficioso³⁰². Interpretado de este modo, el contrato social se entiende principalmente como una herramienta útil que es prudente acordar y obedecer simplemente porque beneficia a los individuos, es decir, el contrato social se basa principalmente en el auto-interés de los individuos. Dicho de otro modo: la finalidad principal del contrato social consiste en proporcionar seguridad a los individuos y a los individuos les interesa esa seguridad. Las bases de la moral consisten en la elaboración de un contrato hipotético que establezca normas de conducta mutuamente beneficiosas. El contenido de esas normas de conducta se fija mediante una negociación en la que cada individuo busca el doble objetivo de, primero, proteger sus propios intereses tanto como sea posible y, segundo, limitar su propia libertad tan poco como sea posible (Ibíd., 123-4). Los principios que se alcanzan mediante este proceso de negociación imaginario deben obedecerse no porque sea objetivamente inmoral transgredirlos sino, en última instancia, porque dadas las ventajas prácticas que ofrecen sería irracional no hacerlo.

Basándose en estas ideas, el contractualismo hobbesiano desarrolla una concepción específica sobre la autoridad del contrato social: la autoridad última del contrato se deriva del hecho de que, explícita o implícitamente, hemos acordado respetarlo (Ibíd., 124). La legitimidad y la autoridad del contrato emanan del hecho de que hemos acordado libremente las normas de conducta que en él se reflejan. Nuestro consentimiento de respetar las normas reflejadas en un contrato social hipotético depende del hecho de que respetar dichas normas redunde en nuestro propio beneficio.

No es difícil entender por qué una interpretación del contrato de este tipo plantea problemas importantes a la hora de fundar las obligaciones morales hacia los animales y los humanos marginales. Si el contrato social se funda en la utilidad, la protección y el auto-interés, entonces, es muy posible que la mayoría de los agentes morales no tengan buenos motivos para reconocer que tienen obligaciones para con aquellos individuos hacia los que no necesitan protección y en los cuales no están interesados. Si la finalidad principal del contrato consiste en proporcionar seguridad a los individuos, y si solamente necesitamos ser protegidos de aquellos individuos que son o pueden ser una amenaza para nosotros, entonces, no tiene demasiado sentido realizar contrato alguno con aquellos individuos que, como los animales y los humanos marginales, no son lo suficientemente fuertes como para representar una amenaza importante³⁰³. En este

³⁰² Según el contractualismo hobbesiano, el pacto de no agresión resulta mutuamente beneficioso porque, de ese modo, los agentes morales no nos vemos obligados a desaprovechar recursos defendiendo nuestra persona y propiedades, lo que nos permite establecer una cooperación estable mutuamente beneficiosa (Kymlicka 1991, 271).

³⁰³ “*El que sea o no beneficioso seguir una convención particular depende del propio poder de negociación, y la persona fuerte y con talento tendrá más poder que la persona débil y enfermiza. Esta*

sentido, la moralidad se reduce, en la interpretación hobbesiana del contrato social, al auto-interés racional de los individuos. Así pues, en el contractualismo hobbesiano hay una condición importante que los individuos deben satisfacer para poder elaborar y acordar principios ético-políticos fundamentales: el poder de los individuos debe ser aproximadamente igual (Ídem.)³⁰⁴. En este sentido, es importante entender que lo que el contractualismo hobbesiano afirma no es que las personas sean de hecho iguales por naturaleza, sino que la moralidad solamente puede darse en la medida en que esto sea así (Kymlicka 1991, 272).

En resumen, el contractualismo hobbesiano exhibe la siguiente estructura (Rowlands 2009, 125): la autoridad del contrato se explica en términos de nuestra aprobación tácita del mismo, nuestra aprobación tácita del contrato se explica en términos de nuestros intereses propios racionales y nuestros intereses propios racionales solamente pueden satisfacerse con sentido si aquellos con los que alcanzamos los acuerdos tienen un poder aproximadamente igual al nuestro y si son agentes racionales que pueden respetar los acuerdos alcanzados.

Es la interpretación hobbesiana del contrato social la que causa problemas de compatibilidad entre la idea del contrato social y los derechos morales de los animales (Ibíd., 4, 122). Si los animales, en general, no representan amenazas reales importantes para los humanos y, además, si los animales, en la medida en que no son agentes racionales, no pueden aprobar explícita o implícitamente ninguna clase de contrato³⁰⁵, entonces, ¿qué razones tenemos para reconocer que tenemos obligaciones morales hacia ellos y que podría ser necesario reconocerles derechos básicos? ¿Por qué deberíamos hacerlo si no ganamos nada con ello (ni protección, ni utilidad)? Así pues, desde el punto de vista del contractualismo hobbesiano, no tenemos motivos para reconocer que tenemos obligaciones hacia los animales o que los animales merezcan derechos y, por tanto, los animales carecen de cualquier tipo de consideración moral bajo este enfoque.

3.2.4.1.2. El contractualismo kantiano

Sin embargo, la interpretación prudencial del contrato social de carácter hobbesiano no es la única disponible. Existe otra forma diametralmente opuesta de entender la idea del contrato social, la cual tiene sus orígenes en ciertos escritos de Kant y cuya formulación más reciente debemos a Rawls. En este enfoque la idea del contrato no se entiende como un método mediante el cual justificar códigos morales particulares basados en el auto-interés, se entiende más bien como una herramienta heurística a través de la cual podemos identificar principios morales fundamentales de forma imparcial. Dado su compromiso con la imparcialidad y la equidad, esta segunda versión del contractualismo puede emplearse para eliminar las diferencias en el poder negociador de los individuos, mientras que el contractualismo hobbesiano tiende a

última produce poco de valor, y lo poco que produce puede ser sencillamente expropiado por los demás sin temor a la venganza. Como es poco lo que se gana de la cooperación con los débiles, y no hay que temer venganza alguna, el fuerte tiene pocos motivos para aceptar convenciones que ayuden a los débiles" (Kymlicka 1991, 271).

³⁰⁴ "Dado que la teoría no reconoce un estatus moral inherente, cualquier igualdad de derechos entre las personas presupone una previa igualdad física entre ellas" (Kymlicka 1991, 272).

³⁰⁵ La racionalidad juega un papel decisivo en el contractualismo hobbesiano porque no parece racional acordar principios de respeto con seres incapaces de comprender, y aplicar recíprocamente en la práctica, esos principios. No parece racional porque no está clara la forma en que alcanzar un acuerdo de este tipo beneficia los intereses de los agentes morales (Rowlands 2009, 124-5).

reflejar dichas diferencias porque está ampliamente comprometido con una concepción prudencial del contrato que subraya exclusivamente su utilidad recíproca.

De acuerdo con el contractualismo kantiano, el contrato social se funda en la igualdad moral de todos los individuos³⁰⁶ y, por tanto, el contrato social y las deliberaciones morales en general deben fundarse necesariamente sobre la imparcialidad. En este sentido, el contractualismo kantiano presupone una concepción mínima de la verdad y objetividad moral independiente de las normas de conducta alcanzadas mediante el acuerdo en la negociación (Ibíd., 126). Entendido de este modo, el contractualismo kantiano nos ofrece una concepción diferente de la autoridad última del contrato social. Las normas de conducta encarnadas en el contrato serán legítimas y deberán cumplirse solamente si concuerdan, al menos aproximadamente, con las ideas de igualdad e imparcialidad. Así pues, dentro del enfoque kantiano, el contrato social no cumple una función constitutiva sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto (algo no es bueno o malo simplemente porque los agentes morales racionales así lo hayan acordado), sino que la idea del contrato social es simplemente una herramienta útil que nos ayuda a identificar qué es moralmente correcto o incorrecto (algo es bueno o malo solamente si concuerda o es compatible con lo que dictan ciertas leyes morales independientes) (Ídem.). En consecuencia, la autoridad del contrato social no se deriva del hecho de que, explícita o implícitamente, hayamos acordado respetarlo porque nos resulte ventajoso; la autoridad del contrato social se deriva de la autoridad de los principios morales que el contrato ayuda a identificar³⁰⁷.

El contractualismo kantiano es mucho más prometedor que el hobbesiano a la hora de conceder consideración moral directa y/o derechos a los animales y a los humanos marginales porque en él la igualdad aproximada de poder y la racionalidad no juegan un rol decisivo (Ibíd., 127). Dado que la función del acuerdo es la de revelar las normas básicas de comportamiento compatibles con los principios morales fundamentales, es decir, dado que la función del contrato es reveladora y no constitutiva, el que un individuo posea menos poder que otro o el que un individuo sea más racional que otro solamente será moralmente relevante si los principios morales fundamentales así lo dictan. Por supuesto, los principios morales fundamentales podrían establecer que el nivel de poder y racionalidad de los individuos es un factor moralmente relevante que debe tenerse en cuenta a la hora de elaborar el contrato social y decidir quién merece igual consideración moral directa y quién no. De hecho, la propia postura kantiana adopta principios de este tipo. Sin embargo, Rowlands (Ibíd., 127-8) niega validez a la teoría kantiana en este punto y sostiene que, si aceptamos el principio de igualdad, la idea del contrato social debería ayudarnos a elucidar las implicaciones normativas de este principio, las cuales mostrarán lo inadecuado de las tesis kantianas en relación con los animales y los humanos marginales. El principio de igualdad elimina la relevancia moral de condiciones fundamentales para el contractualismo hobbesiano como la igualdad aproximada de poder o la racionalidad. Si todos los humanos tenemos derecho a ser tratados con igual consideración moral, entonces, la igualdad aproximada de poder o la racionalidad no pueden ser factores

³⁰⁶ En la versión kantiana del contractualismo las personas importan, desde el punto de vista moral, no porque puedan dañar o beneficiar a los demás sino porque son fines en sí mismas (Kymlicka 1991, 274).

³⁰⁷ Dado que la legitimidad y autoridad de las normas acordadas se derivan de su conformidad con principios morales fundamentales independientes, en la versión kantiana del contractualismo la intuición juega un papel crucial que no tiene en la versión hobbesiana (Rowlands 2009, 126). Presumiblemente, la intuición juega un rol importante a la hora de decidir cuáles son los principios morales fundamentales independientes que todo acuerdo entre agentes morales debería respetar.

moralmente relevantes, simplemente porque todos los humanos no tenemos ni poderes aproximados, ni un nivel de racionalidad similar³⁰⁸.

3.2.4.2. La extensión del contrato y los animales

La tesis esencial que Rowlands (Ibíd., 5, 122) defiende afirma que la interpretación kantiana del contractualismo ofrece un marco teórico viable para atribuir derechos morales a los animales. Dentro de las concepciones kantianas, Rowlands (Ibíd., 118) afirma que es el contractualismo de corte rawlsiano el enfoque teórico que puede ofrecernos la mejor defensa de la igual consideración moral directa y los derechos morales de los animales. Lo que es más, Rowlands (Ibíd., 5) sostiene que una teoría contractualista de este tipo constituye una alternativa claramente superior a las propuestas utilitaristas y otras concepciones de los derechos a la hora de fundar los derechos de los animales. Aun así, Rowlands afirma que el contractualismo rawlsiano es inestable e inadecuado a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales porque mezcla impropriamente elementos hobbesianos y kantianos. Si se eliminan los innecesarios e inadecuados elementos hobbesianos de la teoría de Rawls y se subrayan los componentes kantianos de la misma, este enfoque teórico puede ofrecernos un fundamento apropiado de los derechos de los animales (Ibíd., 128).

Al igual que Regan, Rowlands (Ibíd., 118) entiende los derechos morales como reivindicaciones morales válidas. Los derechos morales son: (1) Reivindicaciones válidas de ciertas materias primas, libertades y/o formas de trato; (2) Reivindicaciones realizadas frente a individuos específicos capaces de proteger o desproteger esas materias primas, libertades y/o formas de trato; y (3) Una reivindicación es válida si está fundada por, o se deriva de, una teoría moral correcta.

En analogía con la distinción entre consideración moral directa e indirecta, Rowlands (Ibíd., 119-22) distingue entre derechos directos e indirectos. Un individuo I posee el derecho directo D a cierta materia prima, libertad y/o trato si, y solamente si: (1) I posee D; y (2) La posesión de D por parte de I no depende de la existencia de otros derechos poseídos por individuos diferentes de I. Un individuo I posee el derecho indirecto D a cierta materia prima, libertad y/o trato si, y solamente si: (1) I posee D; y (2) La posesión de D por parte de I depende de la existencia de otros derechos poseídos por individuos diferentes de I.

Rowlands (Ibíd., 122) sostiene las siguientes tesis básicas: (1) La asunción común según la cual el contractualismo es incapaz de conceder derechos morales directos a los animales es, en general, indefendible; porque (2) Interpretadas correctamente, no hay nada en las bases teóricas contractualistas que impliquen que la protección ofrecida por el contrato social deba restringirse necesariamente al conjunto de agentes racionales. De hecho, Rowlands piensa que, interpretadas correctamente, las bases teóricas de las teorías del contrato social implican que debe protegerse tanto a los seres racionales como a los no racionales.

³⁰⁸ El principal problema del contractualismo kantiano consiste en que la evaluación última que hagamos de él dependerá de la medida en que estemos comprometidos con los ideales de igualdad moral y deber natural subyacentes (Kymlicka 1991, 278). Si, como los contractualistas hobbesianos, negamos que estos ideales posean fundamento alguno, entonces, no tendremos ningún motivo para aceptar la validez del contractualismo kantiano.

El argumento básico para defender que el contractualismo es incompatible con los derechos de los animales es el siguiente (Ibíd., 129-31):

1. *Primera premisa:* De acuerdo con el contractualismo, los derechos y deberes morales dependen de la existencia de un contrato social factual o hipotético.
2. *Segunda premisa:* Los que acuerdan los principios fundamentales del contrato en los que se plasman los derechos y deberes fundamentales tienen que concebirse necesariamente como agentes racionales.
3. *Tercera premisa:* Así pues, el contrato social y los derechos y deberes fundamentales en él plasmados solamente son extensibles a los agentes racionales.
4. *Cuarta premisa:* Los animales no son agentes racionales.
5. *Quinta premisa:* Así pues, el contrato social y los derechos y deberes fundamentales en él plasmados no son extensibles a los animales.
6. *Sexta premisa:* Solamente aquellos individuos a los que puede extenderse el contrato social y los derechos y deberes fundamentales en él plasmados poseen derechos morales directos.
7. *Conclusión:* Por lo tanto, los animales no poseen derechos morales directos.

Obviamente, este argumento es compatible con la concesión a los animales de derechos indirectos pero no con la concesión de derechos directos.

El principal problema del argumento consiste en el salto que hay entre la segunda y la tercera premisa. Sostener que los que acuerdan los principios fundamentales del contrato en los que se plasman los derechos y deberes fundamentales tienen que concebirse necesariamente como agentes racionales no implica necesariamente que el contrato social y los derechos y deberes fundamentales en él plasmados solamente sean extensibles a los agentes racionales. Efectivamente, no parece haber problemas lógicos en concebir que seres no racionales puedan verse protegidos por el contrato social y los derechos y deberes fundamentales en él plasmados, por mucho que solamente los agentes racionales sean capaces tanto de acordar los principios básicos del contrato como de llevarlos a la práctica y respetarlos. Así pues, para que el argumento sea válido debe ofrecerse una justificación sobre por qué, y de qué forma, están necesariamente relacionadas la segunda y la tercera premisa.

De acuerdo con Rowlands (Ibíd., 129-30), todos los intentos por justificar por qué la segunda y la tercera premisa están necesariamente conectadas presuponen la aceptación del contractualismo hobbesiano y su concepción de la autoridad del contrato. La razón principal que suele aducirse para justificar la conexión necesaria entre la segunda y la tercera premisa es la siguiente: el contrato solamente puede ser obligatorio si todos los agentes contratantes están obligados en la misma medida y del mismo modo, es decir, si todos reconocen tanto sus derechos como sus deberes. De esta manera, cualquier individuo que no pueda estar obligado del mismo modo que el resto, es decir, cualquier individuo que no sea capaz de reconocer tanto sus derechos como sus deberes, no puede concebirse como agente contratante, por lo que no pueden aplicársele ni las obligaciones ni las ventajas que el contrato social conlleva. Esto implica aceptar la concepción sobre la autoridad del contrato propuesta por el contractualismo hobbesiano. Sin embargo, Rowlands (Ibíd., 131) argumenta que, si adoptamos un enfoque contractualista kantiano, no hay modo alguno mediante el cual unir necesariamente de forma correcta la segunda y la tercera premisa. Según el contractualismo kantiano, la conexión necesaria de la segunda y la tercera premisa es injustificada. Si esto es

correcto, dentro del marco del contractualismo kantiano no hay ninguna razón para concluir que aquellos que acuerdan los principios básicos del contrato deben ser necesariamente los mismos que pueden verse beneficiados por el mismo. En resumen: dentro del contractualismo kantiano, los seres no racionales pueden verse protegidos por los beneficios del contrato sin mayores problemas (aunque no puedan verse obligados por el mismo).

3.2.4.3. Una reformulación del contractualismo rawlsiano que incluye a los animales como merecedores de deberes de justicia

Rowlands (Ibíd., 131) propone extender la teoría contractualista de la justicia política elaborada por Rawls al terreno más amplio de la argumentación moral, con el fin de desarrollar una teoría moral mediante la cual puedan concederse derechos morales y asignar obligaciones a los individuos en general, no solamente derechos políticos del tipo de los formulados por Rawls. Así pues, una diferencia importante entre ambos enfoques consiste en su alcance, extensión y finalidad: mientras que el objetivo de Rawls consistía en desarrollar los fundamentos de la estructura básica de una sociedad liberal, Rowlands trata de fundar e identificar principios morales básicos.

Según Rowlands (Ibíd., 133), la concepción de la posición original, tal y como Rawls la presenta, no es capaz de fundar los dos principios de justicia a los que llega Rawls. Por eso, Rawls presentó dos argumentos a través de los cuales justificar los dos principios de justicia: el “argumento de la igualdad intuitiva” y el “argumento del contrato social”. Rowlands sostiene que comprender adecuadamente la relación lógica entre ambos argumentos es primordial para aclarar el modo en que una teoría del contrato social puede conceder derechos a los animales. Además, afirma que el argumento del contrato social depende lógicamente de, y está subordinado a, el argumento de la igualdad intuitiva.

El argumento de la igualdad intuitiva se presenta del siguiente modo (Ibíd., 133-5):

1. *Primera premisa:* Si un individuo I no es responsable de la posesión de la propiedad P, entonces I no tiene derecho moral a P.
2. *Segunda premisa:* Si I no tiene derecho moral a P, entonces I no tiene derecho moral a beneficiarse de los beneficios que se deriven de la posesión de P.
3. *Tercera premisa:* Para cualquier individuo I, existirá cierto conjunto de propiedades $C = \{P_1, P_2, \dots, P_n\}$ que I posee sin ser responsable de su posesión.
4. *Conclusión:* Por tanto, para cualquier individuo I, existe un conjunto C de propiedades de cuyos beneficios I no tiene derecho moral a beneficiarse.

Lo que el argumento de la igualdad intuitiva pretende justificar es que, si una propiedad que posee un individuo es inmerecida en el sentido de que el individuo no es responsable de poseerla o no ha hecho mérito alguno para poseerla, entonces, ese individuo no tiene derecho moral alguno a disfrutar de los beneficios que se derivan de la posesión de esa propiedad.

Rawls utiliza este argumento igualitarista como fundamento de una política liberal basada en la igualdad de oportunidades. Si deseamos asegurar la igualdad de oportunidades, debemos dejar de conceder relevancia moral a todas aquellas

propiedades que consideremos moralmente arbitrarias³⁰⁹. Las propiedades inmerecidas que un individuo posee son moralmente arbitrarias y, por tanto, deben ser moralmente irrelevantes. Por ejemplo, nacer perteneciendo a cierta raza o clase social es una propiedad de la cual los individuos no son responsables y, por tanto, los individuos no deberían tener derecho a beneficiarse de los beneficios que se deriven de la pertenencia a dicha raza o clase social. Ningún individuo debería ser premiado o castigado por poseer propiedades o cualidades de las que no es responsable. Aunque el principio de igualdad de oportunidades suele interpretarse como aplicable al campo de los ingresos o las posesiones materiales, Rawls subrayó que, aparte de la riqueza, existen otras muchas propiedades inmerecidas que no deberían tenerse en cuenta en las deliberaciones morales si se desea garantizar la igualdad de oportunidades. Por ejemplo, la desigualdad en los talentos innatos o las capacidades naturales de los individuos es inmerecida, ya que no son responsables o no han hecho mérito alguno para poseerlas. Si esto es así, entonces, las desigualdades en los talentos innatos o las capacidades naturales de los individuos deben considerarse moralmente irrelevantes al igual que las propiedades sociales, raciales, económicas, de género, etc. Nadie debería poseer menos derechos básicos por el simple hecho de carecer de ciertos talentos innatos o ciertas capacidades naturales³¹⁰.

Rowlands (Ibíd., 135-8), siguiendo a Rawls, presenta el argumento del contrato social del siguiente modo. Debemos imaginar una posición original en la que los individuos se encuentran tras un velo de ignorancia que les impide conocer cuál será el lugar que ocupen en la sociedad una vez acordados los principios básicos de la misma (desconocen la clase social a la que pertenecerán, los talentos innatos o capacidades naturales que poseerán, cómo de inteligentes serán, etc.). De este modo, como todos los individuos están situados en un nivel similar en la posición original, como desconocen el lugar que ocuparán en la sociedad resultante una vez acordada la estructura básica de la sociedad, los principios de justicia que los individuos acordarán serán el resultado de un acuerdo fundado en la imparcialidad y la equidad. El concepto de la posición original y la idea asociada del velo de ignorancia juegan un papel crucial en la defensa que Rowlands hace de los derechos morales directos de los animales (Ibíd., 136).

El argumento de la igualdad intuitiva y el argumento del contrato social son interdependientes y se refuerzan mutuamente, por lo que ninguno de los dos puede entenderse propiamente si son considerados independientemente (Ibíd., 139). De acuerdo con Rawls, una de las bases para preferir su concepción de la posición original frente a otras concepciones posibles consiste en que su versión de la posición original sirve para identificar principios que consideramos intuitivamente aceptables. La descripción rawlsiana de la posición original está justificada porque sirve para alcanzar la clase de principios que resultan compatibles con el argumento de la igualdad intuitiva. De este modo, al decidir qué representación de la posición original es la más adecuada, Rawls trabaja desde dos campos distintos pero interrelacionados: pasa de las

³⁰⁹ Para un breve análisis de los argumentos de Rawls en relación con la arbitrariedad moral, véase: Sandel 2009, 175-8.

³¹⁰ Por supuesto, aunque aplicada a los derechos fundamentales esta afirmación parece correcta, resulta mucho más problemática cuando se aplica a derechos no fundamentales. Está claro que no es lo mismo remediar condiciones económicas u oportunidades educativas desiguales que intentar remediar la desigualdad en los talentos innatos y las capacidades naturales. En este sentido, puede considerarse quizá el igualitarismo rawlsiano excesivo, dado que el énfasis que pone en la igualdad de oportunidades muy posiblemente lastre decisivamente los talentos y capacidades naturales de los más agraciados. Este puede ser un buen argumento en contra de Rawls y a favor de una sociedad de mercado meritocrática.

intuiciones generales a la estructura de la posición original y viceversa, pasa de la estructura de la posición original a las intuiciones. El proceso se basa en el equilibrio reflexivo; la relación entre la concepción de la posición original y los juicios intuitivos sobre la igualdad es dialéctica.

Con el objetivo de elaborar una teoría contractualista de los derechos de los animales, Rowlands (Ibíd., 143-4) comienza aclarando algunas ideas en relación con la naturaleza de la posición original. La posición original no implica ninguna clase de estado de cosas hipotético, imaginable o lógicamente posible sino que, más bien, constituye simplemente cierto tipo de proceso de razonamiento³¹¹. En este sentido, encontrarse en la posición original no es una cuestión de estar en una situación lógicamente, metafísicamente o físicamente posible, es simplemente guiar el pensamiento moral en función de ciertas restricciones sobre las cosas que sabemos acerca de nosotros mismos. Si se entiende la posición original como un método de razonamiento que no implica necesariamente estar en una situación lógicamente, metafísicamente o físicamente posible, entonces, la idea del contrato social no implica necesariamente que el contrato deba aplicarse solamente a agentes racionales que acuerdan principios ético-políticos entre sí (Ibíd., 146). De este modo, la idea de que existen diferentes agentes racionales acordando los principios ético-políticos básicos de la sociedad no sería un constituyente esencial de la idea de la posición original (aunque, por supuesto, sí sería una idea compatible con ella). Ni la multiplicidad de agentes contratantes ni la noción de acuerdo contractual son componentes esenciales de la posición original.

Una vez aclarada la naturaleza de la posición original, Rowlands (Ibíd., 147-9) explica cómo puede extenderse el contractualismo rawlsiano para fundar una teoría válida de los derechos de los animales. El contractualismo, correctamente interpretado, no implica necesariamente ni que el poder de las partes contratantes deba ser aproximadamente igual ni, tampoco, que las partes deban ser agentes racionales. La idea de la posición original, si se entiende exclusivamente como un método de razonamiento, no implica que deba existir una multiplicidad de agentes contratantes, por lo que la situación contractual original no requiere que exista más de un agente contratante. Si esto es correcto, el contractualismo no puede exigir necesariamente que el poder de las partes contratantes deba ser aproximadamente igual, ya que ni siquiera exige necesariamente que deba haber más de una parte contratante. La igualdad aproximada de poder de las partes, por tanto, es uno de los componentes hobbesianos del contractualismo rawlsiano que debe eliminarse. De igual manera, no hay ninguna razón para pensar que los derechos derivables de la posición original deban restringirse exclusivamente a los agentes racionales. El hecho de que sean los agentes racionales los que idealmente deben formular los principios básicos en la posición original no implica necesariamente que estos principios solamente sean aplicables y extensibles a los agentes racionales. De hecho, si tenemos en cuenta la naturaleza del argumento de la igualdad intuitiva y que la descripción de la posición original depende de este argumento, está más o menos claro por qué debemos rechazar que los derechos derivables de la posición original deban restringirse únicamente a los agentes racionales. Dado que la voluntad o las acciones de los individuos no parecen jugar ningún papel a la hora de que éstos se instituyan o no como agentes racionales, la racionalidad es una

³¹¹ “This process of reasoning looks something like this: ‘As a matter of fact, I have property P. But what if I did not have P? What principles of morality would I want adopted if I didn’t have P?’” (Rowlands 2009, 143).

propiedad inmerecida³¹². Los individuos son o no son agentes racionales; la decisión no depende de ellos, es simplemente un hecho natural sobre el que los individuos no tienen ningún control. Entonces, según el argumento de la igualdad intuitiva, la racionalidad, en la medida en que es una propiedad inmerecida, es una propiedad moralmente arbitraria y, por tanto, los individuos no deberían tener derecho a beneficiarse de los beneficios que se deriven de su carácter racional. Si todo esto es correcto, restringir el conjunto de los que pueden verse beneficiados por la protección del contrato al conjunto de los agentes racionales sería ir en contra del argumento de la igualdad intuitiva. Uno de los conocimientos que deberíamos restringir en la posición original es si, en la sociedad resultante, vamos a encarnarnos como agentes racionales o no. Así pues, debemos elegir los principios ético-políticos básicos de la sociedad como si no supiésemos si vamos a ser agentes racionales o no, por lo que parece razonable suponer que, en una situación de este tipo, no tiene demasiado sentido ni resulta demasiado prudente restringir la protección que otorga el contrato solamente a los agentes racionales. Si cabe la posibilidad de que nos encarnemos en sujetos no racionales, ¿por qué habríamos de negar derechos a todos los seres no racionales? Si esto es correcto, que la posesión de racionalidad deba ser una de las propiedades que debería quedar oculta tras el velo de ignorancia parece de sentido común. Si los agentes no saben si se encarnarán o no como agentes racionales, inevitablemente formularán principios que tengan esto en cuenta, lo cual implica que, como mínimo, el principio de diferencia debe extenderse y aplicarse también a ciertos conjuntos de seres no racionales (Ibíd., 151).

Si esta interpretación de la teoría rawlsiana es apropiada, no hay nada en el contractualismo de corte kantiano-rawlsiano que nos impida concluir que tenemos deberes de justicia hacia los animales, no solamente deberes de compasión y humanidad. De hecho, una vez comprendida la conexión entre el argumento de la igualdad intuitiva y la configuración de la posición original, parece razonable concluir que la pertenencia a la especie debe ser también una de las propiedades que deberían quedar ocultas tras el velo de ignorancia (Ibíd., 151-2). La pertenencia o no a una especie determinada es, nuevamente, algo sobre lo que los individuos no tenemos control alguno. La pertenencia a la especie es, entonces, una propiedad inmerecida en el sentido de que los individuos no somos responsables de su posesión. Los individuos pertenecemos o no a una determinada especie; la decisión no depende de nosotros, es simplemente un hecho natural sobre el que no tenemos ningún control. Entonces, según el argumento de la igualdad intuitiva, la pertenencia a la especie, en la medida en que es una propiedad inmerecida, es una propiedad moralmente arbitraria y, por tanto, los individuos no deberían tener derecho a beneficiarse de los beneficios que se deriven de pertenecer a una especie determinada. Así pues, uno de los conocimientos que deberíamos restringir en la posición original es si, en la sociedad resultante, vamos a encarnarnos como seres humanos o no. Por lo tanto, debemos elegir los principios ético-

³¹² “It is true that we sometimes speak of a person cultivating their rationality, or of endeavouring to do the rational thing in a given situation. And this may lead one to think that possession of rationality is something over which we have control, or even have to earn. However, this is not the sense of rationality that is relevant to the notion of moral consideration. This point is made quite forcefully by Rawls himself. No one, presumably, would want to claim that the more rational a person is, the more rights they have. Rationality, in the only sense possibly relevant to determination of moral rights, is what Rawls calls a ‘range property’ [...] And conceived of in this way, it is clear that our possession of rationality is not something over which we have any control. Our possession of this property depends on nature, and not on our own decisions and actions. It is, therefore, a morally arbitrary property in Rawls’s sense” (Rowlands 2009, 149-50).

políticos básicos de la sociedad como si no supiésemos si vamos a encarnarnos como humanos o como animales, por lo que parece razonable suponer que, en una situación de este tipo, no tiene demasiado sentido ni resulta demasiado prudente restringir la protección que otorga el contrato solamente a los humanos. La protección del contrato y los derechos no deben restringirse solamente a los humanos, deben extenderse también a los animales.

3.2.4.4. Contra la herencia hobbesiana de la teoría de la justicia de Rawls

Rowlands critica la herencia hobbesiana de ciertos aspectos del contractualismo rawlsiano, sosteniendo que son estos aspectos hobbesianos los que crean problemas en la teoría de Rawls a la hora de abordar correctamente el problema de la consideración moral de los animales. Sin embargo, como estos componentes hobbesianos no son necesarios para que el contractualismo rawlsiano se mantenga en pie, pueden eliminarse de su teoría de la justicia concediendo así consideración moral directa a, y deberes de justicia hacia, los animales. En este punto, Rowlands (Ibíd., 152-8) defiende tres tesis importantes: (1) No está claro que Rawls excluyera completamente a los animales de su teoría de la justicia; (2) Aunque Rawls hubiera excluido completamente a los animales de su teoría de la justicia, esto no implicaría necesariamente que no pueda fundarse una teoría de los derechos de los animales correcta dentro del marco teórico rawlsiano; y (3) Si Rawls no fue capaz de ver las implicaciones correctas de su teoría de la justicia fue por no haberse distanciado suficientemente de la herencia hobbesiana de algunas partes de su teoría.

Aunque se piensa habitualmente que Rawls rechazó explícitamente que nuestras obligaciones hacia los animales pudieran incorporarse al marco teórico de su teoría de la justicia, Rowlands cuestiona esta asunción por tres razones: (1) Los textos de Rawls (o, al menos, *Teoría de la justicia*) son mucho más equívocos a este respecto de lo que suele reconocerse; (2) Debe distinguirse claramente entre aquellas afirmaciones que Rawls realizó de hecho sobre la consideración moral de los animales y las afirmaciones que su marco teórico requiere o, cuando menos, permite; y (3) El error de Rawls a la hora de comprender adecuadamente las implicaciones que su teoría tiene para la consideración moral de los animales proviene de su incapacidad para librarse completamente de los elementos hobbesianos de su teoría de la justicia.

Aunque Rawls sostuvo que solamente las personas morales entran dentro del marco de la justicia, esto solamente implicaría que los animales no merecen deberes de justicia si la personalidad moral se considera una propiedad necesaria para merecer deberes de justicia. No obstante, Rawls sostuvo explícitamente que la personalidad moral es una condición suficiente para determinar qué seres merecen deberes de justicia y cuáles no, dejando de lado si es también una condición necesaria o no. Por tanto, el que los animales carezcan de personalidad moral no implica necesariamente que queden automáticamente excluidos de la teoría de la justicia rawlsiana. Aunque Rowlands reconoce que, en algunos pasajes de *Teoría de la justicia*, Rawls afirma explícitamente que no tenemos hacia los animales deberes de justicia, sostiene que una lectura atenta de los mismos muestra las dudas de Rawls en torno a esta cuestión. De acuerdo con Rowlands, en estos pasajes Rawls expresa sus opiniones intuitivas pre-reflexivas, no las conclusiones a las que llega una vez pasadas esas intuiciones por el filtro del método del equilibrio reflexivo (las cuales, desafortunadamente, no se presentan en ningún lugar del texto).

En cualquier caso, aunque Rawls hubiera excluido completamente a los animales de su teoría de la justicia, esto no implicaría necesariamente que no pueda fundarse una teoría de los derechos de los animales correcta dentro del marco teórico rawlsiano. Si se distingue claramente entre aquellas afirmaciones que Rawls realizó de hecho sobre la consideración moral de los animales y las afirmaciones que su marco teórico permite, puede fundarse una teoría de los derechos de los animales correcta partiendo de su marco teórico. Las intuiciones pre-reflexivas que Rawls expresa sobre la consideración moral de los animales son incompatibles con los fundamentos de su teoría correctamente interpretados. Es el argumento de la igualdad intuitiva el que determina qué propiedades deben ocultarse provisionalmente tras el velo de ignorancia en la posición original por ser moralmente irrelevantes. Y el argumento de la igualdad intuitiva establece que la racionalidad y la pertenencia a la especie deberían ocultarse provisionalmente tras el velo de ignorancia en la posición original, ya que ambas propiedades son innecesarias y, por tanto, moralmente irrelevantes. Lo mismo puede decirse acerca de la personalidad moral: es una propiedad innecesaria y moralmente irrelevante, por lo que no puede excluirse a los animales de la teoría de la justicia rawlsiana por el simple hecho de que carezcan de personalidad moral.

¿Por qué fue Rawls incapaz de extraer las consecuencias correctas que de los fundamentos de su teoría de la justicia se derivan en relación con los animales? Porque fue incapaz de deshacerse completamente de ciertos residuos hobbesianos, en especial la igualdad aproximada de poder de las partes contratantes (las circunstancias de la justicia) y la condición de racionalidad. Rawls fue incapaz de deshacerse completamente del postulado de la igualdad aproximada de poder de las partes porque su concepción del contrato social se fundaba, al igual que la de Hobbes, en la idea de que el contrato debe ser necesariamente mutuamente beneficioso para las partes. La función del contrato consiste en afianzar la seguridad personal de los individuos, es decir, el contrato solamente tiene sentido y puede obligarnos si tenemos algún provecho que extraer del mismo. Rawls fue incapaz de deshacerse completamente del postulado de la condición de racionalidad porque su concepción de la autoridad del contrato social se fundaba, al igual que la de Hobbes, en la idea de que el contrato solamente es válido si lo hemos acordado explícita o implícitamente, y nuestras razones para acordar ciertos principios ético-políticos básicos son principalmente razones prudenciales, no razones morales.

3.2.4.5. Objeciones finales

Dos objeciones adicionales suelen presentarse para justificar por qué el contractualismo es incompatible con los derechos directos de los animales (Ibíd., 158-62): el “argumento de la línea divisoria arbitraria” y el “argumento de la incoherencia”.

El argumento de la línea divisoria arbitraria puede presentarse del siguiente modo³¹³. Si extendemos los límites de la moralidad y los derechos para incluir a los animales, podríamos perfectamente continuar ampliando estos límites para incluir a toda clase de seres dentro del marco de la justicia. Si podemos conceder derechos a los animales, ¿por qué no podemos concedérselos también a las plantas o los objetos inanimados? Después de todo, la capacidad de sentir es, al igual que la racionalidad y la pertenencia a la especie, una propiedad innecesaria. Poseer o no capacidad de sentir es

³¹³ Para una formulación parecida, aunque no igual, del argumento de la línea divisoria arbitraria, véase: Carruthers 1992, 116-8.

algo sobre lo que los individuos no tenemos ningún control. La capacidad de sentir es, entonces, una propiedad inmerecida en el sentido de que los individuos no somos responsables de su posesión. Los individuos poseemos o no capacidad de sentir; la decisión no depende de nosotros, es simplemente un hecho natural sobre el que no tenemos control alguno. Entonces, según el argumento de la igualdad intuitiva, la capacidad de sentir, en la medida en que es una propiedad inmerecida, es una propiedad moralmente arbitraria y, por tanto, los individuos no deberíamos tener derecho a beneficiarnos de los beneficios que se deriven de nuestro carácter sintiente. La capacidad de sentir, por tanto, debe ser también una de las propiedades que debería quedar oculta tras el velo de ignorancia. El argumento plantea, en resumen, que poner la línea divisoria de los seres que merecen derechos directos en la capacidad de sentir es arbitrario.

La respuesta que Rowlands ofrece frente a esta objeción subraya que, aunque es cierto que la capacidad de sentir es una propiedad inmerecida, ello no implica que sea moralmente arbitraria e irrelevante. La capacidad de sentir, a pesar de ser una propiedad inmerecida, es moralmente imparcial y relevante porque es ahí donde radica el límite de la moralidad. La extensión del velo de ignorancia hasta el punto en que los agentes racionales no supieran si van a encarnarse en una piedra o un árbol no tendría sentido, dado que esta extensión no tendría impacto alguno en las decisiones de los agentes racionales. Lo que le sucede a una piedra o a un árbol no es moralmente relevante, precisamente, porque no son seres sintientes. En este sentido, los agentes morales racionales no tendrían por qué preocuparse por la posibilidad de encarnarse en piedras o árboles, ya que lo que les suceda a las rocas o los árboles no tiene ninguna importancia. A los agentes morales no debería importarles la posibilidad de encarnarse en piedras o árboles porque, si ese fuera finalmente el caso, como las piedras y los árboles carecen de capacidad de sentir, lo que les sucediera les sería completamente indiferente. No tiene sentido conceder igual consideración moral directa y derechos a seres que carecen de relevancia moral. Sin embargo, a los agentes morales racionales sí debería preocuparles la posibilidad de encarnarse en animales porque, si ese fuese el caso, como muchos animales poseen capacidad de sentir, lo que les sucediera no les resultaría indiferente ya que sus vidas y experiencias subjetivas podrían ser mejores o peores en función del trato que recibieran. Al igual que en el utilitarismo, la capacidad de sentir es en el contractualismo el punto de corte mediante el cual se establece qué seres merecen igual consideración moral directa y cuáles no, y lo es a pesar de que la capacidad de sentir sea una propiedad inmerecida³¹⁴.

El argumento de la incoherencia puede caracterizarse de la siguiente manera. La tesis según la cual los agentes situados tras el velo de ignorancia deben desconocer a qué especie pertenecen es incoherente con el contractualismo rawlsiano (Carruthers 1992, 118-21). Según Carruthers, Rawls defiende que la moralidad es una construcción

³¹⁴ “The point, of course, is that on the contractarian approach developed here, the scope of morality is restricted to things that an occupant of the original position could rationally worry about being. I can, in the original position, worry about being at least certain sorts of non-human animal since there is something that it is like to be them (at least some of them). That is, non-human animals can, for example, suffer and if I were one of them I wouldn't want this to happen to me. But if I were told that I was going to be a rock then I couldn't care less what happened to me (and rationally so). Therefore in the original position, I would not vote to include these under the scope of the principles of morality just in case I became one. The contractarian position, then, makes sentience the cut-off point for morality – and does so even though sentience is an undeserved property. And there is no worry of extending the scope of the principle of morality beyond this limit” (Rowlands 2009, 160).

humana, elaborada por los humanos para regular las relaciones entre humanos y posibilitar así la vida en una comunidad cooperativa. Si el contractualismo se reformula para dar cabida a deberes de justicia hacia los animales, ello resultaría incoherente con las ideas contractualistas acerca del origen de la moralidad³¹⁵. ¿Cómo responde Rowlands a esta objeción?

En primer lugar, Rowlands no está de acuerdo con esta interpretación de la teoría de Rawls y sostiene que Rawls no realiza en ningún texto afirmaciones de este tipo. La teoría de la justicia de Rawls es, según Rowlands, completamente independiente de cualquier clase de teoría sobre el origen de la moral. En su interpretación Carruthers confunde las versiones hobbesianas y kantianas del contractualismo. Aun así, el filósofo galés deja esta cuestión a un lado y señala, en segundo lugar, que las apelaciones al origen de la moral de este tipo constituyen ejemplos claros de “falacia genética”. La falacia genética consiste, en este caso, en confundir el origen de la moralidad con el contenido de la misma³¹⁶. Incluso si aceptamos que la moralidad es una construcción humana cuya finalidad principal consiste en regular las relaciones entre humanos para posibilitar y facilitar la vida en una comunidad cooperativa, ello no implica a la fuerza que una explicación del origen de la moral de este tipo limite necesariamente el contenido o la extensión de la moral.

3.2.4.6. Evaluación del contractualismo de Rowlands

Rowlands afirma que la capacidad de sentir es una condición necesaria y suficiente para merecer igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Los argumentos de Rowlands para defender esta tesis son prácticamente los mismos que he presentado en la primera parte de la tesis (aunque menos desarrollados), por lo que comparto las justificaciones que ofrece para los mismos.

Obviamente, la teoría contractualista de Rowlands es perfectamente compatible con el principio de igualdad. En la teoría de Rowlands todos los humanos merecemos la misma (o, al menos, similar) consideración moral directa, la cual es compartida también por todos los animales sintientes. Al igual que sucedía con la propuesta de Franklin, puede discutirse sin embargo que la propuesta de Rowlands sea compatible con las principales ideas de los filósofos contractualistas y, en especial, con las ideas de Rawls de las que Rowlands parte. Entre otras, las nociones de “igualdad”, “beneficio mutuo” y “circunstancias de la justicia” juegan un rol fundamental en muchas teorías contractualistas y, por tanto, es cuestionable que, por ejemplo, una teoría que defiende desde el principio que la motivación de las partes para alcanzar un acuerdo se basa en el beneficio mutuo pueda considerar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa, dado que, al menos en principio, parece que reconocer que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa no redundaría en nuestro beneficio. En cualquier caso, si dentro del contractualismo puede reconocerse o no que los animales merecen consideración moral directa es una cuestión

³¹⁵ “Me limito a sostener que si tenemos un concepto innato de la moral y un deseo innato de justificar nuestras acciones en términos que otros puedan aceptar libremente es porque ello ha promovido la supervivencia de nuestra especie a lo largo de la historia. Ahora bien, si el principio del contractualismo expresa lo que ‘constituye’ la moral, para nosotros, entonces no hay punto de vista moral desde el cual se la pueda criticar, o se pueda aducir que tenemos la obligación moral de ampliar la aplicación de ese concepto a fin de otorgar a los animales una entidad moral igual a la nuestra” (Carruthers 1992, 121).

³¹⁶ Lau (2011, 181) define la falacia del origen o falacia genética del siguiente modo general: la falacia genética consiste en suponer que si X originalmente proviene de Y, X debe poseer necesariamente las mismas propiedades que Y.

polémica y los argumentos que Rowlands presenta para justificar sus tesis son muy interesantes.

El alcance de la teoría de Rowlands es el apropiado, ya que concede igual (o, al menos, similar) consideración moral directa a todos los seres con capacidad de sentir.

La propuesta de Rowlands es razonablemente precisa también. Sus tesis, conceptos y argumentos más importantes están bien definidos. Si se les puede poner alguna pega a los trabajos de Rowlands es que, en ocasiones, adopta definiciones conceptuales que son, cuando menos, discutibles. Por ejemplo, cuando señala que la pertenencia a la especie es una propiedad moralmente irrelevante porque, en última instancia, pertenecer a una especie determinada no es nada más que poseer ciertas características genéticas que se encuentran más allá del control del individuo, Rowlands está adoptando una concepción genética de las especies que puede cuestionarse desde el punto de vista de la filosofía de la biología, dado que existen numerosas formas diferentes de definir las especies. Lo mismo sucede, por ejemplo, con la forma de entender la consciencia, dado que en sus trabajos dedicados a la consideración moral de los animales Rowlands presupone que la consciencia es aproximadamente igual a la capacidad de sentir, lo cual no deja de ser algo sorprendente si tenemos en cuenta que es un autor que ha publicado bastante sobre cuestiones de filosofía de la mente. Aun así, estos problemas son relativamente menores.

La teoría de Rowlands es coherente con nuestras intuiciones reflexivas. Por una parte, acepta que todos los humanos merecemos igual consideración moral directa y, por otra, sostiene también que los humanos tenemos obligaciones morales directas hacia los animales (y no solamente obligaciones indirectas).

La propuesta teórica de Rowlands es simple en el buen sentido de la palabra. Su teoría se basa en postular tres principios morales básicos que, al menos a primera vista, resultan razonables: el principio de igualdad, el principio de merecimiento y el principio de relevancia. A continuación Rowlands utiliza estos principios para desarrollar un argumento a favor de la igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y/o los derechos de los animales. Una vez establecido que los animales merecen consideración moral directa y/o derechos, Rowlands propone un enfoque contractualista como fundamento de nuestras obligaciones hacia los animales. Este último paso es el más cuestionable y es precisamente donde las cosas se complican. Para justificar que el contractualismo puede extenderse hasta considerar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa Rowlands apela a principios e interpretaciones de la teoría de la justicia de Rawls que son complejos y discutibles. Por ejemplo, no es fácil establecer cuál es la relación lógica entre el argumento de la igualdad intuitiva y el argumento del contrato social. Aun así, la teoría de Rowlands es relativamente sencilla y está bien ordenada.

La propuesta de Rowlands es compatible con los hechos empíricos. Aun así, las conclusiones que extrae de algunos estudios y/o experiencias empíricas son debatibles, especialmente cuando argumenta, partiendo de referencias anecdóticas, que los animales son sujetos morales³¹⁷. En cualquier caso, su teoría es compatible con las principales aportaciones realizadas por la etología y las teorías de cognición animal.

³¹⁷ Véase: Rowlands 2012. Mis críticas y dudas sobre las tesis que Rowlands defiende en este artículo pueden encontrarse en: Torres Aldave 2012.

La teoría de Rowlands es ejemplar en lo que a la imparcialidad se refiere. Sus principios se aplican igualmente a humanos y animales sin distinción y, por tanto, Rowlands no se muestra generalmente partidario de favorecer los intereses de unos seres sintientes por encima de los de los demás por el hecho de que mantengamos relaciones especiales con ellos o por el hecho de que se parezcan más a nosotros o posean capacidades cognitivas análogas a las nuestras.

En conclusión, la propuesta teórica de Rowlands es extremadamente interesante y está muy bien fundada. Así pues, su teoría es una excelente candidata a la hora de fundar apropiadamente las obligaciones que tenemos hacia, y la consideración moral que merecen, los animales sintientes.

3.2.5. La ética de las virtudes y los enfoques neo-aristotélicos

A diferencia de las doctrinas consecuencialistas y deontológicas, los teóricos de las virtudes no se preocupan principalmente por la bondad o maldad de las acciones, sino que se centran en la evaluación moral del carácter (Pence 1991, 347-8; Warburton 1999, 80; Rachels 2003, 264; Sandel 2009, 212). Las cuestiones fundamentales que tratan de responder son dos: (1) ¿Cómo debo vivir? (Warburton 1999, 80; 2001, 28); y (2) ¿Qué rasgos del carácter hacen de alguien una buena persona? (Rachels 2003, 265). A lo que los teóricos de las virtudes responden: debemos vivir cultivando las virtudes, ya que éste es el único modo de que nos desarrollemos y florezcamos plenamente en cuanto seres humanos (Warburton 1999, 80), es decir, de que desarrollemos un buen carácter. La ética de las virtudes evalúa las acciones y los individuos basándose en términos de virtudes y vicios (Hursthouse 2000, 147). Una virtud es un rasgo del carácter bueno, admirable y/o loable, mientras que un vicio es un rasgo del carácter malo, despreciable y/o condenable.

Si tuviésemos que decidir en todas y cada una de las situaciones cuál es la forma correcta de actuar, con toda probabilidad nos equivocaríamos a menudo. Es aquí donde se ve la importancia de desarrollar un carácter virtuoso. Si nos convertimos en la clase de persona que muestra una disposición continuada a actuar correctamente, será mucho más probable que no nos equivoquemos a la hora de actuar. Los hábitos, por tanto, juegan un papel esencial en la formación del carácter. Es a través de los hábitos como damos forma a nuestras disposiciones intelectuales y emocionales³¹⁸. En este sentido, tanto la educación como las leyes juegan un rol esencial en la formación del carácter (Sandel 2009, 224-5) y, por extensión, en la ética de las virtudes. El fin principal de las leyes consiste en cultivar los hábitos que nos conducirán al desarrollo de un buen carácter. La educación, por su parte, no debe basarse tanto en el aprendizaje de reglas como en la formación de los hábitos y la modelación del carácter. Tanto las leyes como la educación tienen como objetivo último la inculcación de conductas virtuosas que nos dispongan para actuar virtuosamente a través de la adquisición de un buen carácter.

³¹⁸ Una característica interesante de la ética de las virtudes es que en ocasiones defiende que existe una conexión íntima entre las buenas acciones y las acciones que realiza una buena persona. De acuerdo con Aristóteles, solamente las buenas personas pueden conocer cuál es la acción correcta en unas determinadas circunstancias (véase: *Ética a Nicómaco* III, 1113a). Esta afirmación puede interpretarse de dos maneras distintas. Por un lado, puede significar que aquellos que hacen las personas virtuosas define qué es bueno y qué es malo. Por otro, puede entenderse como que solamente cuando las personas alcanzamos la suficiente madurez y habilidad intelectual y emocional somos capaces de conocer los estándares objetivos de la moralidad.

Una buena teoría de las virtudes debe tener al menos cinco componentes básicos (Rachels 2003, 267): (1) Una explicación de lo que es la virtud; (2) Una lista que especifique qué rasgos del carácter son virtudes³¹⁹; (3) Una explicación de en qué consisten las virtudes; (4) Una explicación de por qué es bueno que una persona posea esas cualidades; y (5) Debería aclarar si las virtudes son universales y, por tanto, válidas para todos o, por el contrario, difieren de una persona a otra y/o de una cultura a otra.

Todos los seres vivos tienden a desarrollarse. Para Aristóteles existen determinadas formas de vida que son mejores que otras a la hora de promover el desarrollo y florecimiento humano. Según Aristóteles, todos los humanos deseamos la *eudaimonía*³²⁰, lo que significa que todos los humanos deseamos llevar una vida buena (Warburton 2001, 29). La *eudaimonía* debe considerarse siempre un fin en sí misma, jamás un simple medio para la obtención de un fin ulterior (MacIntyre 1966, 74; Warburton 2001, 29). Además, debe tenerse en cuenta que la *eudaimonía* se aplica al conjunto de la vida y no solamente a los estados concretos que los individuos experimentamos en cada momento (MacIntyre 1966, 75; Warburton 1999, 81). Y no solo eso, Aristóteles era consciente de que la educación que recibimos y las circunstancias materiales determinan en buena medida nuestras posibilidades de llevar una vida buena, por lo que reconocía la influencia que la fortuna y los acontecimientos que escapan de nuestro control tienen a la hora de condicionar nuestras posibilidades de alcanzar la vida buena (Warburton 2001, 30)³²¹.

Para Aristóteles los humanos tenemos una función o actividad característica (Ibíd., 31). Nuestra actividad característica no consiste en el desarrollo físico, ya que las plantas y los animales también pueden desarrollarse físicamente. La capacidad de percibir tampoco puede ser la actividad característica de los humanos, pues los animales también tienen capacidad de percibir. La actividad característica de los humanos es la actividad racional, aquello que nos diferencia del resto de seres (MacIntyre 1966, 74;

³¹⁹ Un ejemplo claro del rico vocabulario moral de virtudes y vicios que maneja la ética de las virtudes: “*We praise and admire people for being benevolent or altruistic, generous, compassionate, kind, honest, wise, just, honorable, loyal, industrious, conscientious, fair, responsible, caring, brave or courageous, idealistic, public-spirited, for having good will, integrity and self-respect, for being a good sort of person to have as friend... And we condemn, despise or, more mildly, criticize (if only to ourselves) people for being self-interested, mean, callous, cruel, spiteful, dishonest, silly and thoughtless, unjust, dishonorable, disloyal, lazy, unfair, irresponsible, uncaring, cowardly, materialistic, anti-social, greedy, envious, small-minded, arrogant, for lacking good will or integrity, for being the sort of person who sucks up to others, for being the sort of person who does not make a good friend...*” (Hursthouse 2000, 147). A pesar de su notable extensión, Hursthouse señala que esta lista no pretende ser completa ni es necesario estar de acuerdo con todos y cada uno de los ejemplos presentados.

³²⁰ La traducción adecuada del término *eudaimonía* es una cuestión controvertida: “*A menudo se traduce ‘eudaimonía’ por ‘felicidad’, pero esta versión puede ser muy engañosa. También se traduce otras veces por ‘florecimiento’, palabra que, aun siendo algo engorrosa, tiene connotaciones más apropiadas: por ejemplo, sugiere la analogía entre el florecimiento de las plantas y el florecimiento de los seres humanos*” (Warburton 2001, 29). Véase también al respecto: MacIntyre 1966, 71. La cuestión clave es que la *eudaimonía* no se reduce a la sucesión de estados hedonistas ni a ningún otro tipo de estado mental, algo que podría sugerirse mediante el significado contemporáneo del término “felicidad”, sino que es más bien una forma general de conducirse o una manera de vivir, la cual origina sus propios placeres pero jamás se reduce a ellos.

³²¹ Para un excelente y concienzudo estudio del papel que la fortuna y su evaluación jugó en la tragedia y la filosofía moral griegas, véase: Nussbaum 1986. Sobre las ideas de Aristóteles en torno a la fragilidad de la vida buena humana y nuestra vulnerabilidad frente a circunstancias que no podemos controlar, véase: Ibíd., 309-462, especialmente las páginas 403-62.

Warburton 2001, 31)³²². El buen ser humano es aquél que desarrolla de forma excelente esta actividad característica.

Para florecer, de acuerdo con Aristóteles, cada ser debe vivir en concordancia con su propia naturaleza distintiva y hacerlo de forma en que esa naturaleza se realice de la forma más perfecta posible. Florecer, de este modo, implica que un ser alcance la excelencia. La realización de la naturaleza humana, como la de cualquier otro tipo de ser, puede ser más o menos completa, más o menos perfecta. La excelencia humana, es decir, la realización perfecta de la naturaleza humana, implica una conducta virtuosa. Los humanos nos desarrollamos y florecemos, según Aristóteles, mediante el cultivo de las virtudes (MacIntyre 1966, 75; Warburton 1999, 81; Rachels 2003, 264). ¿Qué es una virtud? Una virtud es un rasgo del carácter (Hursthouse 2000, 147; Warburton 2001, 32; Rachels 2003, 268). Una virtud es una forma de sentir y de obrar; una virtud es la inclinación a actuar, desear y sentir de un modo determinado en las circunstancias apropiadas (Warburton 1999, 81)³²³. La ética de las virtudes, por tanto, reserva un lugar importante para las emociones en la filosofía moral, ya que considera que poseer las emociones apropiadas en cada situación particular es un componente imprescindible de la vida buena (Pence 1991, 355-6; Hursthouse 2000, 150-1). Poseer un carácter moralmente bueno exige tener la disposición de albergar ciertas emociones bajo ciertas circunstancias; por tanto, el cultivo excelente de las emociones es un componente esencial de la virtud moral. Las virtudes son importantes, según Aristóteles, porque a la persona virtuosa le va mejor en la vida (Rachels 2003, 277). Aristóteles sostiene que todas las virtudes comparten una estructura común que las hace situarse entre dos extremos opuestos (Warburton 2001, 33)³²⁴. Las virtudes, en cualquier caso, no son hábitos inconscientes, dado que implican juicios inteligentes que propicien respuestas apropiadas en situaciones concretas. El ser virtuoso es aquél que consigue armonizar todas las distintas virtudes y alcanza, por tanto, la vida buena. La vida buena de los humanos consiste en una vida dirigida por las virtudes y la razón.

¿Qué rasgos de carácter deberíamos intentar desarrollar? Entre otros muchos, algunos de los rasgos del carácter que los teóricos de las virtudes tratan de promover son: la benevolencia, la equidad, la compasión, la generosidad, la lealtad, la tolerancia, la moderación, la sinceridad, la justicia, la prudencia, la paciencia, la civilidad, etc. (Rachels 2003, 269). Cada una de estas virtudes requiere un análisis individual detallado, dado que cada una tiene sus propias características particulares y cada una de ellas debe afrontar problemas diferentes³²⁵.

³²² *Ética a Nicómaco* I, 1097b-1098a.

³²³ Aristóteles describe distintas virtudes importantes: el valor, el dominio de sí mismo, la generosidad, la sinceridad, etc. En general, diferencia dos clases de virtudes (MacIntyre 1966, 76; Warburton 2001, 33): las morales (la templanza, la generosidad, etc.) y las intelectuales (la sabiduría, la prudencia, etc.).

³²⁴ Según Aristóteles, esto es la única cosa de carácter general que puede afirmarse sobre la virtud moral: que la virtud consiste en un punto medio entre dos extremos (Sandel 2009, 225). No obstante, esto no implica que la teoría aristotélica recomiende siempre la moderación: “[D]el mero hecho de que el término medio esté situado entre la reacción excesiva y la reacción insuficiente no se deduce que la persona virtuosa deba actuar siempre con moderación” (Warburton 2001, 33). Además, debe tenerse en cuenta que esta noción de justo medio es bastante difícil de comprender, especialmente porque existen muchas emociones y acciones en las que carece de sentido hablar de “demasiado” o de “muy poco” (MacIntyre 1966, 77).

³²⁵ Para un análisis breve de la naturaleza y los problemas del valor, la generosidad, la sinceridad y la lealtad, véase: Rachels 2003, 269-77.

Aristóteles considera que el componente principal de la vida humana buena es la actividad teórica o contemplativa (MacIntyre 1966, 95; Warburton 2001, 36). Dado que los humanos nos caracterizamos por la racionalidad y dado que la excelencia de cualquier ser se deriva de que dicho ser cumpla su función característica, la excelencia humana solamente puede lograrse a través del ejercicio de la actividad racional. La actividad teórica o contemplativa es, por tanto, la forma más elevada de actividad a la que puede aspirar el ser humano.

¿Son las virtudes las mismas para todos? No es difícil pensar por qué alguien puede defender que las virtudes varían de persona en persona. Después de todo, las personas llevamos modos de vida diferentes, poseemos diferentes personalidades y cumplimos roles sociales distintos, por lo que las cualidades del carácter que manifestamos y deberíamos desarrollar pueden diferir claramente. Además, es posible también que las virtudes varíen de una sociedad a otra, ya que la clase de vida que un individuo puede llevar está claramente condicionada por la sociedad en la que vive. Frente a estas ideas, los teóricos de las virtudes pueden responder que existen al menos algunas virtudes que son necesarias para todos independientemente de la vida que lleven y el lugar o tiempo en el que vivan. Al fin y al cabo, en todas las sociedades los individuos debemos enfrentarnos a los mismos problemas básicos y tenemos las mismas necesidades fundamentales. Ésta es la postura de Aristóteles cuando sostiene que, a pesar de las numerosas diferencias que nos dividen, los humanos tenemos una función o actividad característica. En este sentido, las virtudes esenciales no son simples convenciones sociales sino, más bien, hechos básicos necesariamente relacionados con nuestra naturaleza humana compartida (Rachels 2003, 281)³²⁶.

El propósito de la política no es, según Aristóteles, producir un marco de derechos neutral entre unos fines y otros, sino formar buenos ciudadanos y cultivar el buen carácter de los mismos (Sandel 2009, 219-21). El fin último de la política consiste en hacer posible que las personas desarrollen sus capacidades y virtudes característicamente humanas: la deliberación sobre el bien común, el juicio práctico, la participación en el autogobierno, el cuidado de la comunidad, etc. La comunidad política, en definitiva, existe para promover la vida buena y honrar y recompensar tanto las virtudes cívicas como el buen carácter. Según Aristóteles, participar en la política resulta esencial para llevar una vida buena porque solamente viviendo en una *polis* y participando activamente en la vida política podemos realizar completamente nuestra naturaleza como seres humanos (Ibíd., 222)³²⁷. Los teóricos de las virtudes, por tanto, consideran que lo bueno y lo justo son inseparables y, entonces, defienden que resulta inconcebible separar la ética de la política.

³²⁶ Sobre la distinción, no realizada por el propio Aristóteles, que puede realizarse entre virtudes naturales y virtudes convencionales en los textos aristotélicos, véase: MacIntyre 1966, 89-93. Naturales son las virtudes que pertenecen a la forma de vida humana como tal y son necesarias para el establecimiento de cualquier sociedad. Convencionales son aquellas virtudes optativas que pertenecen a formas sociales particulares y contingentes, o que se restringen al ámbito de la elección individual.

³²⁷ Aristóteles liga la naturaleza esencialmente política de los humanos con la posesión de lenguaje (Sandel 2009, 222-3). La naturaleza no realiza nada en vano. Los humanos, a diferencia de los animales, poseemos lenguaje. Los animales emiten sonidos que les permiten expresar el placer y/o el dolor, pero el lenguaje es una facultad distintivamente humana diferente porque, además de servir para expresar el placer y/o el dolor, sirve para establecer qué es justo y qué no. Así pues, Aristóteles piensa que solamente si nos asociamos políticamente podemos ejercer la capacidad característicamente humana del lenguaje, dado que solamente en la *polis* podemos deliberar con otros sobre la justicia, la injusticia y la naturaleza de la vida buena.

Mediante la separación de lo justo y lo bueno, las éticas racionalistas modernas buscaban definirse como universales y públicas³²⁸. La prioridad de lo justo sobre lo bueno es una de las tesis principales del liberalismo político. Sin embargo, muchos enfoques neo-aristotélicos contemporáneos defienden que no es posible pensar lo justo si no se lo concibe como una forma de lo bueno. La división moderna entre lo justo (público) y lo bueno (privado) carece de sentido, al menos si se entiende que existe una distinción absoluta entre ellos. Esta imposibilidad de separar de forma absoluta lo bueno y lo justo vuelve importante la instauración de una educación que promueva una concepción del bien aceptable que todo sistema político justo debería respetar³²⁹.

Los teóricos de las virtudes consideran que la vida buena no puede alcanzarse aplicando reglas morales abstractas generales a la evaluación de casos particulares (Sandel 2009, 225)³³⁰; lo que debemos hacer es tener en cuenta las circunstancias concretas moralmente relevantes que presenta cada caso particular, las cuales pueden ser diferentes en cada ocasión: “*La acción virtuosa no puede determinarse sin aludir al juicio del hombre prudente, es decir, de aquel que sabe cómo tener en cuenta las circunstancias*” (MacIntyre 1966, 79)³³¹. Es posible conocer una regla moral correcta y, a pesar de ello, no saber el modo correcto de aplicarla en las circunstancias apropiadas. Por tanto, un buen agente moral debe aprender a discernir las características particulares de una situación que demandan la aplicación de una regla y no otra³³². La acción correcta consiste en hacer lo debido a la persona debida, en la medida debida, en el momento apropiado, por la razón correcta y de la forma debida³³³. La virtud moral requiere de sabiduría práctica, es decir, del conocimiento de la forma correcta de actuar dadas unas circunstancias determinadas. Mientras que el conocimiento científico se relaciona con lo universal y lo necesario, la sabiduría práctica se relaciona con los

³²⁸ Acerca de la inseparabilidad de lo bueno y lo justo en las teorías neo-aristotélicas contemporáneas, consúltese: Thiebaut 1992, 40-4.

³²⁹ “Una clara y aristotélica conclusión de la inseparabilidad entre las consideraciones acerca de lo justo y las referidas a lo bueno es que a la hora de abordar la resolución de problemas morales es más importante educar en maneras válidas y adecuadas de ponderación moral que ejercitar argumentaciones racionales y públicas que tengan un carácter externo a los sujetos morales. Se trataría más bien, pues, de educar en una noción aceptable de bien y no tanto de convencer racional e imparcialmente y de argumentar a favor de una noción determinada de justicia” (Thiebaut 1992, 43).

³³⁰ Un problema interesante que debe afrontar el particularismo moral de la teoría de las virtudes consiste en que, en las sociedades industrializadas contemporáneas, no parece sencillo abandonar sin más una ética basada en principios para sustituirla por una teoría de las virtudes (Pence 1991, 352-4). El particularismo defendido por la ética de las virtudes pasa por alto que las sociedades democráticas modernas no son iguales a la sociedad de la antigua Atenas, que es el contexto en el que surgió la teoría de las virtudes. En el contexto socio-político actual, en el que el pluralismo de los valores y el multiculturalismo son fenómenos comunes, prescindir de toda referencia a los derechos políticos y los principios éticos parece cuando menos arriesgado: “*Cuando leemos a los griegos de la antigüedad nos impresiona su sensación de desarrollarse según los ideales de belleza, coraje y nobleza. La ética griega antigua era perfeccionista al subrayar la perfección de la polis, del individuo y del futuro del hombre. Este perfeccionismo desdeña la igualdad de las democracias. Sencillamente no hay forma de emular los ideales de carácter de la Grecia antigua y además seguir los principios de igualdad moral entre los humanos (y menos aún entre los humanos y los animales)*” (Ibíd., 353-4). Pence (Ibíd., 354) concluye que los ideales del carácter no pueden desarrollar todo el trabajo de la ética.

³³¹ Véase también: Hursthouse 2000, 148-9.

³³² “[E]l obrar conforme a la recta razón es un principio común y debe quedar asentado [...] Pero ha de aceptarse previamente que todo tratamiento sobre la conducta debe expresarse mediante un bosquejo y no con exactitud [...] los asuntos de la conducta y la convivencia no tienen nada firme, como tampoco los de la salud [...] los que obran deben, en cada caso, observar lo que conviene a la ocasión como pasa también en la Medicina y en la Náutica” *Ética a Nicómaco II*, 1104a.

³³³ *Ética a Nicómaco II*, 1109a. Véase también: Hursthouse 2000, 151.

particulares y con la capacidad de actuar para promover el bien humano. Además, la sabiduría práctica está estrechamente relacionada con la política (Sandel 2009, 226). Aquél que posee sabiduría práctica es capaz de deliberar adecuadamente sobre lo que es un bien no sólo para sí mismo, sino también para el resto de los ciudadanos y los humanos en general.

3.2.5.1. La teoría de las virtudes de Midgley³³⁴

Midgley (1983, 12-3) distingue entre la desestimación absoluta y relativa de los animales. La desestimación absoluta es aquella que sostiene que los animales no merecen ningún tipo de consideración moral, mientras que la desestimación relativa es aquella que defiende que los animales merecen cierta clase de consideración moral, pero ésta debe ser muy pequeña en comparación con la que merecemos los humanos. Para el primer enfoque, los intereses de los animales, en caso de que los tengan, no cuentan absolutamente para nada. Según el segundo enfoque, los intereses de los animales deben figurar al final de la lista de intereses a considerar, es decir, solamente deberían tenerse en cuenta una vez que las necesidades e intereses humanos hayan sido satisfechos.

Midgley considera importante la distinción entre desestimación absoluta y relativa porque, mientras que es difícil argumentar en contra de la desestimación absoluta, es relativamente sencillo argumentar en contra de la desestimación relativa. Además, ambos enfoques tienen implicaciones prácticas distintas. Dado que muchas veces los intereses de los animales no compiten directamente con ninguna necesidad o interés humano, los defensores de la desestimación relativa reconocerán en muchas ocasiones que los humanos tenemos la obligación de satisfacer los intereses de los animales, algo que siempre negarán aquellos que adoptan la desestimación absoluta.

Teniendo en cuenta que en muchas ocasiones no existe un conflicto irresoluble entre los intereses similares de humanos y animales, Midgley (Ibíd., 19-21) rechaza los enfoques metodológicos centrados en el modelo del bote salvavidas. El modelo del bote salvavidas plantea un conflicto de intereses absoluto entre los intereses de humanos y animales y, precisamente por eso, debe dejarse a un lado, ya que los conflictos entre los intereses de humanos y animales son reales pero, en la mayoría de ocasiones, limitados. Además, este tipo de enfoques suelen plantearse como si solamente dos soluciones fuesen posibles, por lo que habitualmente caen en la falacia del falso dilema. Por un lado, se defiende que los animales merecen exactamente la misma clase de consideración moral que los humanos y, por tanto, que nuestras obligaciones hacia unos y otros son iguales. Por otro, se defiende que los animales no merecen consideración moral alguna y, por tanto, que no tenemos ninguna clase de obligación hacia ellos. Ambos puntos de vista son inadecuados, ya que se basan en la inclusión o exclusión absoluta de los animales dentro del conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Planteado de este modo, el problema es un falso dilema. Tratar a los animales de forma moralmente correcta no implica necesariamente ninguno de ambos extremos. La desconsideración moral absoluta y la igual consideración moral no son las únicas alternativas. La competición entre los intereses humanos y animales es real pero limitada, ya que podemos satisfacer muchos de los intereses básicos de los animales sin que ello suponga un declive importante en nuestros esfuerzos por satisfacer los intereses

³³⁴ En esta tesis me ocuparé solamente de algunos argumentos de Midgley y Hursthouse, aunque otros autores han defendido también, partiendo del marco teórico de la ética de las virtudes, que la forma en que actualmente tratamos a los animales es inmoral. Véanse especialmente: Clark 1977; Walker 2007; Abbate 2014.

humanos fundamentales. Además, debemos tener en cuenta que la competición por los recursos naturales no es la única relación existente entre nuestra especie y el resto; la interdependencia entre humanos y animales es una relación moralmente relevante igualmente importante (Ibíd., 24, 26).

En general, Midgley defiende que los animales sintientes nos imponen obligaciones morales directas hacia ellos que debemos tener siempre en cuenta, por lo que rechaza abiertamente la desestimación absoluta. Sin embargo, defiende a su vez que las obligaciones morales son inevitablemente complejas y conflictivas, dado que los valores morales son plurales. Por ejemplo, para Midgley resulta obvio que, en algunas circunstancias, nuestras obligaciones hacia los animales prevalecen sobre nuestras obligaciones hacia los humanos, ya que puede que tengamos obligaciones especiales de cuidado hacia algunos animales que no tenemos hacia todos los humanos. En este sentido, el enfoque de Midgley es abierto, plural y sensible a las particularidades del contexto; se funda en el rechazo de la idea de que nuestras obligaciones hacia los animales puedan resolverse correctamente apelando a un conjunto monolítico de principios morales que solamente tengan en cuenta un tipo de valor determinado. Adicionalmente, el enfoque acepta que en la mayoría de los casos no existe un único curso de acción moralmente aceptable, dado que muchas veces no es posible ofrecer argumentos decisivos a favor de un curso de acción u otro.

3.2.5.1.1. Un acercamiento complejo a las cuestiones morales

Planteamientos consecuencialistas como el de Singer o teorías deontológicas como la de Regan reducen las complejidades prácticas de los problemas morales asociados a la cuestión de la consideración moral de los animales. Al sopesar cuál es la acción correcta en una situación determinada, Singer sostiene que la acción correcta será aquella que produzca la mayor cantidad agregada de preferencias satisfechas, mientras que Regan sostiene que la acción correcta será aquella que respete los derechos básicos de todos los afectados. Es perfectamente posible que ambas cuestiones sean moralmente relevantes y deban ser tenidas en cuenta a la hora de actuar. Sin embargo, está claro que existen casos en los que, partiendo de enfoques reduccionistas de este tipo, no resultará sencillo decidir qué curso de acción debemos tomar. Después de todo, en ciertas situaciones particulares, ¿no puede ser una obligación moral como la compasión, por ejemplo, más importante que el respeto de los derechos o la producción de la mayor cantidad total de preferencias satisfechas? La simplicidad de los enfoques utilitaristas o deontológicos es atractiva pero, en muchas ocasiones, desorientadora.

Para ilustrar los problemas que un planteamiento moral excesivamente simple puede tener, Midgley (Ibíd., 28-32) propone un esquema jerárquicamente ordenado de nuestras obligaciones morales, en el cual nuestras obligaciones principales son, en orden de importancia descendente, primero y ante todo hacia nosotros mismos, después hacia nuestra familia, posteriormente hacia nuestros amigos, después hacia nuestros colegas, a continuación hacia nuestra tribu o raza, después hacia los miembros de nuestra clase social, a continuación hacia nuestros compatriotas, posteriormente hacia las distintas especies animales y, finalmente, hacia la biosfera en su conjunto. Dentro de este esquema jerárquico de obligaciones, las obligaciones hacia nosotros mismos prevalecen sobre las obligaciones hacia la familia, las obligaciones hacia la familia prevalecen sobre las obligaciones hacia los amigos, las obligaciones hacia los amigos prevalecen sobre las obligaciones hacia los colegas, etc. Sin embargo, Midgley sostiene que un esquema jerárquico de especificación de las obligaciones de este tipo es inadecuado

porque no tiene en cuenta las complejidades asociadas a los problemas morales particulares.

Para empezar, el orden de nuestras obligaciones en cualquier esquema jerárquico de este tipo es discutible. Por ejemplo, en el esquema presentado, ¿realmente deben prevalecer nuestras obligaciones hacia los colegas sobre nuestras obligaciones hacia, por ejemplo, la biosfera o los animales? Esto puede cuestionarse. En relación con el problema de la consideración moral de los animales, Midgley sostiene que algunas de las cuestiones implicadas están directamente relacionadas con los siguientes aspectos: la afinidad, el parentesco, las necesidades especiales, la justicia, las responsabilidades especiales, la prudencia, la gratitud, la admiración y el asombro, la amistad, etc. Todas estas cosas deben tenerse en cuenta a la hora de estudiar el problema de la consideración moral de los animales, por lo que enfoques reduccionistas como los utilitaristas o los deontológicos no pueden abordar adecuadamente el problema. No existe una fórmula simple mediante la cual ordenar jerárquicamente la importancia de cada uno de los componentes anteriormente señalados. Por ejemplo, en ciertos casos el parentesco puede tener prioridad frente a la amistad, pero parece razonable concluir que las obligaciones morales hacia nuestros familiares no deben prevalecer siempre sobre las obligaciones hacia nuestros amigos. En lo concerniente a los animales, no está claro que, por ejemplo, cuando los animales padecen necesidades especiales a causa de nuestras acciones, la afinidad y el parentesco hacia los miembros de nuestra especie deban prevalecer sobre las necesidades especiales de los animales. Para resolver correctamente los conflictos que generan las diferentes obligaciones morales es imprescindible estudiar los problemas de forma particular, atendiendo a las peculiaridades de cada caso.

A diferencia de los utilitaristas o los teóricos de los derechos, los teóricos de las virtudes como Midgley no son fácilmente catalogables, dado que proponen un estudio complejo de las cuestiones morales que no se reduce a la aplicación mecánica de principios morales generales. Al menos hasta cierto punto, los teóricos de las virtudes acostumbran a analizar los problemas morales sin casarse con concepciones teóricas o ideológicas previas que condicionen los resultados de sus investigaciones; es decir, no parten de principios morales predeterminados a la hora de analizar los problemas morales particulares. De este modo, los teóricos de las virtudes reconocen la existencia de demandas morales de diferente naturaleza y, en ocasiones, difíciles de compatibilizar entre sí. No existe una fórmula simple mediante la cual determinar la prioridad que las distintas demandas morales merecen en cada caso concreto; cada cultura, cada sociedad y cada individuo deben trazar un mapa complejo de las demandas morales relevantes y sus principios subyacentes (Ibíd., 30).

3.2.5.1.2. Relaciones especiales y defensa del especismo moderado

Partiendo del marco teórico de la ética de las virtudes, Midgley defiende un especismo moderado. Los animales poseen intereses que debemos tener en cuenta a la hora de tomar decisiones pero los intereses de los humanos, incluidos los humanos marginales, son especiales y merecen mayor consideración moral. Midgley (Ibíd., 22) defiende que no es cierto que los agentes morales podamos ser completamente imparciales emocionalmente, al tiempo que reconoce que ciertas relaciones específicas conllevan deberes morales especiales. A su modo de ver, esto no es particularmente alarmante porque, aparte de los deberes especiales, tenemos otros deberes adicionales, sobre todo aquellos derivados de la justicia y la compasión, que pueden pesar más en

ciertas circunstancias determinadas. En los casos en que se dé un conflicto real de vida o muerte entre los intereses de dos conjuntos de individuos, debemos privilegiar los intereses de aquellos con los que mantenemos relaciones especiales de parentesco y amistad (Ibíd., 23)³³⁵. Esto se aplica también en el caso de la pertenencia a la especie: cuando se dé un conflicto real de vida o muerte entre los intereses de humanos y animales, debemos privilegiar los intereses de aquellos con los que mantenemos relaciones especiales de parentesco, amistad y pertenencia a la especie, es decir, debemos privilegiar los intereses de los humanos (Ídem.). Sin embargo, esto no implica que debamos privilegiar sistemáticamente los intereses de aquellos individuos pertenecientes a nuestra especie. Después de todo, los conflictos de intereses reales de vida o muerte entre humanos y animales no son la norma (de hecho, en las sociedades industrializadas occidentales, son extremadamente raros). Además, en algunos casos, las demandas de la justicia y la compasión pesarán más que nuestra obligación de privilegiar los intereses de aquellos con los que mantenemos relaciones especiales (Ibíd., 111), por lo que nuestros deberes hacia los animales serán, al menos en esos casos, más importantes que nuestros deberes hacia los humanos.

El argumento principal en contra del especismo establece que conceder mayor significancia moral a los intereses de un ser porque pertenezca a nuestra propia especie es moralmente inaceptable por arbitrario. Además, aparte de la pertenencia a la especie, cualquier otro criterio que se utilice para justificar que los intereses de los humanos merecen mayor consideración moral que los intereses de los animales (la racionalidad, la inteligencia, la autonomía moral, etc.) implicará necesariamente que los humanos marginales quedarán excluidos del conjunto de seres que merecen igual consideración moral completa. Sin embargo, basándose en ciertas interpretaciones sobre el desarrollo histórico de las ideas en torno a la igualdad, Midgley sostiene que un punto de vista especista moderado es perfectamente aceptable (Hursthouse 2000, 120).

El análisis histórico del desarrollo de nuestras ideas en torno a la igualdad muestra que, siempre que en el pasado hemos considerado que hemos extendido el concepto de igualdad lo suficiente como para resultar justo, hemos excluido del marco teórico de la igualdad y la justicia las demandas legítimas de ciertos grupos desfavorecidos (Midgley 1983, 67). Esto da lugar a lo que Midgley (Ibíd., 72) denomina “la paradoja de la igualdad de sentido único”, en la que las desigualdades que se dan por encima del nivel de uno resultan visibles, mientras que las desigualdades que se dan por debajo del nivel de uno se tornan invisibles. Esto no es un problema baladí, ya que hay importantes dificultades conceptuales y psicológicas asociadas. Lo mismo sucede actualmente con nuestra concepción de la igualdad y la consideración moral de los animales: aunque actualmente tendemos a pensar que todos los humanos somos iguales, excluimos las demandas legítimas de los animales. Los conceptos de igualdad y derechos son esencialmente herramientas para extender el conjunto de seres que merecen consideración moral directa dentro de un conjunto de seres dado; los seres que quedan excluidos de ese conjunto son ignorados completamente³³⁶. Aunque Midgley

³³⁵ “*From a burning building, or even a milder disaster, we are right to rescue first our nearest and dearest. Theorists who deny this, exalting impartiality as the core of virtue, are muddled. And this is true of nearness in species as well as of other kinds*” (Midgley 1983, 23).

³³⁶ Midgley (1983, 74-8) ilustra este punto apelando a la exclusión de las mujeres del conjunto de los ciudadanos defendida por Rousseau. Aunque, según Rousseau, todos los humanos, incluidas las mujeres, somos iguales en nuestras capacidades y deseos originales de independencia y libertad, las mujeres no son firmantes del contrato social porque están hechas para el placer del hombre. El deber de las mujeres es, por tanto, someterse a los deseos e intereses del hombre y este deber no es un deber que dependa de su

(Ibíd., 68) reconoce que, en teoría, el concepto de igualdad es extremadamente abstracto y, por tanto, puede extenderse sin límites; en la práctica, la extensión ilimitada de la igualdad se vuelve abrumadoramente difícil por dos razones: el atractivo de marcarse objetivos políticos realistas y la invocación del egoísmo como principio que mantiene unidos a los individuos iguales.

Los críticos del especismo plantean el siguiente argumento por analogía para considerar injustificada la discriminación por la pertenencia a la especie³³⁷:

1. *Primera premisa*: Cuando los racistas afirman x , los sexistas afirman y y los especistas afirman z , están afirmando el mismo tipo de cosa.
2. *Segunda premisa*: Los racistas y los sexistas argumentan del modo A, los especistas argumentan del mismo modo.
3. *Primera conclusión*: El especismo es como el racismo y el sexismo.
4. *Tercera premisa*: El racismo y el sexismo son moralmente inaceptables.
5. *Segunda conclusión*: El especismo es moralmente inaceptable.

Lo que el argumento pretende mostrar es que la lógica subyacente a los modos de argumentación es igual en el caso del racismo, el sexismo y el especismo. Aunque respalda en ciertos aspectos la validez de la analogía entre racismo, sexismo y especismo, Midgley sostiene que la analogía no es completamente adecuada.

A la hora de justificar un especismo moderado, Midgley (Ibíd., 98-111) argumenta que la discriminación en base a la especie no es completamente análoga a la discriminación en base a la raza o el género. Discriminar a los seres por pertenecer a una especie particular no solamente es moralmente permisible en algunos casos, sino que resulta deseable. ¿Por qué son la pertenencia a una raza o género determinados moralmente irrelevantes mientras que la pertenencia a una especie determinada sí que es moralmente relevante? Porque la raza o el género no marcan ninguna diferencia moralmente importante en el caso de los humanos, mientras que la pertenencia a la especie sí que marca diferencias moralmente relevantes en el caso de los animales³³⁸. Midgley (Ibíd., 98-9) distingue entre grupos reales e irreales. A diferencia de los prejuicios raciales y sexistas, que son constructos culturales fundados en prejuicios insostenibles, es natural mostrar preferencia por la familia y la especie a la que uno pertenece³³⁹. La agrupación de los animales en especies diferentes es, por tanto, una agrupación real, mientras que la agrupación de los humanos en razas es una agrupación artificial. El especismo, a diferencia del racismo que se funda en distinciones triviales, está justificado algunas veces porque la agrupación de los animales en especies, a diferencia de la agrupación de los humanos en razas, es tan real como moralmente relevante (Ibíd., 100).

libre consentimiento. Uno de los grandes adalides de la igualdad, por tanto, excluyó del marco teórico de la justicia y la igualdad las demandas legítimas de, en este caso, las mujeres.

³³⁷ Para la tesis según la cual el racismo, el sexismo y el especismo son discriminaciones moralmente injustificables análogas, véanse: Singer 1974^a, 461-4; 1990, 39-42.

³³⁸ “Race in humans is not a significant grouping at all, but species in animals certainly is. It is never true that, in order to know how to treat a human being, you must first find out what race he belongs to [...] But with an animal, to know the species is absolutely essential” (Midgley 1983, 98); “The natural preference for one’s own species does exist. It is not, like race-prejudice, a product of culture. It is found in all human cultures, and in cases of real competition it tends to operate very strongly” (Ibíd., 104).

³³⁹ Para un estudio de las similitudes entre los casos de la preferencia por la familia y la preferencia por la propia especie, véanse: Hursthouse 2000, 127-31; 2011, 121-2.

La distinción entre los humanos y el resto de animales sintientes no es trivial. Aunque en algunos casos puede hacerlo, la distinción no refleja ni defiende necesariamente un egoísmo a favor del propio grupo o la perpetuación de una jerarquía de poder existente. La distinción sirve para defender que, en ciertas circunstancias, es importante tener en cuenta la especie a la que un individuo pertenece a la hora de tomar decisiones morales³⁴⁰.

Midgley asume que, como nuestra preferencia por la propia familia y especie es natural, es moralmente correcta y no puede cambiarse a la ligera, a diferencia de las preferencias raciales o sexistas, las cuales, al ser productos culturales artificiales, no son naturales y, por tanto, pueden no ser correctos y cambiarse. ¿Por qué es moralmente correcta? No solamente porque es natural, sino también porque preferir a los individuos pertenecientes a nuestra especie es un elemento central de la felicidad humana, sin el cual nos resultaría imposible vivir una vida plena. Sin embargo, nadie puede argumentar persuasivamente que preferir a los individuos pertenecientes a nuestra propia raza sea un elemento central de la felicidad humana sin el que no puede vivirse una vida plena, por lo que la analogía entre racismo y especismo no es completamente adecuada, lo que significa que, mientras que el racismo y el sexismo están siempre injustificados, el especismo puede justificarse en ocasiones.

Aparte de estas consideraciones ligadas a lo natural y la felicidad humana, la pertenencia a la especie es moralmente relevante porque, para saber en qué consiste tratar bien o mal a un individuo, resulta imprescindible conocer la especie a la que pertenece, mientras que las consideraciones ligadas a la raza o el género son irrelevantes (al menos en el caso humano) (Ibíd., 98, 100).

Obviamente, Midgley (Ibíd., 106) no defiende que, como el especismo es natural y constituye un elemento central de nuestra felicidad, siempre esté justificado. Mucho menos apoya Midgley la exclusión de los animales del conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Conceder preferencia siempre a los miembros de nuestra especie no está justificado. Una de las tareas de la moralidad consiste en dilucidar caso por caso cuándo es moralmente apropiado conceder preferencia a los miembros de nuestra especie y cuándo no³⁴¹. Al igual que, en ciertos casos, es moralmente inaceptable conceder preferencia a los intereses de los miembros de nuestra familia, conceder preferencia a los intereses de un ser porque pertenezca a nuestra especie será también moralmente inaceptable en muchos casos. La preferencia por los miembros de nuestra especie y sus intereses, así como la preferencia por los miembros de nuestra familia y sus intereses, es unas veces correcta y otras no. ¿Cómo podemos decidir cuándo es la pertenencia a la especie moralmente relevante y cuándo no?

Existen dos criterios que sirven para decidir si la preferencia por ciertos individuos es razonable o no (Ibíd., 103): el valor y las vinculaciones afectivas. El valor se refiere a la consideración moral que un individuo merece por ser el tipo de ser que es. Las vinculaciones afectivas se refieren a la consideración moral que un individuo merece por mantener ciertas relaciones con los agentes morales. De acuerdo con Midgley, existen dificultades importantes para evaluar la preferencia por cierta clase de

³⁴⁰ “Leaving a dog in a burning building to rescue a baby is one thing. Leaving it to avoid hurting someone’s feelings by missing a birthday party is quite different” (Hursthouse 2011, 122).

³⁴¹ “Morality shows a constant tension between measures to protect the sacredness of these special claims and counter-measures to secure justice and widen sympathy for outsiders. To handle this tension by working out particular priorities is our normal moral business” (Midgley 1983, 103).

seres basándonos exclusivamente en el valor. Por un lado, resulta difícil encontrar un punto de vista imparcial mediante el cual realizar la evaluación. Por otro, el valor no tiene en cuenta la responsabilidad o el mérito del individuo. Efectivamente, según Midgley valoramos más la vida de un criminal que la de un animal, aunque el criminal sea responsable de sus actos y el animal sea completamente inocente y no haya causado jamás daño alguno.

Un ser humano necesita y debe llevar una vida humana. Mostrar preferencia por los miembros de nuestra propia especie es un componente fundamental de la vida humana. ¿Está esta preferencia fundada en un prejuicio inaceptable? La zoología no estaría de acuerdo (Ibíd., 107). Para que una criatura social pueda llevar una vida buena, desplegar todas sus capacidades y florecer, es necesario que esté rodeada por seres similares a ella que le ayuden en la tarea. Ningún ser social puede florecer sin relacionarse con miembros de su propia especie. Así pues, no es de extrañar que los animales sociales muestren preferencia por los miembros de su especie. Sin embargo, esta lealtad basada en la pertenencia a la especie, aunque es real y fuerte, no implica necesariamente la exclusión de, o el desinterés por, los individuos pertenecientes a otras especies (Ibíd., 108). Después de todo, los animales sociales interactuamos constantemente con los miembros de otras especies y, en muchas ocasiones, somos conscientes de sus necesidades e intereses. La lealtad no implica exclusividad. Por otra parte, la lealtad a los miembros de nuestra propia especie no es absoluta. La lealtad primera de las criaturas sociales está habitualmente restringida a los miembros de su propio grupo social, por lo que la capacidad para aceptar dentro del grupo y mostrar lealtad a miembros no pertenecientes a ese grupo es limitada. Por un lado, como muestra a veces el uso explícito del lenguaje, no todos los humanos admiten que el resto pertenezcan a su propia especie (Ibíd., 109). De este modo, la comunidad social que muchos humanos reconocen como propia no contiene necesariamente a todos los miembros de su especie. Por otro lado, como muestra por ejemplo el totemismo, la comunidad social que muchos humanos reconocen como propia no excluye necesariamente a los miembros pertenecientes a otras especies (Ídem.). Ciertos animales son considerados sagrados y pueden verse tanto protegidos como adorados en algunas comunidades humanas.

Midgley piensa que, inevitablemente, la moralidad está unida a nuestros afectos naturales. Los humanos somos criaturas que creamos lazos afectivos, no intelectos abstractos (Ibíd., 102). Los humanos tenemos impulsos afectivos naturales benevolentes y mostramos un interés natural por los otros. Desarrollados y moderados por la razón, estos afectos e intereses nos convierten en buenos agentes morales. Sin estos afectos e impulsos naturales, todo razonamiento moral caería en saco roto. Basándose en el enormemente complejo rol que los afectos familiares y de especie juegan en la educación tanto social como moral de los niños pequeños, Midgley concluye que estos afectos parciales son condiciones necesarias para que pueda darse la moralidad, es decir, sostiene que sin afectos parciales a favor de la familia y la propia especie no existiría moralidad alguna. Sin embargo, esta es una tesis empírica y, por lo que sabemos, podría perfectamente ser falsa, dado que Midgley no presenta pruebas concluyentes a su favor (Hursthouse 2000, 130).

Las dos conclusiones principales que podemos extraer de los argumentos de Midgley son las siguientes (Ibíd., 132): (1) El especismo es como el racismo y el sexismo en muchos aspectos moralmente importantes, pero es diferente en otros; y (2) El especismo está unas veces justificado y otras no. Desafortunadamente, Midgley no

explica cuándo está el especismo justificado y cuándo no, lo cual hace que su enfoque quede incompleto en relación con una cuestión crucial.

3.2.5.1.3. La comunidad mixta

Humanos y animales conformamos una comunidad mixta. Todas las comunidades humanas han involucrado, de un modo u otro, a los animales (Midgley 1983, 112). De hecho, la explotación de los animales requiere necesariamente de la simpatía emocional hacia ellos (Ibíd., 113-4). Aunque sea limitada, la capacidad humana de comprender los estados de ánimo y las reacciones de los individuos de otras especies es fundamental a la hora de domesticar a los animales con éxito. Por tanto, los humanos tenemos una capacidad real para sentir simpatía y compasión hacia los animales.

La cuestión crucial no consiste en que la mayoría hayamos sido criados relacionándonos con criaturas pertenecientes a otras especies y ello nos haya predisposto para compadecernos y sentir simpatía por los animales; lo decisivo es que incluso aquellos niños pequeños que no han disfrutado de esta clase de experiencias muchas veces las buscan de forma activa: “*Animals, like song and dance, are an innate taste*” (Ibíd., 118). Las relaciones con los animales no son necesariamente un sustitutivo de las experiencias que tenemos con otros humanos, son más bien un complemento de las mismas, algo igual de necesario para llevar una vida completamente humana (Ibíd., 119). De este modo, el amor por los animales y el amor por los humanos son perfectamente compatibles³⁴².

Existen dos razones probables que explican por qué los humanos podemos implicarnos emocionalmente en asuntos concernientes a individuos pertenecientes a otras especies (Ibíd., 119): (1) La seguridad; y (2) La mayor intensidad de la compasión y curiosidad humanas. Por un lado, en lo que a la seguridad se refiere, las madres de la mayoría de especies animales no dejan que sus crías jueguen con animales de otras especies y tienen buenas razones para ello, ya que en muchos casos resulta peligroso para sus crías. La vida humana, sin embargo, se desarrolla en contextos lo suficientemente seguros como para permitir que los niños se relacionen con otros animales. Por otro lado, la curiosidad humana por el mundo físico que nos rodea, que en la mayoría de las otras especies solamente se da en la infancia, persiste en nuestro caso durante mucho más tiempo, permaneciendo activa en ocasiones durante toda la vida (Ídem.). Del mismo modo en que los límites de la curiosidad humana son mayores que los del resto de animales, los límites de la compasión humana también lo son. La capacidad para extender la compasión más allá de los propios límites familiares o grupales es una característica humana natural moralmente relevante³⁴³.

Desde el punto de vista evolutivo, tiene sentido que los animales sean capaces de reconocer los estados de ánimo de los individuos pertenecientes a especies distintas. Después de todo, esto facilita su supervivencia. Dada nuestra mayor capacidad para la

³⁴² “*One sort of love does not need to block another, because love, like compassion, is not a rare fluid to be economized, but a capacity which grows by use. And if we ask (again impersonating an ignorant observer) whether the limits of its natural use in human beings coincide with the species-barrier, we see plainly that they do not*” (Midgley 1983, 119).

³⁴³ “*Chimpanzees can only occasionally break through this barrier and cherish a sick comrade – wolves, elephants, dolphins and whales are known to do it rather more often. People, however, have, if they care to use it, a much wider capacity still, one which is perfectly able to function like this right across the species-barrier*” (Midgley 1983, 121).

compasión y la curiosidad, puede que los humanos debamos vernos a nosotros mismos como los administradores y guardianes del resto de los animales y la naturaleza, preocupándonos por las necesidades y el bienestar de los animales, no solamente por explotarlos exitosamente.

Así pues, parece claro que se da una comunicación más o menos fluida entre las distintas especies animales. ¿Es esto deseable? Podría sugerirse que preocuparse por los animales es un rasgo primitivo e infantil que debería relegarse de la vida adulta en las modernas sociedades industrializadas. La indiferencia hacia los animales (y la naturaleza) podría verse, entonces, como un signo de madurez emocional. Sin embargo, la madurez emocional no se alcanza necesariamente ni limitando los compromisos emocionales de uno, ni rechazando todos aquellos intereses que tenemos en común con los niños pequeños (Ibíd., 122).

Midgley (Ibíd., 145) concluye que el resto de especies con las que compartimos el planeta y sus miembros individualmente considerados constituyen una parte significativa de aquello por lo que deberíamos preocuparnos en filosofía moral. Los animales no son simples recursos que están ahí para ser utilizados por nosotros del modo en que nos plazca. De hecho, los animales no son un grupo distinto del grupo de los seres humanos, son el grupo al que pertenecemos. Los humanos somos una pequeña minoría dentro del conjunto de los animales, por lo que deberíamos tomarnos a los animales seriamente, tanto a nivel moral como a nivel de conocimiento.

3.2.5.2. La teoría de las virtudes de Hursthouse

A la hora de abordar las cuestiones ligadas a la consideración moral que merecen los animales y la forma correcta de tratarlos, la ética de las virtudes nos invita a estudiar esos problemas valiéndonos de conceptos relacionados con las virtudes y los vicios, en lugar de considerar exclusivamente las consecuencias de nuestras acciones o valernos de conceptos como los de “derechos” y “deberes” (Hursthouse 2011, 119). Partiendo de una teoría de las virtudes, puede justificarse que la forma en que actualmente tratamos a los animales es moralmente inaceptable, dado que está íntimamente ligada a vicios como la crueldad, la falta de respeto, el egoísmo, la falta de honestidad, etc. (Ibíd., 220).

3.2.5.2.1. Contra el concepto de “estatus moral”

Hursthouse (Ibíd., 119) defiende que tanto las teorías consecuencialistas como las deontológicas se fundan implícitamente en una única virtud y este reduccionismo es inadecuado a la hora de abordar correctamente nuestras obligaciones hacia los animales. Hursthouse (2006, 136-7; 2011, 120) sostiene que tanto los enfoques consecuencialistas como los deontológicos se basan en la idea de “estatus moral” en sus análisis³⁴⁴. La ética de las virtudes, por el contrario, no necesita valerse de la idea de estatus moral para realizar sus evaluaciones y, por tanto, puede prescindir de ella. Al modo de ver de Hursthouse, que la ética de las virtudes pueda prescindir de la idea de estatus moral a la hora de realizar sus evaluaciones nos otorga un argumento poderoso para preferir un enfoque de este tipo a la hora de estudiar nuestras obligaciones hacia los animales, ya que ella piensa que la filosofía moral debería prescindir de la idea de estatus moral para centrarse más en las particularidades que presenta cada problema moral específico.

³⁴⁴ Aunque las nociones de “consideración moral” y “estatus moral” no son iguales, pienso que los argumentos de Hursthouse en contra de la idea de “estatus moral” pueden extenderse también a la idea de “consideración moral”, por lo que deben entenderse como sinónimos en este texto.

El concepto de estatus moral clasifica a los seres en dos categorías (Hursthouse 2011, 120-1): aquellos que merecen cierta clase de estatus moral y aquellos que no merecen ningún tipo de estatus moral (aunque estos últimos, dadas las relaciones que mantienen con seres que sí merecen cierto tipo de estatus moral, pueden merecer cierta clase de estatus moral de forma indirecta). El argumento principal para dejar a un lado el concepto de estatus moral es el siguiente (Hursthouse 2006, 137-9). Supongamos que tenemos buenas razones para aceptar que el conjunto de seres X merece estatus moral. La cuestión es que este enfoque no nos ofrece ninguna guía sobre cómo debemos tratar a aquellos seres que están fuera de X. Como es más que probable que los seres que se encuentran fuera de X conformen un conjunto heterogéneo amplio, es más que probable también que la forma correcta de tratar a esos seres no deba ser la misma y, por tanto, la idea de estatus moral o bien no nos ofrece ninguna pista sobre cómo debemos tratar a esos seres, o bien nos dice de forma incorrecta que debemos tratarlos a todos igual. Además, debemos tener en cuenta que este problema se reproduce dentro del conjunto de X. El conjunto de seres X que merecen el mismo estatus moral está conformado por seres heterogéneos como los humanos normales, los humanos marginales y los animales sintientes. Esta heterogeneidad hace difícil aceptar el lema anti-especista de que “todos los animales merecen el mismo estatus moral”. Por ejemplo, incluso ardientes críticos del especismo como Singer y Regan terminan cayendo en el elitismo cuando defienden que debemos priorizar a aquellos animales con capacidades cognitivas complejas frente a aquellos con estructuras cognitivas más simples.

Con el fin de intentar superar estos problemas, podría argumentarse que animales diferentes (y los humanos en sus distintas etapas de desarrollo) poseen diferente estatus moral. Hursthouse (Ibid., 139), sin embargo, cree que esta opción adolecería todavía de dos problemas importantes. Por un lado, el conjunto de propiedades que los teóricos del estatus moral consideran moralmente relevantes es ridículo por ser extremadamente reducido, dado que se reduce a la capacidad de sentir y unas pocas propiedades cognitivas superiores. Por otro, al afirmar que algunos animales merecen mayor estatus moral que otros parece afirmarse que, cuando se dé un conflicto de intereses similar entre ambos conjuntos de animales, deberíamos privilegiar siempre los intereses de aquellos animales que poseen mayor estatus moral. Esta tesis, sin embargo, es cuestionable, dado que es razonable suponer que deberíamos tener muchas otras cosas moralmente relevantes en consideración (como, por ejemplo, los vínculos emocionales).

Hursthouse (2011, 121) resume los argumentos de Singer y Regan del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* Todos los humanos merecen estatus moral.
2. *Segunda premisa:* Teniendo en cuenta el argumento de la superposición de especies, reducir el conjunto de seres que merecen estatus moral al conjunto de los humanos implica caer en el especismo, lo cual es una discriminación moralmente inaceptable.
3. *Conclusión:* Por tanto, algunos animales (aquellos que poseen capacidad de sentir) merecen también estatus moral.

En oposición a este argumento, ella (Ídem.) prefiere las tesis de una teórica de las virtudes como Midgley (1983, 28-31): (1) La imagen de los círculos concéntricos de consideración moral que se van expandiendo no es adecuada, dado que nos ofrece una imagen excesivamente simplista de aquello que es moralmente relevante en una

situación particular determinada y reduce en exceso nuestras obligaciones morales; (2) La capacidad de sentir no es la única propiedad moralmente relevante; y (3) La analogía entre racismo, sexismo y especismo no es demasiado fuerte, ya que existen diferencias moralmente relevantes entre los dos primeros casos y el tercero.

La capacidad de sentir no es la única propiedad moralmente relevante que debemos tener en cuenta a la hora de determinar nuestras obligaciones hacia los animales (Hursthouse 2011, 123). Debemos considerar muchas otras cuestiones moralmente importantes en nuestras relaciones hacia los animales, dado que los animales con capacidad de sentir no son solamente aquellos de los que principalmente se han ocupado las teorías utilitaristas y deontológicas (los humanos, los animales domésticos, los animales utilizados en experimentos, los animales empleados en la ganadería industrial, etc.), sino que se extienden a otros conjuntos como, por ejemplo, los animales salvajes o los animales que viven en las ciudades pero carecen de dueño. Aunque todos ellos posean capacidad de sentir, tenemos distintas obligaciones hacia los distintos tipos de animales porque mantenemos relaciones distintas con ellos.

Mucho antes de que surgiera la idea del estatus moral, los hinduistas, los budistas y algunos filósofos griegos llegaron a la conclusión de que la crueldad hacia los animales era moralmente reprobable, defendiendo que virtudes como la compasión y el amor exigen adoptar una dieta vegetariana (Ibíd., 124). La ética de las virtudes jamás ha necesitado el concepto de estatus moral, dado que sus principios están relacionados con reglas ligadas a las virtudes y los vicios como, por ejemplo, “haz aquello que resulta compasivo, no aquello que sea cruel”. Para saber si tenemos obligaciones morales hacia un ser o no debemos examinar, en primer lugar, si en nuestras relaciones con él son aplicables reglas relacionadas con las virtudes y los vicios, no cuál es el estatus moral de ese ser (Ídem.). Para decidir si en nuestras relaciones con un ser son aplicables reglas relacionadas con las virtudes y los vicios debemos examinar el uso de los términos ligados con las virtudes y los vicios. Por todas estas razones, Hursthouse (2006, 140; 2011, 124) concluye que el concepto de estatus moral es superfluo y, en muchas discusiones de filosofía moral, perjudicial.

3.2.5.2.2. Virtudes, vicios y nuestras obligaciones hacia los animales

Hursthouse menciona como elemento positivo que la terminología relacionada con las virtudes y los vicios es rica y variada aunque reconoce que, en muchos casos, no todos los autores están de acuerdo en el modo en que los términos deben aplicarse en los casos particulares. Aun así, la tendencia de los enfoques consecuencialistas y los enfoques deontológicos a abordar las cuestiones morales partiendo de unos pocos términos morales básicos es perjudicial por simplista. Lo que necesitamos son más términos y más ricos, no menos y más pobres.

Hursthouse (2011, 125) define las virtudes y los vicios del siguiente modo: una virtud es un rasgo del carácter moralmente bueno, admirable o loable; un vicio, por el contrario, es un rasgo del carácter moralmente malo, despreciable o condenable. Las virtudes y los vicios, por tanto, están íntimamente unidos al carácter. La posesión de las virtudes es lo que hace que un agente moral sea bueno, es decir, la posesión de las virtudes es aquello que nos asegura que un agente moral realizará acciones moralmente buenas.

Los términos relacionados con las virtudes operan muy pocas veces como términos virtuosos en el discurso cotidiano, principalmente porque esos términos no se

asocian en el lenguaje cotidiano con rasgos del carácter (Ibíd., 125-6). Además, los términos relacionados con las virtudes, tal y como se utilizan en el lenguaje cotidiano, no nos aseguran que los agentes morales vayan a realizar buenas acciones. El término “virtud” es una de las traducciones posibles de la palabra griega “*arête*”, aunque una traducción más exacta posiblemente sea el término “excelencia”; por tanto, las virtudes no son solamente rasgos del carácter moralmente buenos, sino rasgos del carácter excelentes que siempre tienen un significado positivo (Ibíd., 126).

Hursthouse (Ídem.) define los rasgos del carácter excelentes del siguiente modo: un rasgo del carácter excelente es un estado disposicional fuertemente arraigado en una persona. La disposición es de naturaleza compleja (Ibíd., 126-7); antes que nada, es la disposición a actuar de modos compatibles con las virtudes.

La ética de las virtudes nos ofrece guías para la acción a través de reglas vinculadas con las virtudes. La acción correcta se define como la acción que, en esas circunstancias particulares, realizaría un agente moral virtuoso (Ibíd., 127). Normalmente, los agentes morales llevan a cabo acciones vinculadas con las virtudes. El problema principal consiste en que en la vida nos encontramos con dilemas morales difíciles de resolver, por lo que un agente moral virtuoso puede encontrarse en una situación en la que se vea obligado a elegir entre dos acciones no virtuosas. Por tanto, la relación entre ser virtuoso y realizar acciones virtuosas no es siempre ni tan directa ni tan estrecha como a primera vista pudiera parecer (Ídem.). En cualquier caso, Hursthouse sostiene que, aparte del utilitarismo del acto, todas las teorías normativas deben enfrentarse a dilemas morales difíciles de resolver. A la hora de hacer frente a los dilemas morales, todas las teorías normativas utilizan la misma estrategia: el análisis, por parte de aquellos que poseen sabiduría práctica, de las particularidades que presenta la situación y de las virtudes o principios morales que entran en juego. Este análisis concienzudo nos mostrará qué acción debemos realizar y cuál no, así como por qué razones debemos realizarla. En caso de toparnos con dilemas irresolubles, una buena teoría moral debería aceptar que esos dilemas no tienen solución (Ídem.).

Para ser un agente moral virtuoso, no es suficiente con seguir las reglas relacionadas con las virtudes, sino que es necesario seguir esas reglas por las razones correctas en cada caso particular (Ibíd., 127-8).

Partiendo de este marco teórico, Hursthouse (2006, 141-3; 2011, 129-31) analiza si tenemos la obligación moral de convertirnos en vegetarianos. Dado que las virtudes son rasgos del carácter, el vegetarianismo no puede ser una virtud ya que no es un rasgo del carácter sino una práctica³⁴⁵. ¿Es el vegetarianismo una práctica virtuosa? La práctica será virtuosa, según Hursthouse, en función de los motivos que tenga el agente moral para adoptarla. Por ejemplo, si alguien se convierte en vegetariano porque está de moda y le hace parecer más moderno e interesante, el vegetarianismo no será una práctica virtuosa. Sin embargo, si alguien se convierte en vegetariano porque siente compasión por los animales, la práctica será virtuosa.

³⁴⁵ Uno de los problemas importantes tanto de los enfoques consecuencialistas como de los enfoques deontológicos consiste en que normalmente no distinguen los tipos generales de acciones de las acciones particulares, al tiempo que no especifican si esas acciones (generales o particulares) son prácticas o, simplemente, componentes de una práctica (Hursthouse 2006, 146). Esto es importante porque algunas prácticas como, por ejemplo, la ganadería industrial pueden ser inmorales y, sin embargo, componentes relacionados con esas prácticas como, por ejemplo, la compra de carne en los supermercados, no serlo.

La ganadería industrial causa enormes sufrimientos a los animales. Negar que los animales sufren en la ganadería industrial es ser deshonesto e hipócrita. Si los individuos no conocen los sufrimientos que la ganadería industrial implica para los animales es culpa suya, ya que tienen la responsabilidad de averiguar qué acarrean aquellos productos que deciden consumir. Por otro lado, no tener en cuenta los sufrimientos que ocasiona la ganadería industrial a pesar de ser consciente de ellos es cruel e insensible. Por tanto, sabiendo que el consumo de carne no es necesario en las sociedades industrializadas y que los métodos de producción de carne son extremadamente crueles, Hursthouse concluye que la ética de las virtudes nos ordena no participar en la práctica del consumo de carne y, por tanto, nos ordena volvernos vegetarianos.

A pesar de lo dicho, la ética de las virtudes no nos obliga a ser vegetarianos en todas las circunstancias imaginables. Para decidir si comer carne es inmoral o no, debemos evaluar las circunstancias y el contexto particular en cada ocasión (Hursthouse 2011, 130-1).

Lo que en los marcos teóricos consecuencialistas o deontológicos es moralmente bueno pero no obligatorio, en la ética de las virtudes puede ser una ocasión inmejorable para mostrar un carácter virtuoso, ya que en la ética de las virtudes los agentes morales no tienen solamente la obligación de cumplir con el deber, sino que tienen la obligación de ir más allá del deber y mostrar un carácter excelente (Hursthouse 2006, 148; 2011, 130)³⁴⁶. Hursthouse (2006, 151; 2011, 131) concluye que, en lo concerniente a problemas morales particulares, la ética de las virtudes muestra la misma flexibilidad que el utilitarismo, dado que acepta que una acción puede ser buena o mala dependiendo de las circunstancias. Sin embargo, existen diferencias moralmente importantes entre el utilitarismo del acto y las teorías de las virtudes. Mientras que el utilitarismo solamente tiene en cuenta las consecuencias de las acciones, la ética de las virtudes se basa en las circunstancias que condicionan las acciones y los motivos en los que se fundan.

A continuación, Hursthouse (2011, 131-3) examina otros problemas prácticos ligados a los animales enfocándolos desde el punto de vista de la virtud del amor. La virtud de la compasión es una forma particular de la virtud del amor (también llamada “benevolencia” o “caridad”), dado que la compasión, al igual que el amor, se basa en la preocupación por el bien o bienestar de los demás. Aplicada a los animales, la compasión se preocupa por los sufrimientos que padecen e intenta librarlos de ellos. Según Kant, la virtud del amor debe atemperarse mediante la virtud del respeto, dando lugar así al amor respetuoso. El amor respetuoso es aquél que respeta el derecho que los seres amados tienen de tomar sus propias decisiones, incluso en aquellos casos en los que, a nuestro modo de ver, esas decisiones sean contraproducentes para ellos o reduzcan su bienestar. Aunque Kant pensaba que el amor respetuoso solamente puede darse entre agentes racionales autónomos (como medio de evitar el paternalismo), los humanos podemos también amar respetuosamente a los animales (también como medio

³⁴⁶ Aunque, en este sentido, Hursthouse (2011, 131) sostiene que puede haber situaciones en las que un agente moral virtuoso podría estar dispuesto (¿obligado?) a sacrificar su vida para salvar la vida de un animal o para evitarle sufrimientos terribles, algo que ni los enfoques consecuencialistas ni los deontológicos aceptarían fácilmente, en otros escritos Hursthouse (2006, 153) ha defendido que no tenemos esa obligación en relación con los animales o el medio ambiente, aunque sí que puede que la tengamos en algunos casos particulares en relación con otros seres humanos.

de evitar el paternalismo, ya que el amor respetuoso nos exige respetar la naturaleza y los intereses de los animales).

¿Cuáles son las consecuencias prácticas de amar respetuosamente a los animales? Aunque en cada caso deben tenerse en cuenta las circunstancias particulares, el amor respetuoso considerará en principio inmoral realizar experimentos transgénicos con animales, crear animales con capacidad de sentir con el fin de alimentarnos de ellos, intervenir en la naturaleza con el objetivo de evitar los sufrimientos que los animales padecen en ella y tratar sistemáticamente como plagas a las comunidades de animales que viven en nuestras ciudades pero carecen de dueño.

En lo que a la experimentación con animales se refiere, Hursthouse (2006, 143; 2011, 134) defiende que muchos experimentos realizados con animales son inmorales por ser extremadamente crueles. Su argumento es el siguiente:

1. *Primera premisa:* Causar sufrimientos a animales con capacidad de sentir por motivos innecesarios es inmoral.
2. *Segunda premisa:* Una práctica o acción no es necesaria si los costes de realizar esa acción o práctica son mayores que los beneficios que reporta.
3. *Tercera premisa:* Los costes de muchos experimentos con animales son mayores que los beneficios que reportan.
4. *Conclusión:* Por tanto, muchos experimentos con animales son innecesarios e inmorales.

¿Por qué no son necesarios muchos experimentos realizados con animales? Por cuatro razones principales (Hursthouse 2011, 134-5): (1) Porque los sufrimientos ocasionados no tienen el objetivo de proteger ningún tipo de bien; (2) Porque muchos experimentos no tienen ninguna posibilidad de mejorar el bienestar que supuestamente desean mejorar; (3) Porque en muchos casos existen medios alternativos más efectivos para mejorar el bienestar que los experimentos desean mejorar; y (4) Los bienes o el bienestar que se desean mejorar no compensan, en muchas ocasiones, los sufrimientos que implican los experimentos. Por tanto, Hursthouse (Ibíd., 135) concluye que muchos experimentos realizados con animales son crueles y, desde el punto de vista de la ética de las virtudes, inmorales.

Desde el punto de vista del agente moral virtuoso, el problema práctico en relación con la experimentación con animales consiste en que no está claro qué puede hacer un ciudadano normal para evitar formar parte, de un modo u otro, de la práctica de la experimentación con animales (2006, 144; 2011, 135). En este caso concreto, la ética de las virtudes no nos ofrece una guía para la acción clara aunque, según Hursthouse, el resto de teorías normativas tampoco lo hacen. Teniendo en cuenta que la ética normativa es una disciplina práctica, este es un problema importante. ¿Qué puede hacer un agente moral virtuoso una vez que reconoce que muchos experimentos realizados con animales son inmorales? En primer lugar, debemos reconocer que lo que un individuo sea capaz de hacer variará en función de las circunstancias particulares. Aun así, lo que la mayoría podemos hacer son cosas del tipo de firmar manifiestos en contra de la experimentación, votar a partidos políticos contrarios a la experimentación, apoyar a grupos de presión en contra de la experimentación, etc. Unos pocos individuos concretos (los profesores y estudiantes de ciencias experimentales, los miembros de comités de ética, etc.), no obstante, tienen un poder mayor para cambiar las cosas y, por tanto, tienen una mayor responsabilidad a la hora de intentar cambiar la situación (teniendo siempre en cuenta la situación socio-cultural del mundo actual).

La sabiduría práctica, un componente esencial del agente virtuoso, consiste en saber elegir los medios apropiados en cada circunstancia particular para alcanzar fines virtuosos (sin caer jamás en el vicio) (Hursthouse 2011, 136).

La utilización de la terminología del “estatus moral” a la hora de abordar las cuestiones morales relacionadas con la experimentación con animales no es simplemente superflua o inadecuada, es directamente perjudicial en muchos casos (Ibíd., 137-8). La idea de estatus moral implica que si en algunas ocasiones fuese legítimo realizar experimentos con animales, entonces, en esas ocasiones sería legítimo también realizar experimentos con humanos marginales, algo que la mayoría de la gente rechaza de plano.

Finalmente, Hursthouse (Ibíd., 138-41) examina la relación entre la ética de las virtudes y la ética ambiental. La ética del medio ambiente ha tenido una gran influencia en la filosofía moral contemporánea y, por tanto, los autores de ética animal harían bien en tener en cuenta sus planteamientos. La ética ambiental ha formulado dos críticas principales a la ética contemporánea que deberían tenerse en cuenta en ética animal: (1) Ha subrayado la necesidad de desarrollar enfoques distintos de los consecuencialistas y deontológicos, dado que el antropocentrismo no puede dejarse a un lado mediante la utilización de teorías y principios morales creados para regular las relaciones entre los humanos; y (2) Los marcos teóricos consecuencialistas y deontológicos nos preparan muy mal para abordar las cuestiones morales ligadas a nuestra gran capacidad de destrucción, ya que ambos enfoques sostienen que si siguiésemos sus principios el mundo sería un lugar mejor, sin reconocer las diferencias que existen entre el comportamiento racional de los individuos y el interés común.

Frente a estas críticas planteadas por la ética ambiental, Hursthouse (2006, 152-3) defiende, por un lado, que aunque la *eudaimonía* sea el fin principal de los humanos, la *eudaimonía* no implica ni egoísmo ni que el florecimiento humano sea necesariamente más valioso que la promoción de un medio ambiente saludable. Por otro lado, la vida virtuosa se basa, entre otras cosas, en la caridad, la generosidad, la justicia y la amistad, lo cual exige abandonar el egoísmo y tener en cuenta los bienes, intereses y derechos del resto de seres humanos, de los animales y del medio ambiente.

Según Hursthouse, el principal enfoque en ética ambiental, el cual declara que el valor intrínseco es inconmensurable y depende del contexto, defiende que un único conjunto de principios morales no puede solucionar todos los problemas que plantea el medio ambiente. Este enfoque está íntimamente ligado a la ética de las virtudes y, por tanto, probablemente la ética de las virtudes sea el enfoque teórico necesario para examinar adecuadamente nuestras obligaciones hacia los animales y el medio ambiente. Esto implica que, en algunos casos, deberíamos cambiar el modo en que entendemos las virtudes y los vicios, ya que los términos relacionados con las virtudes y los vicios fueron también creados para regular las relaciones entre los humanos. Al mismo tiempo, deberíamos rescatar algunos vicios y virtudes que han caído en el olvido como, por ejemplo, la piedad. Solamente cambiaremos la forma que tenemos de tratar a los animales y al medio ambiente cuando comprendamos que nuestras vidas y nuestro bienestar están íntima e inextricablemente ligados a los animales y al medio ambiente. Solamente cuando hayamos comprendido esto en profundidad podrán aplicarse los términos de las virtudes y los vicios de forma correcta a los problemas de ética ambiental (Ibíd., 154).

3.2.5.3. Los problemas de las teorías de las virtudes

Los méritos y deméritos de las teorías de las virtudes son fáciles de entrever. Parte del atractivo teórico de la ética de las virtudes se funda en el complejo vocabulario moral que maneja a la hora de definir las virtudes y los vicios (Rowlands 2009, 100). El vocabulario que emplean las teorías de la virtud es rico y variado, apelando a conceptos como: coraje, bondad, lealtad, honestidad, justicia, benevolencia, generosidad, compasión, integridad, cobardía, crueldad, deshonestidad, injusticia, malevolencia, vagancia, egoísmo, envidia, arrogancia, insensibilidad, etc.

Otra ventaja importante de las teorías de las virtudes se relaciona con la motivación moral (Rachels 2003, 281-2): las teorías de las virtudes nos ofrecen explicaciones naturales y sugestivas sobre la motivación moral. Los humanos valoramos virtudes como la amistad, el amor, el respeto, etc. y deseamos que nuestras relaciones con los demás se funden en esta clase de virtudes y no solamente en un sentido abstracto del deber o en un cálculo utilitarista. No deseamos vivir en una sociedad en la que los principales motivos para actuar de la gente son el sentido del deber o la producción de la mayor utilidad posible; tampoco queremos nosotros ser esa clase de individuos. Así pues, el consecuencialismo y las teorías deontológicas, al centrarse exclusivamente en la definición de la acción correcta, nos ofrecen una imagen distorsionada e indeseable sobre la motivación moral.

Un aspecto atractivo adicional de las teorías de las virtudes consiste en su crítica de los excesos de la imparcialidad (Ibíd., 282-3; véase también: Wolf 1982). Tanto el utilitarismo como las teorías deontológicas defienden un ideal de imparcialidad extremadamente exigente: todas las personas son moralmente iguales y, por tanto, a la hora de decidir cómo debemos actuar, debemos considerar igualmente importantes los intereses similares de todos los afectados. Sin embargo, una concepción de la imparcialidad de este tipo puede no ser moralmente tan importante. Puede defenderse, por ejemplo, que un aspecto esencial de la buena vida humana consiste en mantener relaciones especiales con la familia y los amigos, por lo que no deberíamos ser completamente imparciales a la hora de considerar sus intereses. Las teorías de las virtudes no tienen problemas para defender cierta parcialidad legítima. Algunas virtudes son parciales y otras no; el amor y la amistad, por ejemplo, son virtudes parciales, mientras que la justicia no lo es. Lo que se necesita no es un ideal extremadamente exigente de imparcialidad, sino una explicación satisfactoria de cómo debemos compatibilizar las virtudes parciales con las imparciales.

A pesar de estos tres aspectos positivos, la ética de las virtudes adolece de problemas importantes.

Se ha criticado a las teorías de las virtudes por tres motivos principales (Rowlands 2009, 100-1)³⁴⁷: (1) Subjetividad: lo que para una persona es una virtud, para otra es un vicio (y viceversa)³⁴⁸; (2) Vaguedad: las implicaciones de la aplicación de una virtud a un problema moral particular son imprecisas³⁴⁹; y (3) Conflictividad: puede

³⁴⁷ Sobre los problemas generales de las teorías de las virtudes véase también: Hursthouse 2000, 153-7.

³⁴⁸ Para la misma crítica véanse: Warburton 1999, 82-3; 2001, 38.

³⁴⁹ Véanse también: Warburton 2001, 39; Rachels 2003, 284-6.

haber conflictos irresolubles entre las virtudes que nos paralicen a la hora de actuar, al tiempo que ciertas virtudes pueden estar irremediabilmente ligadas a ciertos vicios³⁵⁰.

La primera crítica afirma que el que rasgos del carácter como la compasión o la crueldad, considerados virtudes o vicios, sean juzgados de ese modo es simplemente una cuestión de opinión personal. Si esto es correcto, entonces, la ética de las virtudes no puede concluir que un agente moral está obrando inmoralmente por el simple hecho de que actúe guiado por la crueldad. Hursthouse (2000, 154-5) responde a esta objeción de dos formas distintas, una teórica y otra práctica.

En primer lugar, la mayoría de filósofos niegan que la ética se reduzca a una simple cuestión de opiniones personales y defienden que pueden ofrecerse argumentos racionales a favor y en contra de los juicios, los principios y las teorías morales. Los teóricos de las virtudes adoptan un método determinado a la hora de ofrecer razones a favor y en contra de que un rasgo del carácter es una virtud o un vicio: las virtudes son, dicen, rasgos de carácter que los humanos debemos poseer y ejercitar si deseamos llevar una vida buena y satisfactoria. Como hemos visto, en la ética de las virtudes se acepta como premisa que, por ejemplo, la compasión es una virtud mientras que la crueldad es un vicio. Partiendo de estas premisas, los teóricos de las virtudes se dedican a argumentar si, y en qué medida, estas virtudes y/o vicios se manifiestan en la forma en que tratamos a los animales. La ética de las virtudes, por tanto, nos ofrece recursos teóricos para evitar cuando menos el subjetivismo extremo.

En segundo lugar, es posible que la mayoría de la gente hoy en día sostenga que la moralidad es una simple cuestión de opiniones personales. Aun así, a pesar de creer esto, no deja de ser cierto que la mayoría de la gente intenta comportarse de forma moralmente correcta, condena las acciones de otras personas que considera malvadas, intenta criar a sus hijos todo lo bien que puede, etc. Es decir, por mucho que superficialmente defienda el subjetivismo moral, la mayoría de la gente, en la práctica cotidiana, se preocupa de tomar decisiones moralmente correctas.

La segunda crítica afirma que los términos relacionados con las virtudes y los vicios son vagos y tendenciosos. Los términos que emplean las teorías de las virtudes son tan indeterminados que, a la hora de aplicarlos correctamente a un problema moral particular, existen numerosos desacuerdos difíciles de solucionar. Nuevamente, Hursthouse (Ibíd., 155-6) afronta esta objeción ofreciendo una respuesta teórica y otra práctica.

Las teorías de las virtudes defienden que la forma correcta de aplicar los términos relacionados con las virtudes y los vicios en los casos particulares viene determinada por aquellos que poseen sabiduría práctica. La sabiduría práctica solamente

³⁵⁰ Rowlands simplemente menciona las principales críticas que se han planteando a la ética de las virtudes, no comparte necesariamente dichas críticas. De hecho, aunque defiende un enfoque teórico contractualista a la hora de fundar los derechos de los animales, sostiene que una teoría de las virtudes adecuada debe concluir necesariamente que los animales merecen consideración moral directa (Ibíd., 113-7). Según Rowlands (que aquí sigue al escritor checo Milan Kundera; véase: Kundera, Milan. 1984. *La insoportable levedad del ser* (1986). Barcelona: Círculo de Lectores (especialmente las páginas 291-7)), la misericordia ocupa un papel central entre las virtudes, dado que es un componente necesario de la mayoría del resto de virtudes morales (el respeto, la compasión, la generosidad, la benevolencia, la lealtad, la honestidad, la integridad...). La expresión más clara de la misericordia se da en las relaciones con aquellos que carecen de un poder igual de grande al que ostentamos los humanos. De este modo, la auténtica bondad y misericordia del ser humano puede manifestarse únicamente en su forma más pura en relación con quienes no representan amenaza alguna porque están a su merced: los animales.

se encuentra en los agentes virtuosos que tienen experiencia en la vida y, por tanto, saben qué es lo apropiado en cada contexto.

La respuesta práctica consiste en asumir que todos tenemos, en mayor o menor medida, cierta dosis de sabiduría práctica y, por tanto, todos podemos hacernos una idea acerca de cuál sería el modo en que nosotros aplicaríamos los términos relacionados con las virtudes y los vicios en un caso particular. Esto no significa que podamos decir aquello que nos venga en gana. Tenemos la obligación de pensar con calma, honestidad y profundidad con el fin de asegurarnos de que tenemos en cuenta todos los aspectos moralmente relevantes dadas las circunstancias. Así pues, aunque en cierto sentido es verdad que los términos vinculados con las virtudes y los vicios son vagos e imprecisos, en otro sentido son bastante precisos, ya que nociones como “compasivo” o “cruel”, por ejemplo, pueden considerarse más precisas que “correcto” o “incorrecto”.

La respuesta que puede darse a la objeción de la conflictividad ya la he presentado anteriormente. Hursthouse (Ibíd., 127) sostiene que, aparte del utilitarismo del acto, todas las teorías normativas deben enfrentarse a dilemas morales difíciles de resolver. A la hora de hacer frente a los dilemas morales, todas las teorías normativas utilizan la misma estrategia: el análisis, por parte de aquellos que poseen sabiduría práctica, de las particularidades que presenta la situación y de las virtudes o principios morales que entran en juego, nos mostrará qué acción debemos realizar y cuál no, así como por qué razones debemos realizarla. En caso de toparnos con dilemas irresolubles, una buena teoría debería aceptar que esos dilemas no tienen solución (Ídem.). Los conflictos entre obligaciones no son, por tanto, un problema exclusivo de la teoría de las virtudes y los métodos de resolver estos conflictos son similares en los distintos enfoques normativos.

Hursthouse (Ibíd., 156-7) menciona otra crítica adicional que se ha realizado a las teorías de las virtudes. Según esta crítica, la aplicación de los términos vinculados con las virtudes y los vicios depende de la forma en que percibimos las situaciones. Por tanto, los desacuerdos sobre la forma correcta de aplicar los términos de las virtudes y los vicios encuentran su origen en las diferentes percepciones que tenemos sobre una situación particular. Este es un problema importante porque las diferencias en la percepción de las características moralmente relevantes de un problema pueden ser extremadamente complejas y difíciles de corregir.

La respuesta que puede ofrecerse frente a esta objeción es que aquellos partidarios de la ética de las virtudes aceptan esto como un hecho ineludible de la vida moral. Sin embargo, muchos teóricos de las virtudes piensan que la ejemplaridad personal, la educación, así como las novelas y las películas pueden ayudarnos tanto como los argumentos racionales a percibir las características moralmente relevantes de una situación particular y pueden servir para ponernos de acuerdo sobre cuál es la forma correcta de percibir un problema moral. De hecho, algunos autores sostienen que las novelas, por ejemplo, pueden ayudarnos a percibir verdades moralmente relevantes que son difíciles de alcanzar por otros medios (Nussbaum 1987; 1990^a; 1990^b; 1990^c; 1990^d; 1990^e; 1995^a, 25-38). La ejemplaridad personal, las novelas y las películas pueden, según estos teóricos, cambiar para mejor la forma en que nos comportamos moralmente porque son capaces de cambiar la forma en que percibimos algunas situaciones y los aspectos moralmente relevantes de las mismas. La ética de las virtudes reconoce por supuesto que la argumentación racional debe jugar un rol importante en la deliberación moral, pero no sostiene que pueda convencerse a alguien completamente solamente

apelando a su racionalidad. Como suele decirse, no hay peor ciego que el que no quiere ver. Una percepción compartida sobre las principales características de la situación particular y los aspectos moralmente relevantes resulta esencial para convencer a alguien de que la forma en que aplicamos los términos relacionados con las virtudes y los vicios es correcta, y las novelas y las películas pueden sernos de ayuda a la hora de construir una percepción compartida de este tipo.

Aparte de estos cuatro aspectos, las teorías de las virtudes adolecen de diversos problemas adicionales (Warburton 1999, 82-3; 2001, 36-9). Las consideraciones sobre la excelencia y el carácter de los humanos que plantean las teorías de las virtudes presuponen la existencia de una naturaleza humana compartida, entendida como un conjunto de pautas de conducta, sentimientos y características típicas de los seres humanos. Sin embargo, la existencia de la naturaleza humana es un tema controvertido y, en caso de que existiera, sería posible definirla de diversas maneras y no está claro cuál de ellas deberíamos preferir ni por qué deberíamos hacerlo. Puede cuestionarse, por ejemplo, que el elemento central de la naturaleza humana sea la capacidad racional. ¿Es realmente la capacidad racional lo que nos distingue del resto de los animales? ¿Por qué elegir esta capacidad en lugar de otras alternativas posibles? Aparte de cuestionar los componentes particulares de algunas definiciones de la naturaleza humana, puede cuestionarse también la propia existencia de la naturaleza humana³⁵¹.

Otro problema de las teorías de las virtudes se relaciona con la pluralidad e inconmensurabilidad de los valores. Una teoría de las virtudes como la de Aristóteles, por ejemplo, defiende la existencia de una forma de vida suprema: la vida contemplativa. Defender que existe una forma de vida suprema para los humanos implica implícitamente que esta forma de vida puede compararse con las otras formas de vida y que, una vez hecho esto, puede justificarse su superioridad. Sin embargo, puede defenderse que los valores son plurales e inconmensurables y que, por ello, no habría posibilidad alguna de realizar comparaciones entre los distintos modos de vida de los individuos. No existe una unidad de medida común de los valores mediante la cual evaluar comparativamente los distintos tipos de vida humana.

El carácter conservador de las teorías de las virtudes es también bien conocido³⁵². Si las teorías de las virtudes aceptan solamente aquellas conductas, deseos y sentimientos que una sociedad particular considera virtuosos, entonces, una teoría moral de este tipo será inevitablemente conservadora, dado que el margen que dejaría para los cambios sociales sería mínimo. Al asumir los valores preexistentes en su sociedad a la hora de definir las virtudes, los teóricos de las virtudes estarían, de este modo, defendiendo el *statu quo*, algo nada deseable si se acepta que los animales merecen consideración moral directa y que la forma en que actualmente los tratamos es inmoral.

³⁵¹ Sartre (1946), por ejemplo, defendió que los humanos carecemos de una naturaleza dada permanente que determine la forma en que debemos actuar, dado que nos hacemos a nosotros mismos mediante el ejercicio continuado de la libertad. Son nuestras elecciones libres las que constituyen nuestro ser, no una naturaleza compartida previamente establecida. De lo único de lo que no somos libres los humanos es de la necesidad de elegir.

³⁵² La naturaleza conservadora del pensamiento político de Aristóteles, por ejemplo, es bien conocida y se manifiesta, entre otras cuestiones, en su defensa de que, dada su estabilidad, la clase media es la idónea para gobernar (*Política* IV, 1295b) o en su justificación de instituciones fundamentales de la antigua sociedad griega como la esclavitud (Ibíd. I, capítulos V-VII).

Otro problema importante de las teorías de las virtudes consiste en que lo que se gana en riqueza y complejidad a la hora de estudiar los problemas morales, se pierde en simplicidad y claridad a la hora de actuar (Hursthouse 2000, 134). Así pues, no es de extrañar que teóricos de las virtudes diferentes alcancen conclusiones contrapuestas a pesar de partir de un marco teórico común. Scruton (1996^a), por ejemplo, ha abordado también, partiendo del marco teórico de la ética de las virtudes, los problemas relacionados con la consideración moral que merecen los animales y la forma correcta de tratarlos. Sin embargo, sus conclusiones son en muchas ocasiones opuestas a las de Clark, Midgley, Hursthouse, Walker y Abbate. Parte del atractivo del utilitarismo o las teorías de los derechos consiste en que, partiendo de sus postulados teóricos, resulta relativamente sencillo saber cuál es la acción moral correcta. Todo lo que hay que hacer es seguir los principios y métodos que proponen con coherencia e imparcialidad. Frente a esta crítica, los teóricos de las virtudes responden que la complejidad no implica necesariamente llegar a conclusiones conflictivas entre sí en la mayoría de los casos (Midgley 1983, 28-32). Adicionalmente, los teóricos de las virtudes defienden que los conflictos entre deberes morales no son siempre irresolubles, ya que muchas veces la solución es fácil de encontrar (Ídem.).

Finalmente, puede reprocharse a las teorías de las virtudes su caída en el elitismo. Es muy posible que el tipo de vida virtuosa que defienden no esté al alcance de todos los individuos sino que solamente esté al alcance de los miembros más privilegiados de la sociedad. Por ejemplo, es evidente que, por diversos factores, no todo el mundo puede (ni quiere) llevar una vida dominada por la contemplación intelectual.

Como resumen general, puede decirse que el principal problema del que adolecen las teorías de las virtudes es una cuestión de incompletitud (Rachels 2003, 286-8). Por ejemplo, los teóricos de las virtudes suelen proporcionar listas de virtudes con componentes como: la bondad, la honradez, la amistad, la valentía, la generosidad, la lealtad, etc. pero, para bien o para mal, las listas no coinciden de forma exacta y, por tanto, el contenido de las mismas es ampliamente debatible. Como tampoco proporcionan un método claro mediante el cual resolver los conflictos entre las distintas virtudes, las teorías de las virtudes deben complementarse con otra clase de principios de naturaleza consecuencialista y/o deontológica.

3.2.5.4. Evaluación de las teorías de las virtudes

En esta sección evaluaré conjuntamente las propuestas de Midgley y Hursthouse.

En general, ni Midgley ni Hursthouse presentan explícitamente qué condiciones consideran necesarias y/o suficientes para que un ser merezca igual consideración moral directa. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que, dado que adoptan una visión compleja sobre las obligaciones morales, ambas autoras piensan que reducir los problemas morales que plantean nuestras relaciones con los animales a esta cuestión resulta excesivamente simplista y poco iluminador. Así y todo, puede concluirse razonablemente que ambas autoras aceptan que la capacidad de sentir es, si no la única, sí al menos una de las principales capacidades moralmente relevantes a la hora de determinar la consideración moral que un individuo merece.

No es fácil establecer la relación que las propuestas de Midgley y Hursthouse mantienen con el principio de igualdad. Como en general dejan a un lado en sus análisis la noción de “consideración moral”, no resulta sencillo saber si Midgley y Hursthouse

piensan que todos los humanos merecemos igual consideración moral o no. De hecho, probablemente piensen que enfocar la cuestión de esta manera es ya plantear el problema equivocado desde el comienzo. Lo que deberíamos hacer es analizar en cada caso particular nuestras relaciones con los humanos (y los animales) partiendo de términos asociados con las virtudes y los vicios, en lugar de guiarnos exclusivamente por principios morales generales como el principio de igualdad. Tanto Midgley como Hursthouse son coherentes en este sentido. A pesar de esto, sus teorías son, al menos en espíritu, favorables a considerar que todos los humanos merecemos, al menos en principio, igual consideración moral directa, dado que muestran un gran respeto por nuestras obligaciones hacia los humanos marginales.

El alcance de las teorías de Midgley y Hursthouse parece adecuado. Aunque nuevamente, dado que no recurren a la noción de “consideración moral”, no es fácil saber qué piensan al respecto, ambas autoras tienen en cuenta los intereses de los seres sintientes con independencia de la especie a la que pertenezcan, por lo que puede concluirse que sus teorías tienen en cuenta, al menos en principio, los intereses de todos los seres sintientes y, por tanto, poseen el alcance adecuado. Así y todo, es importante señalar que ambas autoras sostienen que tenemos deberes morales directos hacia la naturaleza (aunque ellas no utilizan esta terminología) y, por tanto, conceden consideración moral directa a entidades naturales que, como los ecosistemas, carecen de capacidad de sentir. En este sentido, puede que el alcance de su teoría no sea el apropiado dado que no parece estar justificada la concesión de consideración moral directa a entidades que carecen de la capacidad de sentir.

La precisión de las teorías de las virtudes es discutible. En un sentido puede considerarse que sus teorías son más precisas que la mayoría, mientras que en otro sentido puede decirse que son más imprecisas. Como utilizan un vocabulario moral tan amplio como complejo y, además, como tienen en cuenta siempre las particularidades de cada caso individual, las teorías de las virtudes pueden considerarse sumamente precisas a la hora de establecer cuáles son nuestras obligaciones morales en un caso particular concreto. Sin embargo, este énfasis en tener en cuenta las particularidades de cada caso individualmente considerado hace que las implicaciones prácticas de las teorías de las virtudes sean vagas e imprecisas. De hecho, lo que sucede habitualmente es que teóricos de las virtudes diferentes llegan a conclusiones diametralmente opuestas sobre un mismo caso a pesar de partir de un marco teórico compartido, principalmente porque tienen en cuenta virtudes diferentes a las que conceden distinta importancia. Scruton y Hursthouse, por ejemplo, mantienen opiniones contrarias sobre la legitimidad de la caza del zorro: mientras que para el primero la caza ayuda a desarrollar y promueve emociones socialmente valiosas como la hospitalidad, el coraje y/o la comunión con la naturaleza, para la segunda la caza es el producto de vicios como el auto-engaño y la vanidad. De este modo, la precisión de las teorías de Midgley y Hursthouse es cuando menos dudosa.

Tanto Midgley como Hursthouse defienden que tenemos deberes morales directos hacia los animales sintientes y, por tanto, sus propuestas son acordes a esta intuición reflexiva. Ya he señalado que no está clara la postura que sus teorías mantienen con la intuición según la cual todos los humanos merecemos la misma consideración moral pero, en la medida en que una conclusión de este tipo sea legítima teniendo en cuenta que critican abiertamente la idea de la consideración moral, sus teorías apoyan el principio de igualdad (al menos en principio).

La simplicidad, claramente, no es una de las características de las teorías de las virtudes. Lo que estas teorías ganan en riqueza y complejidad a la hora de estudiar los problemas morales, lo pierden en simplicidad teórica y claridad práctica a la hora de actuar. Aunque es cierto que los conflictos de deberes en las teorías de las virtudes no son siempre irresolubles, no deja de ser cierto también que una propuesta de esta índole debe enfrentarse mucho más a menudo que el resto a casos conflictivos en los que distintas virtudes aproximadamente importantes entran en conflicto. Estos conflictos resultan extremadamente difíciles de resolver. Imagino que Hursthouse y Midgley responderían aquí que la vida moral es así de complicada y que una buena teoría debe dar cuenta de ese carácter extremadamente complejo pero, precisamente por eso, está claro que la simplicidad no es una característica de la ética de las virtudes.

En lo que a la conformidad con los hechos empíricos se refiere, las teorías de Midgley y Hursthouse presentan acercamientos diferentes. En un intento por simplificar sus exposiciones y la defensa de sus tesis, Hursthouse (2000, 30-2) señala que su trabajo es filosófico y no científico/empírico, por lo que considera que, a la hora de criticar las posturas de otros autores, no es un procedimiento demasiado inteligente intentar refutar las premisas empíricas de las que parten. Es mejor aceptar como válidas las premisas empíricas y tratar de criticar sus ideas por otro tipo de razones relacionadas con la validez de los argumentos empleados. De este modo, no debe extrañarnos que en sus análisis apenas mencione estudios científicos sobre la naturaleza de los animales. Aun así, sus principales ideas son perfectamente compatibles con los descubrimientos de la etología y la cognición animal contemporáneas. La actitud de Midgley en sus escritos es diferente. Aunque de manera bastante informal, Midgley acostumbra a mencionar estudios empíricos sobre la naturaleza de los animales como, por ejemplo, estudios sobre la consciencia o la capacidad comunicativa de los animales. Obviamente, ella tiene en cuenta estos estudios a la hora de elaborar su teoría y, por tanto, sus ideas son compatibles con los aportes actuales de las ciencias empíricas.

Las teorías de Midgley y Hursthouse reivindican abiertamente su carácter no completamente imparcial. Ambas teorías, por ejemplo, defienden que, debido a las relaciones históricas o personales especiales que mantenemos con ellos, tenemos obligaciones especiales hacia los animales domésticos que no tenemos hacia los animales salvajes. En su crítica de los supuestos excesos de la imparcialidad consecuencialista y deontológica, Midgley llega incluso a afirmar que el especismo moderado es moralmente aceptable. Si esto es apropiado o no es un asunto extremadamente controvertido. A mi modo de ver, la defensa que Midgley hace del especismo moderado no está bien fundada, dado que contraviene los argumentos presentados en la primera parte de la tesis. Además, si nuestras obligaciones hacia los animales son deberes de justicia y no simplemente deberes de compasión, como sostengo, esto implicará que la parcialidad que muestran las teorías de las virtudes a favor de ciertos individuos o colectivos de seres sintientes con los que mantenemos relaciones especiales será, cuando menos, cuestionable, dado que la imparcialidad es un elemento importante de la virtud de la justicia.

3.2.6. La teoría de los derechos de los animales de Donaldson & Kymlicka

Donaldson y Kymlicka han elaborado una teoría de los derechos de los animales que intenta enlazar directamente las cuestiones morales relacionadas con el trato que merecen los animales con los principios fundamentales de justicia en las sociedades

democráticas liberales. Estos autores han desarrollado un marco teórico centrado en las ideas de “comunidad política”, “ciudadanía”, “justicia” y “derechos humanos” (Donaldson & Kymlicka 2011, 1). A su modo de ver, este marco teórico abre nuevas posibilidades teóricas y prácticas para promover el cambio progresivo hacia una sociedad en la que los animales sean tratados mejor de lo que lo son en las sociedades occidentales actuales.

3.2.6.1. Derechos, relaciones, ciudadanía liberal y animales

Las vidas de los humanos y los animales están inevitablemente interrelacionadas de muchos modos distintos, ya que mantenemos relaciones históricas, culturales y geográficas diferentes con ellos, las cuales implican diferentes relaciones, derechos y responsabilidades. Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 4) sostienen que el marco correcto mediante el cual abordar las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los animales es una teoría de los derechos, en la que los animales, al igual que los humanos, deben ser vistos como poseedores de derechos fundamentales inviolables; es decir, hay cosas que jamás deberían hacerse a un animal por muy provechosas que sean para los intereses humanos o la vitalidad de los ecosistemas. La idea de que los animales son seres con derechos deviene directamente de la extensión natural de la concepción de la igualdad moral que funda la doctrina de los derechos humanos (Ídem.).

Las teorías tradicionales de los derechos de los animales, sin embargo, resultan excesivamente reduccionistas, ya que se centran casi exclusivamente en los derechos negativos y su aplicación genérica, dejando de lado los derechos positivos y su aplicación particular (Ibíd., 5-6).

La tesis básica de Donaldson y Kymlicka es la siguiente (Ibíd., 6): las relaciones sociales, políticas e históricas diferentes generan obligaciones morales diferentes pero, desgraciadamente, las teorías clásicas sobre los derechos de los animales no han abordado correctamente las obligaciones relacionales positivas que tenemos hacia los distintos tipos de animales³⁵³. Esta tesis asume implícitamente que las propiedades individuales no son lo único que debe tenerse en cuenta a la hora de abordar las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los animales; las relaciones que mantenemos con los animales son también moralmente relevantes. Desde este punto de vista, distintos grupos de animales merecen diferentes conjuntos de derechos. Una teoría correcta de los derechos de los animales será aquella capaz de dar cuenta tanto de los derechos negativos universales que les debemos a todos los animales por ser el tipo de seres que son, como de los derechos positivos que les debemos a ciertos conjuntos de animales por las relaciones especiales que mantenemos con ellos (Ibíd., 11). Un enfoque de este tipo será intelectualmente más creíble y políticamente más viable que el resto.

Donaldson y Kymlicka reconocen que un enfoque de los derechos de los animales fundado en la naturaleza de las relaciones entre humanos y animales no es nuevo. Sin embargo, las teorías precedentes sobre los derechos de los animales

³⁵³ De acuerdo con Donaldson y Kymlicka (2011, 10), las teorías tradicionales sobre los derechos de los animales simplifican excesivamente las relaciones que mantenemos con los animales, lo cual resulta implausible e indeseable, dado que ignoran tanto el hecho de que las relaciones moralmente relevantes que mantenemos con los animales son muy variadas, como el deseo que los humanos tenemos de establecer relaciones moralmente significativas con los animales. Además, otro problema importante de las teorías tradicionales de los derechos de los animales consiste en que exageran las diferencias entre los planteamientos ecologistas y los enfoques a favor de los derechos de los animales, convirtiendo a aliados potenciales en enemigos irreconciliables (Ibíd., 10-1).

fundadas en relaciones deben afrontar tres problemas significativos (Ibíd., 11-2): (1) Se han centrado exclusivamente en unos pocos casos particulares, sin elaborar una teoría general completa; (2) Han interpretado que un enfoque centrado en las relaciones particulares entre humanos y animales puede sustituir, pero no complementar, a las teorías de los derechos de los animales; y (3) Han fundado las relaciones especiales entre humanos y animales en bases inadecuadas: los sentimientos subjetivos, la interdependencia ecológica, etc., cuando el fundamento correcto debe ser la comprensión correcta de la naturaleza política de las relaciones.

Los animales mantienen relaciones variables con las instituciones políticas y ciertas prácticas de la soberanía estatal como la territorialidad, la colonización, la emigración y la pertenencia. Así pues, para determinar cuáles son nuestras obligaciones positivas relacionales hacia los animales, es necesario clarificar cuál es la naturaleza de las relaciones que los animales mantienen con este tipo de instituciones (Ibíd., 12). En este sentido, estos autores tratan de trasladar el debate sobre la consideración moral de los animales del campo de la ética aplicada al de la teoría política (Ídem.). Trasladar el debate del campo de la ética aplicada al campo de la teoría política conlleva tener en cuenta conjuntos de relaciones históricas, sociales, geográficas, económicas, etc. que quedaban ocultas en las teorías precedentes sobre los derechos de los animales. En particular, Donaldson y Kymlicka fundan su teoría de los derechos de los animales en la idea de “ciudadanía” (Ibíd., 13-4).

Centrarse en la idea de ciudadanía resulta adecuado porque, al menos en el caso humano, la ciudadanía origina derechos y responsabilidades distintivos que van más allá de los derechos universales que les debemos a todas las personas, incluidas aquellas que no son conciudadanas nuestras. Además, la concepción liberal contemporánea de la ciudadanía y las obligaciones que esta impone, aparte de aceptar una teoría de los derechos humanos universales, descansa sobre concepciones acerca de la nacionalidad y el patriotismo, la soberanía y la autodeterminación, la solidaridad y la virtud cívica, los derechos lingüísticos y culturales, los derechos de aquellos que no son ciudadanos (inmigrantes, refugiados, etc.), los derechos de los pueblos indígenas, los derechos de las mujeres, los discapacitados y los niños, etc. Las teorías contemporáneas de la ciudadanía reconocen que estas distintas concepciones de la ciudadanía generan deberes positivos diferenciados por grupos, dependiendo de a qué grupo(s) pertenezcan los individuos, qué capacidades individuales posean y la naturaleza de las relaciones implicadas. Lo que hace que estas teorías de la ciudadanía sean liberales es que intentan mostrar cómo concepciones de las obligaciones colectivas de este tipo son consistentes con, e incluso pueden impulsar y mejorar, el ejercicio de los derechos fundamentales universales de los individuos: “*Liberalism, today, involves a complex integration of universal human rights and more relational, bounded, and group-differentiated rights of political and cultural membership*” (Ibíd., 14). Un marco teórico centrado en este tipo de ciudadanía liberal nos proporciona un enfoque útil para reconciliar también los derechos universales de los animales con los derechos particulares que algunos de ellos poseen en virtud de las relaciones sociales, políticas e históricas especiales que mantienen con nosotros.

3.2.6.2. Derechos universales básicos para los animales

La premisa de la que parten las teorías de los derechos de los animales afirma que todos los animales que tienen una existencia subjetiva, es decir, todos los animales que son conscientes y poseen capacidad de sentir deben ser vistos como sujetos de

justicia portadores de derechos universales inviolables (Ibíd., 19). Poseer una existencia subjetiva, es decir, ser consciente y sintiente, es condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa.

La idea de que los animales poseen algunos derechos inviolables implica que los intereses fundamentales de los animales individuales no pueden violarse aunque ello favorezca los intereses de otros individuos o la sociedad en su conjunto (Ídem.). Los derechos inviolables se han entendido tradicionalmente como derechos negativos, es decir, como derechos cuyo fin consiste en proteger a los individuos frente a daños como el asesinato, la esclavitud, la tortura o el confinamiento (Ibíd., 20). El que los humanos tengamos derechos inviolables de este tipo es una idea controvertida. Aun así, actualmente la idea de que los humanos poseemos ciertos derechos inviolables está ampliamente aceptada, aunque no exista un acuerdo entre los filósofos en torno al fundamento de los mismos (Ídem.). En el caso de los animales, sin embargo, las cosas son diferentes, dado que poca gente está dispuesta a aceptar que los animales también pueden poseer derechos universales inviolables. No obstante, Donaldson y Kymlicka defienden que los derechos inviolables no son propiedad exclusiva de los humanos y, por tanto, que los animales poseen también derechos inviolables (Ídem.). Que los derechos sean inviolables no implica, ni en el caso humano ni en el de los animales, que sean absolutos (Ibíd., 263, nota 3). En circunstancias extremas bien definidas (la defensa propia, por ejemplo, o, en general, aquellas situaciones en las que el respeto de los derechos de un individuo implique necesariamente la amenaza o violación de los derechos fundamentales de otros individuos), los derechos inviolables pueden anularse. Los derechos fundamentales impiden que los intereses básicos de los individuos sean sacrificados a favor de los intereses de otros³⁵⁴, pero no habilitan a los individuos a dañar a otros.

La extensión de los derechos básicos a los animales exige el ejercicio de la imaginación moral, con el fin de contemplar a los animales no solamente como individuos vulnerables y sufrientes, sino también como vecinos, amigos, conciudadanos y miembros de comunidades propias y extrañas (Ibíd., 24). La teoría de los derechos de los animales de Donaldson y Kymlicka exige imaginar un mundo en que animales y humanos podamos coexistir, interactuar e, incluso, cooperar basándonos en ideas sobre la justicia básica y la igualdad.

3.2.6.2.1. Los animales como individuos conscientes/sintientes

Las teorías de los derechos de los animales sostienen que merecen derechos todos aquellos seres conscientes con capacidad de sentir (Ibíd., 24). Los seres conscientes/sintientes son individuos con experiencias subjetivas distintivas sobre sus propias vidas y sobre el mundo que les rodea, las cuales demandan protección en forma de derechos inviolables. Estas teorías sostienen que limitar los derechos básicos exclusivamente a los seres humanos es especista y, por tanto, moralmente arbitrario.

La consciencia y la capacidad de sentir poseen valor moral porque son condiciones necesarias para la posesión de una experiencia subjetiva del mundo (Ídem.). Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 25) rechazan las concepciones religiosas que niegan que los animales posean derechos porque solamente les interesan aquellos argumentos

³⁵⁴ “The principle of inviolability says that people’s right to life is independent of their relative contribution to the overall good, and it is not violable in the service of the greater good” (Donaldson & Kymlicka 2011, 22).

basados en razones públicamente aceptables, no los basados en creencias privadas o revelaciones sagradas. Además, sostienen que las teorías científicas contemporáneas ofrecen pruebas abrumadoras sobre el hecho de que los animales son seres conscientes con experiencias subjetivas del mundo, por lo que rechazan también los argumentos de aquellos que niegan que los animales sean conscientes (Ídem.).

¿Por qué debemos considerar la consciencia y la capacidad de sentir condiciones suficientes para merecer derechos inviolables? Después de todo, podría defenderse que el hecho de ser persona o la agencia moral son condiciones necesarias para merecer derechos. Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 26) señalan aquí que no hay un acuerdo general sobre cuáles son las capacidades cognitivas necesarias para merecer derechos; ¿debe ser el lenguaje o, más bien, la capacidad de realizar razonamientos abstractos o planes a largo plazo? ¿O la agencia moral y la capacidad de llegar a acuerdos? ¿No pueden distinguirse diferentes grados en cada una de estas capacidades que eliminarían la distinción dicotómica entre personas y animales? Además, aunque aceptásemos que puede distinguirse claramente entre los seres que simplemente son conscientes y aquellos que son personas, esto no implicaría que pudiésemos adscribir derechos en función de la pertenencia a la especie (Ídem.). Cualquier intento de distinguir coherentemente entre seres simplemente conscientes y personas trascenderá los límites de la pertenencia a la especie, estableciendo que ciertos humanos y animales son personas, mientras que otros humanos y animales quedan relegados a la categoría de seres simplemente conscientes. Dicho de otro modo: los criterios propuestos no son capaces de superar las objeciones del argumento de la superposición de especies.

Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 28-9) reconocen que el argumento de la superposición de especies puede superarse negando que los humanos marginales merezcan consideración moral (al menos en su versión bicondicional). Sin embargo, esta solución es muy poco atractiva y, de hecho, impracticable, ya que, aunque pueda ser teóricamente coherente, va directamente en contra del desarrollo y la promoción de los derechos humanos en el mundo real.

Por una parte, Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 30) niegan que la consideración moral acepte distintas gradaciones. Cuando tratamos con humanos con capacidad de sentir no les concedemos diferentes niveles de derechos o inviolabilidad en función de su distinta complejidad mental, inteligencia o desarrollo emocional/moral. La consideración moral no descansa sobre juicios relacionados con la complejidad mental, se basa en el reconocimiento de la subjetividad y la consciencia. Por otra parte, los autores resaltan que el concepto de persona oscurece los razonamientos morales y ha sido utilizado tradicionalmente con fines discriminatorios, por lo que lo mejor es dejar el concepto a un lado (aunque reconocen que el concepto de persona está tan arraigado en el discurso cotidiano y el lenguaje legal que no resultará sencillo eliminarlo).

Los animales poseen derechos inviolables porque son seres conscientes con capacidad de sentir, es decir, porque poseen experiencias subjetivas del mundo. Además, los animales son seres vulnerables y, como uno de los principales fines de la justicia consiste en proteger a los individuos vulnerables, parece razonable que una teoría de la justicia adecuada deba extenderse también a los animales³⁵⁵. Solamente los

³⁵⁵ “Our theory is [...] based on an account of one of the key purposes of justice, which is the protection of vulnerable individuals. Being an ‘I’—a being who experiences—represents a particular kind of vulnerability, calling for a particular form of protection from the action of others, in the form of

seres que poseen experiencias subjetivas pueden poseer intereses y merecer deberes directos de justicia que protejan esos intereses (Ibíd., 36). La justicia se debe a aquellos seres capaces de experimentar subjetivamente el mundo, no a las cosas. La justicia no puede extenderse a los seres que carecen de subjetividad.

3.2.6.2.2. La universalidad e inviolabilidad de los derechos fundamentales de los animales

¿Cuáles son las implicaciones de reconocer a los animales como sujetos con derechos inviolables universales? ¿Qué derechos poseen los animales? Reconocer que los animales poseen derechos implica, en primer lugar, aceptar que los animales no son simples medios para la obtención de nuestros fines (Ibíd., 40).

¿Qué significa que los derechos de los animales son universales e inviolables? La inviolabilidad de los derechos no implica que sean absolutos, dado que en condiciones extremas puede resultar aceptable violar los derechos de un individuo (Ibíd., 41). Sostener que los derechos de un individuo pueden violarse en circunstancias extremas implica reconocer que la justicia solamente es aplicable bajo ciertas circunstancias, dado que cuando nuestra supervivencia o integridad corporal están en peligro no se dan las circunstancias adecuadas para la justicia (Ídem.). Así y todo, está claro que, en lo que a nuestra relación con los animales se refiere, las circunstancias de la justicia se cumplen, al menos en las sociedades occidentales contemporáneas, ya que no tenemos la necesidad de utilizar a los animales para alimentarnos, vestirnos, etc. ni necesitamos protegernos de ellos (Ídem.). Esto no implica que matar a un animal sea siempre moralmente incorrecto (Ibíd., 42). Donaldson y Kymlicka (Ídem.) concluyen que: (1) Cuando se cumplen las circunstancias de la justicia, tenemos la obligación de mantenerlas, y cuando no se cumplen, tenemos la obligación de intentar alcanzarlas; y (2) En la medida de lo posible, tenemos la obligación de intentar eliminar o, al menos, reducir los conflictos de derechos con los animales, con el fin de respetar sus derechos inviolables.

En lo que a la universalidad se refiere, la idea de que los animales son sujetos con derechos no pertenece a las tradiciones intelectuales de una cultura particular, sino que es uno de los componentes de la ética global, ya que se funda en valores y principios que podrían reconocer individuos pertenecientes a tradiciones culturales diversas (Ibíd., 44). Aun así, es de recibo tener en cuenta las críticas que reprochan a las teorías de los derechos de los animales su caída en un imperialismo cultural inaceptable. ¿Existe una incompatibilidad absoluta entre los ideales del multiculturalismo³⁵⁶ y las teorías de los derechos de los animales? En primer lugar, Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 45) subrayan que los mismos debates surgen en el caso de los derechos humanos. En segundo lugar, los supuestos conflictos irresolubles entre los ideales multiculturalistas y las teorías de los derechos de los animales surgen solamente cuando se mantiene una concepción errónea sobre el origen de los valores y la naturaleza de las culturas (Ibíd.,

inviolable rights [...] It is the fact that sentient beings care about how their lives go that generates a distinctive kind of moral claim on us" (Donaldson & Kymlicka 2011, 33).

³⁵⁶ Podemos definir el multiculturalismo como la ideología política igualitarista que aprueba y defiende la convivencia de diferentes culturas dentro de un mismo Estado. En su forma más radical, el multiculturalismo defiende que todas las culturas son iguales, es decir, que ninguna es moralmente superior a otra y, por tanto, que todas las distintas culturas deberían ser capaces de vivir en armonía dentro de un mismo Estado. Para una crítica del multiculturalismo y una defensa del pluralismo dentro de la democracia liberal contemporánea, véase: Sartori 2003.

46-8). Las culturas no son entes monolíticos, homogéneos e inalterables aislados de la influencia del resto de culturas. Las culturas evolucionan, son heterogéneas y reciben la influencia del resto de culturas y, además, dentro de toda cultura particular pueden encontrarse valores y tradiciones históricas contrapuestas. Por lo tanto, los miembros de distintas culturas tienen la capacidad y el deber de analizar críticamente los valores y tradiciones tanto de su propia cultura como de la cultura de los demás, seleccionando aquellos aspectos que consideran valiosos y rechazando el resto (Ibíd., 47). Ninguna sociedad está predeterminada para abrazar los ideales que propugnan las teorías de los derechos de los animales pero, al mismo tiempo, ninguna sociedad está predeterminada para rechazarlos. Todas las sociedades y culturas contienen fuentes morales diversas mediante las cuales abordar la cuestión de la consideración moral de los animales, algunas de las cuales apoyan la idea de que los animales merecen derechos y otras la rechazan. Corresponde a los individuos juzgar cuáles de estas fuentes y tradiciones ético-culturales son valiosas y decidir por qué lo son.

Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 48) creen que puede reivindicarse la universalidad tanto de los derechos humanos como de los derechos de los animales y que un proceso de reflexión adecuado puede llevar a un consenso entrecruzado en torno a los derechos fundamentales de todos los seres sintientes. Aun así, enfatizan que reivindicar la universalidad de los derechos de los animales no es lo mismo que apoyar su imposición a otras sociedades. Los derechos, humanos o animales, no deben instrumentalizarse; es decir, los grupos o sociedades dominantes no deben utilizar los derechos como excusa para ejercer el poder e imponer sus principios y valores a otros grupos o sociedades. Esta instrumentalización de los derechos no se hace con el loable fin de defender la integridad de los sujetos con derechos, más bien se realiza con el condenable fin de justificar y reproducir las relaciones de poder existentes. Debemos permanecer alerta frente a esta clase de imperialismo ético-cultural. Sin embargo, la solución al problema de la instrumentalización de los derechos no pasa por rechazar la idea de que los derechos sean universales; bien al contrario, pasa por explicitar la universalidad y asegurar la consistencia y transparencia de la forma en que interpretamos y aplicamos estos derechos. Es importante también crear espacios de diálogo en los que todas las sociedades puedan participar equitativamente a la hora de debatir y dar forma a los principios básicos que subyacen a la idea de que los derechos son universales.

En resumen, reconocer que los animales son seres conscientes con experiencias subjetivas del mundo implica, según Donaldson y Kymlicka, reconocerles cierta clase de derechos negativos universales (Ibíd., 49): el derecho a no ser torturados, el derecho a que no se realicen experimentos con ellos, el derecho a no ser propiedad de nadie, el derecho a no ser esclavizados y el derecho a no ser aprisionados o matados. Esto supondría de facto la prohibición de prácticas como, entre otras, la ganadería, la caza, la industria comercial de mascotas, los zoos, la experimentación científica con animales, etc. Sin embargo, una teoría correcta de los derechos de los animales no debe detenerse en el reconocimiento de derechos negativos universales básicos, sino que debe preguntar también qué clase de obligaciones positivas tenemos hacia los animales (Ídem.).

3.2.6.3. La extensión de los derechos de los animales a través de la teoría de la ciudadanía

Las relaciones entre humanos y animales difieren en su impacto positivo o negativo tanto para los humanos como para los animales, en los niveles de coerción y

elección, en sus interdependencias y vulnerabilidades, en el nivel de apego emocional y en la proximidad física. Estos y otros factores son, al menos potencialmente, moralmente relevantes (Ibíd., 50). A la hora de abordar correctamente la relevancia moral de este *maremágnum* de relaciones, necesitamos un marco conceptual claro. Donaldson y Kymlicka sostienen que el marco conceptual correcto mediante el cual abordar de forma adecuada las relaciones entre humanos y animales es la teoría de la ciudadanía. Al pensar las relaciones entre humanos y animales a la luz de las categorías de la teoría de la ciudadanía (ciudadano, residente, extranjero, soberanía, etc.), podremos identificar las diferentes demandas morales que los animales tienen sobre nosotros, así como las distintas clases de injusticias que padecen (Ídem.).

En el caso humano, en base a los derechos humanos universales, reconocemos que tenemos obligaciones hacia todos los humanos sin distinción. No obstante, reconocemos también que tenemos derechos relacionales diferentes (Ibíd., 50-2). Algunos individuos son conciudadanos nuestros y, por tanto, tienen el derecho de entrar y residir en nuestro país. Una vez dentro, tienen el derecho de ser considerados miembros plenos e iguales de nuestra comunidad política. Otros individuos (los turistas, estudiantes, trabajadores extranjeros, etc.) no son conciudadanos nuestros y, por tanto, no tienen derecho a entrar en nuestro país sin restricciones. Tampoco tienen derecho a participar en el ejercicio popular de la soberanía, ni tienen derecho a que sus intereses se vean representados en el ámbito público más allá del respeto a sus derechos fundamentales. En resumen: habitualmente distinguimos entre los derechos humanos universales, que no dependen de las relaciones que los individuos tienen con las comunidades políticas, y los derechos de los ciudadanos, que dependen directamente de la pertenencia a una comunidad política particular³⁵⁷. Esta distinción implica que los intereses similares de los individuos no cuentan siempre igual (Ibíd., 52). Mientras que los intereses de los ciudadanos determinan el bien público de la comunidad política, los intereses de los no-ciudadanos simplemente establecen limitaciones en el modo en que las comunidades políticas pueden perseguir el bien público.

Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 52-4) rechazan las críticas cosmopolitas³⁵⁸ de acuerdo con las cuales la distinción entre derechos humanos universales y derechos de los ciudadanos debe eliminarse, dado que los intereses y derechos de todos los humanos deberían ser iguales y poseer la misma relevancia moral independientemente de la comunidad política a la que pertenezcan. Ellos sostienen que un mundo cosmopolita ni es el mundo en que habitamos ni, tampoco, resulta deseable como ideal. Existen razones pragmáticas y morales para defender que la visión del mundo propuesta por el cosmopolitismo radical es indeseable. Por un lado, es mucho más sencillo promover la autonomía democrática y el estado de bienestar en pequeñas comunidades políticas limitadas y autorreguladas que compartan un idioma y un territorio nacional común. Por otro, existen valores morales importantes inextricablemente unidos a la idea de ciudadanía: la identidad nacional, la cultura, la autodeterminación, etc. Una teoría liberal de la ciudadanía debe analizar y fundar los derechos de participación en distintas

³⁵⁷ “*This is an oversimplification because [...] there are various ‘in-between’ categories of people who are more than mere visitors but not (or not yet) citizens, and whose interests need to be considered in a way that is more complicated than this simple dichotomy allows*” (Donaldson & Kymlicka 2011, 52).

³⁵⁸ El cosmopolitismo es la ideología política que defiende que todos los humanos, con independencia de nuestra afiliación política, somos (o podemos ser, o deberíamos ser) ciudadanos de una comunidad política única y global. La palabra “cosmopolita” proviene de la palabra griega *kosmopolitês*, la cual significaba “ciudadano del mundo”. Para una crítica del nacionalismo y una defensa del cosmopolitismo, véanse: Nussbaum 1996^d; 1996^e.

comunidades políticas, para lo cual apela a categorías como “pertenencia”, “frontera”, “movilidad”, “interacción”, etc.

Al igual que en el caso humano, pensar nuestras obligaciones hacia los animales partiendo del marco conceptual de la teoría de la ciudadanía puede constituir el fundamento teórico adecuado a la hora de determinar cuáles son nuestros deberes hacia ellos (Ibíd., 54). Donaldson y Kymlicka clasifican a los animales en tres categorías: (1) Los animales domésticos (perros, gatos, vacas, cerdos, etc.); (2) Los animales salvajes (leones, gacelas, chimpancés, etc.); y (3) Los animales liminales (palomas, ardillas, coyotes, gatos callejeros, etc.). Cada una de estas categorías debe mantener una relación distinta con la comunidad política y el Estado. Los animales domésticos deben considerarse (con)ciudadanos que forman parte de nuestra comunidad política y, por tanto, sus intereses deben tenerse en cuenta a la hora de determinar el bien público. Los animales liminales son simplemente residentes o visitantes temporales en una comunidad política o Estado particular y, por tanto, aunque sus intereses establecen limitaciones en el modo en que nuestras comunidades políticas pueden perseguir el bien público, sus intereses no tienen por qué ser tenidos en cuenta a la hora de determinar el bien público. Finalmente, los animales salvajes deben ser vistos como soberanos en su propio territorio y, por consiguiente, debemos respetar los territorios de su comunidad, así como la soberanía que tienen sobre ellos.

La clasificación de los animales en estas tres categorías no se funda en las propiedades individuales que los animales poseen; es decir, a la hora de clasificar a los animales no se tienen en cuenta las capacidades (cognitivas, sensibles, emocionales, etc.) de los animales individualmente considerados ni, tampoco, su relación filogenética con nosotros. El factor determinante a la hora de clasificar a los animales en estos tres grupos consiste en la clase de relaciones que mantienen con las comunidades políticas. Finalmente, es importante señalar que estas tres categorías forman un continuo y no deben considerarse fijadas de antemano. Después de todo, muchos animales domésticos pueden convertirse en salvajes o liminales y viceversa.

3.2.6.4. Los animales domésticos como (con)ciudadanos

La domesticación crea una relación especial entre humanos y animales (Ibíd., 73). Aunque la domesticación ha devenido históricamente en relaciones profundamente injustas entre humanos y animales, dado que los animales han sido invariablemente explotados en beneficio humano, ello no significa necesariamente que la domesticación sea en sí misma inmoral. Las relaciones entre los animales domésticos y los humanos podrían reordenarse para resultar justas si dicha reordenación se realizara en base a la pertenencia a una comunidad política y la idea de ciudadanía (Ídem.).

Los humanos hemos jugado un papel causal decisivo en la domesticación de los animales (Ibíd., 74). Los hemos introducido en nuestras sociedades, los hemos criado y seleccionado con el fin de beneficiarnos de su trabajo y los productos que podemos extraer de ellos. Al seleccionar aquellos animales que se adaptan mejor a nuestras sociedades, hemos creado un conjunto de animales que actualmente dependen completamente de nosotros para sobrevivir. Dado que somos responsables de haber establecido una relación interdependiente y, actualmente, inevitable con los animales domésticos, debemos considerar que los animales domésticos son (con)ciudadanos, es decir, miembros de nuestras comunidades políticas con derechos y responsabilidades.

La idea de que las categorías de la teoría de la ciudadanía pueden extenderse a los animales no deja de ser extraña y, sin embargo, es viable. Existen dos razones principales por las que tradicionalmente se ha negado que la idea de la ciudadanía pueda aplicarse a los animales (Ídem.): (1) Los malentendidos en torno a la naturaleza y función de la ciudadanía; y (2) Los malentendidos en torno a la naturaleza de las relaciones entre humanos y animales.

Si la idea de ciudadanía parece inaplicable en el caso de los animales es, entre otras cosas, porque normalmente se relaciona el ejercicio de la ciudadanía con la participación política activa (Ibíd., 55). Los ciudadanos votan, participan en deliberaciones públicas y movilizaciones políticas, etc., y está claro que los animales no pueden participar en la vida política de esta manera. Donaldson y Kymlicka (Ídem.), sin embargo, sostienen que: (1) La participación política activa solamente es un componente más de la idea de ciudadanía; y (2) La idea de ciudadanía cumple al menos tres funciones en la teoría política, funciones ligadas a los derechos de nacionalidad, soberanía popular y agencia política democrática.

La primera función de la ciudadanía, prevaleciente todavía en el derecho internacional, consiste en asignar y distribuir a los individuos en unos territorios concretos (Ídem.). Ser ciudadano del país X es tener el derecho a residir dentro del territorio de X, así como tener el derecho de volver a X si uno se encuentra en el extranjero. La segunda función de la ciudadanía, relacionada con la soberanía popular, establece que el Estado pertenece al pueblo y no, por ejemplo, a Dios o a una dinastía o casta particular (Ibíd., 55-6). Ser ciudadano implica formar parte del pueblo soberano. El Estado será legítimo, entonces, en la medida en que represente adecuadamente la soberanía popular. La tercera función de la ciudadanía se relaciona con la agencia política democrática. El único camino legítimo para ejercer la soberanía popular se basa en un sistema de elecciones democráticas abiertas en las que pueda elegirse entre varios partidos políticos distintos (Ibíd., 56). Los ciudadanos tienen derecho a no estar de acuerdo, a movilizarse e impulsar y participar en debates públicos sobre las cuestiones políticas. Ser ciudadano implica tomar parte activamente en el proceso democrático o, por lo menos, tener derecho a formar parte activa en el mismo. La ciudadanía implica formar parte en el proceso de elaboración y aceptación de las leyes, por lo que la ciudadanía democrática rechaza, al menos en principio, el paternalismo extremo. Los ciudadanos tienen que tener la capacidad de representarse a sí mismos en el proceso democrático, es decir, tienen que tener la capacidad de participar en las deliberaciones, las relaciones de reciprocidad y los debates públicos.

En los debates cotidianos y en muchas teorías políticas contemporáneas, las concepciones de la ciudadanía se centran casi exclusivamente en la tercera función de la ciudadanía (la agencia política democrática) (Ibíd., 57), que es aquella que vuelve más problemática la extensión de la ciudadanía a los animales. Sin embargo, Donaldson y Kymlicka (Ídem.) enfatizan que la idea de ciudadanía no debe reducirse a la idea de agencia política democrática ni siquiera en el caso de los humanos. Si redujéramos la ciudadanía a la agencia política democrática, entonces, muchos humanos (los humanos marginales) quedarían excluidos del conjunto de los ciudadanos. Sin embargo, los humanos marginales, aunque no sean capaces de ejercer la agencia política, son considerados ciudadanos de la comunidad política en los dos primeros sentidos: tienen derecho a residir en, y volver al, Estado al que pertenecen; y tienen derecho también a que sus intereses sean tenidos en cuenta a la hora de determinar el bien público de la comunidad política. Por lo tanto, la agencia política no es un componente ni necesario

ni suficiente para que un ser pueda ser considerado un (con)ciudadano. Esto implica que los animales pueden concebirse como (con)ciudadanos sin problemas.

Si lo anterior es correcto, deberíamos ver a ciertos conjuntos de animales, especialmente los animales domésticos, como (con)ciudadanos de nuestra comunidad política, al menos en los dos primeros sentidos de la ciudadanía (Ibíd., 58). Por un lado, los animales domésticos deberían tener el derecho de residir en, y volver a, el territorio político al que pertenezcan. Por otro, sus intereses deberían tenerse en cuenta a la hora de determinar el bien público de la comunidad política. Aparte de esto, Donaldson y Kymlicka sostienen que deberíamos considerar a los animales (con)ciudadanos también en el tercer sentido de la ciudadanía (Ibíd., 58-61), ya que rechazan que los animales sean incapaces de ejercer la agencia política.

En esta tercera dimensión, la teoría de la ciudadanía defiende valores como la autonomía, la agencia, el consentimiento, la confianza, la reciprocidad, la participación, la autenticidad y la autodeterminación, y afirma que en lo que consiste tratar a la gente como ciudadanos es en tratarlos en modos que promuevan y respeten estos valores. Sin embargo, es esencial darse cuenta de que la forma en que estos valores deben promoverse y respetarse varía enormemente, tanto en el caso de los humanos como en el de los animales. Las teorías contemporáneas de la ciudadanía conceden gran importancia a la idea de que la ciudadanía pueda promoverse y ejercerse mediante la agencia asistida o interdependiente, con el fin de que la ciudadanía pueda extenderse a los individuos con discapacidades graves. Estas teorías de la ciudadanía pueden extenderse también a los animales, al menos en el caso de aquellos animales domésticos con los que, debido a los procesos históricos de domesticación, mantenemos relaciones próximas interdependientes. En nuestras relaciones con los animales domésticos podemos identificar ciertas expresiones de preferencias que nos permiten conocer sus intereses básicos y podemos incluir esos intereses en el proceso político a la hora de determinar el trato justo que merecen. Los animales domésticos deberían ser vistos como (con)ciudadanos en este sentido. Deberían tener el derecho de verse representados en el proceso político de toma de decisiones mediante formas de agencia asistida³⁵⁹. Si las reformas políticas no conceden a los animales una ciudadanía de este tipo, inevitablemente tenderán a perpetuar las relaciones de explotación y paternalismo existentes entre humanos y animales. Aun así, no todos los animales deberían concebirse como (con)ciudadanos en el sentido de que debemos promover su participación política activa. Los animales salvajes, por ejemplo, carecen de las relaciones de intimidad y proximidad necesarias con nosotros para que sea posible o deseable incluirlos en relaciones de agencia asistida.

³⁵⁹ Los agentes morales no solamente tenemos la obligación de entender las necesidades y preferencias de los animales domésticos para representarlas adecuadamente en los procesos de determinación del bien público (Donaldson & Kymlicka 2011, 135), también tenemos la obligación de enseñar a esos animales pautas de responsabilidad y socialización que les permitan convivir exitosamente en nuestras comunidades políticas (Ibíd., 123-6) como, por ejemplo, no atacar a los desconocidos y desarrollar hábitos higiénicos y sexuales básicos: “*As citizens, domesticated animals have rights, including rights not to have their sexual and reproductive activities unnecessarily curtailed, and the right to have their offspring cared for and protected by the larger, mixed human-animal society. But, as citizens, domesticated animals also have the responsibility to exercise their rights in ways that do not impose unfair or unreasonable costs on others, and that do not create unsustainable burdens on the scheme of cooperation*” (Ibíd., 146-7). Así pues, en los casos en que los animales domésticos sean incapaces de ejercer su agencia de forma responsable y sus prácticas lastren excesivamente los esquemas de cooperación social, los agentes morales tenemos la obligación de ejercer un paternalismo diligente, tanto por nuestro bien como por el bien de los propios animales (Ibíd., 147-8).

Adoptar un marco teórico basado en la idea de ciudadanía a la hora de abordar las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los animales implica reconocer que humanos y animales, nos guste o no, mantenemos relaciones de dependencia mutua e interacción de lo más variadas. Tanto en el pensamiento cotidiano como en las teorías tradicionales a favor de los derechos de los animales, los animales se han clasificado en dos categorías distintas (Ibíd., 62): salvajes y domésticos. Esta clasificación dicotómica resulta inadecuada, tanto descriptiva como normativamente, porque ignora la variedad de las relaciones entre humanos y animales (Ibíd., 62-3). La distinción entre animales salvajes, libres e independientes, y animales domésticos, cautivos y dependientes, es simplista y se basa en tres mitos de los que debemos deshacernos (Ibíd., 65-9): (1) El mito de la agencia; (2) El mito de la dependencia; y (3) El mito de la geografía.

El mito de la agencia sostiene que los humanos somos los agentes primarios catalizadores en las relaciones humano-animal. Sin embargo, los animales muestran también distintas formas de agencia que una teoría correcta de los derechos de los animales debe analizar y evaluar.

El mito de la dependencia considera que los animales salvajes son libres e independientes, al tiempo que concibe a los animales domésticos como cautivos y dependientes. Esta caracterización es inadecuada. La dependencia/independencia de los animales es un continuo con dimensiones distintas que varían en función del contexto, el tiempo, los individuos, etc. Muchos animales salvajes dependen de los humanos para sobrevivir, mientras que muchos animales domésticos pueden ser independientes. A la hora de pensar sobre la dependencia/independencia de los animales, es importante distinguir dos dimensiones: la inflexibilidad y la especificidad. Si los animales domésticos se muestran dependientes en relación con la especificidad (dependen de humanos específicos para alimentarse y resguardarse), los animales salvajes lo hacen en relación con la inflexibilidad (dependen de nichos ecológicos concretos vulnerables a las actividades humanas).

Las sociedades industrializadas modernas operan basándose en concepciones del espacio bien definidas. El mito de la geografía se funda en pensar que ciertos espacios como, por ejemplo, las ciudades, son espacios humanos/culturales, mientras que otros entornos como, por ejemplo, los bosques, son espacios animales/naturales. Esta división dicotómica del espacio condiciona qué relaciones son moralmente correctas entre la sociedad y los animales. Por ejemplo, cuando un animal aparece en un entorno geográfico que en principio no le corresponde surgen problemas morales. Esta concepción dicotómica del espacio entre espacios humanos/culturales y espacios animales/naturales distorsiona la idea que tenemos sobre las relaciones entre humanos y animales. Reconoce, por ejemplo, la existencia de mascotas en las ciudades pero ignora que en las ciudades convivimos también con animales no domesticados.

3.2.6.5. Los animales salvajes como soberanos

A diferencia de lo que sucede con los animales domésticos, los humanos no hemos creado relaciones interdependientes inevitables con los animales salvajes (al menos no en la misma medida en que las hemos creado con los animales domésticos). Además, los animales salvajes no muestran deseo alguno de convivencia con los humanos y, por tanto, deberíamos respetar sus deseos y evitar, en la medida de lo posible, el contacto con estos animales y el control sobre sus territorios. La concesión

de la ciudadanía no es, por tanto, ni viable ni deseable en el caso de los animales salvajes. No es viable porque no podemos mantener con los animales salvajes parecidas relaciones de cooperación a las que mantenemos con los animales domésticos; y no es deseable porque los animales salvajes están interesados en permanecer independientes de las comunidades políticas humanas. Con el fin de protegerlos de los múltiples e importantes daños que los humanos les causamos (la destrucción de sus hábitats, la caza, etc.), debemos considerar a los animales salvajes soberanos de su propio territorio. La soberanía es una forma de protección frente a las amenazas externas que los animales salvajes padecen por nuestra culpa. En analogía con el Derecho Internacional, Donaldson y Kymlicka proponen reformular nuestras relaciones con los animales salvajes en términos de relaciones entre comunidades políticas soberanas, relaciones que deben regularse en función de normas de justicia internacionales.

Los animales salvajes pueden considerarse soberanos porque cumplen con la principal condición necesaria para poder ser considerados, tanto individual como colectivamente, soberanos (Ibíd., 175): la capacidad de responder adecuadamente a los desafíos a los que debe enfrentarse su comunidad, es decir, la capacidad de ofrecer un contexto social adecuado dentro de su territorio en el cual puedan florecer los individuos. Según Donaldson y Kymlicka, el florecimiento de los animales salvajes solamente puede darse dentro de sus propias comunidades, por lo que tenemos el deber de respetar tanto las propias comunidades como los territorios que habitan.

Reconocer a los animales salvajes como soberanos no implica que toda intervención humana en la naturaleza sea ilegítima (Ibíd., 171, 176, 178-87). Del mismo modo en que la autonomía de las naciones soberanas no es absoluta, la soberanía de los animales salvajes sobre su territorio tampoco lo es. Bajo ciertas condiciones particulares (catástrofes naturales, epidemias, ayuda a individuos desasistidos, etc.), la intervención en los territorios dominados por los animales salvajes será perfectamente legítima. La intervención será legítima siempre que respete la soberanía, autonomía e integridad de las comunidades de animales salvajes. Aun así, es importante resaltar que, como política general, deberíamos abstenernos de intervenir en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes, ya que su capacidad para asegurar la autonomía y el florecimiento de sus comunidades e individuos es mucho mayor que la nuestra (Ibíd., 176). El respeto de la soberanía de las comunidades de animales salvajes exige que nos abstengamos de manipular las relaciones naturales que se dan entre ellos; dicho de otro modo: la mejor política en relación con los animales salvajes consiste generalmente en dejarlos en paz.

Los derechos de los animales salvajes deben pensarse en términos de relaciones justas entre distintas comunidades soberanas (Ibíd., 167). Al igual que sucede en el caso humano, los mayores problemas surgen en los territorios fronterizos entre comunidades humanas y comunidades de animales salvajes, territorios en los cuales la soberanía de unos y otros se solapa. Además, debe tenerse en cuenta que, tanto los humanos como los animales, emigramos y nos movemos continuamente por diferentes áreas geográficas. La soberanía sobre un territorio no es ni unívoca ni absoluta sino que, más bien, es paralela³⁶⁰. Por tanto, como la función del reconocimiento de la soberanía de los animales salvajes se funda en la habilidad de las comunidades de animales salvajes para

³⁶⁰ “Sovereignty is importantly tied to territory, since a community, especially most animal communities, cannot be ecologically viable, let alone autonomously self-regulating, without a land base to sustain it. But sovereignty need not be defined in terms of exclusive access or control over a particular territory, but rather in terms of the extent or nature of access and control necessary for a community to be autonomous and self-regulating” (Donaldson & Kymlicka 2011, 190).

asegurar el florecimiento de los individuos, debe reconocerse que la soberanía implica el derecho de los animales a moverse por los territorios de otras especies, incluida la especie humana (Ibíd., 188). La introducción de corredores que permitieran, tanto a humanos como a animales, moverse, superar la división y acceder a sus respectivas comunidades podría ser una medida útil para resolver estos problemas (Ibíd., 190-1). Como principio general, Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 192) sostienen que los humanos y animales actualmente existentes tenemos derecho a permanecer en los lugares que ocupamos en la actualidad³⁶¹. Esto implica que los humanos deberíamos detener nuestra expansión a nuevos territorios y conformarnos con la cantidad de territorio que ocupamos actualmente (Ibíd., 193). Implica también que los humanos debemos regular nuestras actividades con las comunidades soberanas de animales salvajes en términos justos, responsabilizándonos de los riesgos y efectos secundarios que nuestras actividades tienen para los animales salvajes (Ibíd., 194). En cualquier caso, el punto clave consiste en reconocer que los territorios en los que viven los animales salvajes deben estar libres de injerencias humanas externas, siendo internamente libres para evolucionar siguiendo su propio curso autónomo (Ibíd., 191).

3.2.6.6. Los animales liminales como residentes

Los animales liminales son aquellos que, aunque no los hayamos domesticado ni seamos responsables de su introducción en muchos casos, viven en nuestras comunidades o en los límites de éstas. Estos animales se han adaptado con éxito a vivir entre nosotros, dado que encuentran recursos como comida y resguardo en nuestras ciudades. A diferencia de los animales domésticos, los liminales no pueden considerarse (con)ciudadanos, puesto que no están completamente integrados en nuestras comunidades políticas y, en la mayoría de ocasiones, carecen de las capacidades sociales necesarias para ello. Sin embargo, a diferencia de los animales salvajes, los liminales no pueden sobrevivir en entornos silvestres, ya que se han adaptado a vivir en relación directa con las comunidades humanas. Por consiguiente, no podemos sostener que lo mejor que podemos hacer con estos animales es dejarlos en paz y respetar su soberanía (dado que, además, tampoco habitan un territorio propio). Estos animales deben poseer un estatus intermedio entre la ciudadanía de los animales domésticos y la soberanía de los animales salvajes: deben ser considerados residentes.

Al ser considerados residentes, los animales liminales adquirirían principalmente el derecho a vivir entre nosotros, en lugar de ser considerados plagas a exterminar³⁶². Adicionalmente, estos animales tendrían derecho a que sus intereses básicos fueran tenidos en cuenta a la hora de establecer limitaciones en el modo en que nuestras comunidades políticas pueden perseguir el bien público. Aparte de estos derechos básicos, como los animales liminales conforman un conjunto heterogéneo, a la hora de

³⁶¹ Al igual que sucede en el caso humano, este principio plantea el problema de las injusticias históricas: ¿debemos atribuir la soberanía basándonos en los territorios que las poblaciones ocupan en la actualidad o, más bien, debemos tener en cuenta las injusticias históricas de conquista que han sucedido para que las poblaciones ocupen los territorios que actualmente ocupan? En principio, Donaldson y Kymlicka (2011, 193) reconocen que la justicia exige tener en cuenta las injusticias pasadas, pero el problema consiste en que resulta imposible resarcir esas injusticias sin violar los derechos de individuos que no son responsables directos de esas injusticias. La solución consiste en estudiar los problemas caso por caso (Ibíd., 195-6): mientras que en algunos casos las políticas de acción afirmativa podrían estar justificadas, en otros las injusticias históricas podrían quedar superadas por las circunstancias, en cuyo caso nuestros esfuerzos por establecer relaciones justas deberían mirar al futuro en lugar de al pasado.

³⁶² Ideas similares a las propuestas por Donaldson & Kymlicka en relación con los animales liminales pueden encontrarse en: Pluhar 1995, 277-8.

establecer sus derechos deben tenerse en cuenta los aspectos particulares de cada caso concreto, en los que el contexto y origen de la relación de residencia deben considerarse. Por ejemplo, por mucho que ambos sean animales liminales, aquellos animales cuyo hábitat haya sido arruinado por los humanos y no tengan ningún otro lugar en que residir aparte de las ciudades, tendrán derechos diferentes de los que merecen los animales que libremente acuden a los asentamientos humanos por las ventajas que ello les reporta, pero que podrían vivir perfectamente en otros contextos.

Partiendo de ideas sobre la emigración humana, Donaldson y Kymlicka (Ibíd., 240-50) proponen tres principios para fundar el estatus de residentes de los animales liminales: (1) El “principio de residencia”; (2) El “principio de reciprocidad equitativa”; y (3) El “principio anti-estigmatización”.

El principio de residencia sostiene que el derecho de los animales liminales a vivir en nuestras comunidades se incrementa con el paso del tiempo. Aunque, en un primer momento, es legítimo tratar de prevenir e impedir la entrada y reproducción de animales liminales en nuestras comunidades, conforme pasa el tiempo los animales liminales que hayan conseguido entrar y sobrevivir en nuestras comunidades adquieren el derecho a permanecer en ellas, especialmente cuando no puedan residir en otro lugar o sus hábitats naturales hayan sido destruidos.

El principio de reciprocidad equitativa mantiene que los animales residentes tienen derechos y deberes más restringidos que los animales domésticos, lo cual implica que gozan de mayor libertad que ellos pero, también, que nuestras obligaciones hacia ellos son más limitadas. Los animales liminales suelen tratar de evitar el contacto con los humanos y, por tanto, debemos restringir en la medida de lo posible nuestras interacciones con ellos. Suelen preferir la libertad y los riesgos que ésta conlleva a permanecer encerrados bajo el cuidado humano y son bastante eficientes a la hora de afrontar los riesgos que les impone el entorno en el que viven. El principio de reciprocidad equitativa implica que los riesgos deben distribuirse equitativamente. Actualmente, somos extremadamente sensibles frente a cualquier riesgo que los animales liminales puedan generar, lo cual nos lleva a exagerar la amenaza que representan para nuestra salud y seguridad (epidemias, accidentes de tráfico, etc.). Al mismo tiempo, ignoramos completamente los riesgos que imponemos a los animales liminales (coches, edificios altos, vallas eléctricas, pesticidas, etc.). La reciprocidad exige establecer un balance adecuado de riesgos y beneficios en las relaciones entre ciudadanos y residentes. Esto tendría consecuencias importantes a la hora de planificar el desarrollo urbano: cambios en la altura de los edificios, creación de corredores urbanos por los cuales puedan pasar los animales residentes, revisión de los códigos de uso de pesticidas, etc.

El principio anti-estigmatización defiende que debemos evitar estigmatizar a los animales residentes. Para garantizar que los animales liminales no sean estigmatizados, es imprescindible asegurar que las normativas de protección de estos animales no se queden en papel mojado, por lo que debe asegurarse la igualdad ante la ley de los animales liminales. Es imprescindible, al mismo tiempo, promover la transparencia, la coherencia y la buena fe en nuestras relaciones con ellos, reconociendo el papel que jugamos en los conflictos de intereses con estos animales (la destrucción de sus hábitats, etc.). Probablemente resulte tan útil como necesario promover programas educativos específicos, con el fin de cambiar las actitudes negativas que la mayoría de habitantes de las ciudades tenemos hacia los animales liminales.

3.2.6.7. Críticas

Un problema secundario de la teoría de Donaldson y Kymlicka consiste en que parte de un contexto social muy concreto, la vida en las grandes ciudades canadienses y norteamericanas, que puede resultar difícil de extrapolar a otros contextos socio-culturales (Tafalla 2012, 237). En este sentido, muchos de los problemas que se describen y las soluciones que se proponen solamente son factibles dentro del contexto cultural de la vida norteamericana en una gran ciudad.

Un problema más importante consiste en que las cuestiones jurídicas específicas apenas se tratan en la teoría (Ídem.). Los autores no explican cómo debería traducirse jurídicamente su propuesta de considerar (con)ciudadanos a los animales domésticos, residentes a los liminales y soberanos a los salvajes. El modo en que las leyes estatales o las ordenanzas municipales deberían reformularse para respetar los derechos de estos animales no está claro, como tampoco lo está la forma en que deberían resolverse los conflictos de derechos entre humanos y animales.

Por otra parte, la categoría de animales residentes es problemática porque, en general, tanto en la teoría como en la práctica, no resulta sencillo dividir a los animales en categorías diferentes (Meijer 2012, 85-6). La categoría de animales residentes es una amalgama de todos los animales que no pueden ser clasificados fácilmente como domésticos o salvajes, por lo que los individuos que forman parte de ella son extremadamente variados. Esto implica que sus intereses y necesidades serán también enormemente diferentes y no está claro que reunirlos bajo una sola categoría sea el método adecuado para resolver los problemas morales que plantean. Donaldson y Kymlicka (2011, 215) reconocen esto y lo achacan a que todavía no tenemos modelos teóricos adecuados que den cuenta de en qué consiste instituirse como residente en el caso humano. En el caso humano, por ejemplo, el concepto de residencia reúne a conjuntos de individuos con objetivos, deseos y relaciones con la comunidad política muy diferentes. Se consideran residentes, por ejemplo, tanto a los Amish, los cuales optan voluntariamente por renunciar a la ciudadanía completa, como a los trabajadores o estudiantes temporales, los cuales poseen temporalmente ciertos derechos en las comunidades en las que residen y, también, a los inmigrantes ilegales, los cuales apenas poseen derechos más allá del respeto que sus derechos negativos universales merecen. Así pues, los autores reconocen que aplicar el concepto de residencia a los animales es un movimiento especulativo provisional. El problema consiste en que, con toda probabilidad, lo mismo puede decirse de los animales domésticos y los animales salvajes. Después de todo, ¿los individuos que conforman las categorías de animales domésticos y animales salvajes no son también extremadamente variados, tanto en sus intereses como en sus necesidades?

Otro problema importante está relacionado con la cuestión de la comunicación y representación política (Meijer 2012, 86). Al defender la necesidad de comunicarse con, y representar políticamente a, los animales, Donaldson y Kymlicka recurren principalmente a ejemplos de comunicación y representación extraídos de nuestras interacciones con los animales domésticos. Sin embargo, no todos los animales domésticos quieren y pueden comunicarse con los humanos de la misma manera, por no mencionar que la comunicación y representación en el caso de los animales salvajes y liminales es mucho más difícil y problemática. Por tanto, si los animales deben ejercer la agencia política mediante sus relaciones comunicativas y representativas con los

humanos, es necesario desarrollar una teoría de la comunicación y la representación política más rica que la elaborada por Donaldson y Kymlicka.

Por otra parte, la teoría de Donaldson y Kymlicka se funda en la extensión a los animales de conceptos que hemos elaborado dentro del marco teórico de la democracia liberal contemporánea. Lo que los autores pretenden es que los conceptos e instituciones de una democracia liberal se extiendan para dar cabida a las demandas de justicia de los animales. Sin embargo, esto no parece suficiente para salvaguardar correctamente los derechos de los animales (Ibíd., 86-7). Si el objetivo consiste en defender los derechos de los animales, es razonable pensar que será necesario desarrollar nuevas formas de representación y nuevas estructuras institucionales que no estuvieran previstas en la teoría democrática liberal ortodoxa, así como nuevos conceptos mediante los que pensar las relaciones de nuestras comunidades políticas con los animales.

Asimismo, en cuanto teoría política liberal para una sociedad democrática contemporánea, la teoría de los derechos de los animales de Donaldson y Kymlicka resulta problemática. Parece aventurado presuponer que, en una sociedad habitada por individuos que abrazan doctrinas comprensivas del bien diferentes, la teoría de Donaldson y Kymlicka será aceptada por la mayoría de individuos. Por ejemplo, muchas tradiciones religiosas comparten la idea de que los intereses de los animales deben subordinarse a los intereses humanos. Puede que esto indique que estas doctrinas comprensivas del bien son moralmente incorrectas y que lo que la mayoría de la gente piensa sobre la consideración moral de los animales sea equivocado, pero son ideas profundamente arraigadas en nuestras sociedades que no cambiarán de un día para otro. Esto genera conflictos difíciles de resolver entre el respeto a las creencias de los ciudadanos y el respeto de los derechos de los animales. ¿Qué debe prevalecer, el respeto de la doctrina comprensiva del bien de los ciudadanos o los derechos de los animales? El respeto de los derechos de los animales podría implicar, por ejemplo, la prohibición de consumir carne; ¿sería legítimo entonces, en una democracia liberal contemporánea, forzar a los ciudadanos a volverse vegetarianos? Donaldson y Kymlicka no abordan este importante problema y, por tanto, a falta de respuestas, su teoría no parece fácilmente aplicable en las sociedades occidentales actuales.

En cualquier caso, el principal problema de la teoría de Donaldson y Kymlicka consiste en que el argumento de la superposición de especies se aplica tanto a las propiedades de los individuos como a las relaciones. Aunque lo relevante para la consideración moral no fuera la posesión de ciertas capacidades, sino el mantenimiento de determinadas relaciones entre los agentes morales y aquellos seres susceptibles de ser considerados, el argumento de la superposición de especies se aplicaría del mismo modo. Por ejemplo, aunque es cierto que Donaldson y Kymlicka no reducen las relaciones moralmente relevantes a los vínculos emocionales, el criterio relacional más común para justificar que tenemos obligaciones especiales hacia ciertos individuos que no tenemos hacia otros con capacidades similares apela a los vínculos emocionales. Como defensa general del antropocentrismo moral, el argumento se formula del siguiente modo (Horta 2009^c, 3-4):

1. *Primera premisa:* La consideración moral que un ser merece depende de los vínculos emocionales que mantenga con nosotros.
2. *Segunda premisa:* Los humanos mantenemos vínculos emocionales entre nosotros que no mantenemos con los animales.

3. *Conclusión*: Debemos considerar moralmente al resto de seres humanos de un modo en el que no debemos considerar a los animales.

La segunda premisa es una premisa fáctica falsa (Ibíd., 4). Simplemente no es cierto que los humanos mantengamos vínculos emocionales con todos y cada uno de los miembros de la humanidad que no mantenemos con otros animales³⁶³.

Aunque Donaldson y Kymlicka no defienden el antropocentrismo moral, sí defienden que la consideración moral que un ser merece depende de las relaciones que mantenga con nosotros. Esto hace que el problema anterior se reproduzca, aunque con matices diferentes. Por ejemplo, sostienen que tenemos obligaciones de asistencia hacia los animales domésticos que no tenemos hacia los animales liminales o los animales salvajes. Sin embargo, no es cierto, por ejemplo, que a nivel individual los humanos mantengamos vínculos emocionales con todos y cada uno de los animales domésticos que no mantenemos con ningún otro animal liminal o salvaje. Si esto es correcto, entonces, la división de los animales en las categorías “domésticos”, “liminales” y “salvajes” es moralmente irrelevante a la hora de decidir la consideración moral que merecen, incluso desde el punto de vista de una teoría de la consideración moral basada en las relaciones en lugar de las capacidades³⁶⁴.

3.2.6.8. Evaluación de la teoría de los derechos de los animales de Donaldson & Kymlicka

Donaldson y Kymlicka defienden que poseer una existencia subjetiva, esto es, ser consciente y sintiente es condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa.

En lo que a la coherencia se refiere, la teoría de Donaldson y Kymlicka es, al menos en principio, compatible con el principio de igualdad. En la teoría de estos autores todos los humanos merecemos la misma (o, al menos, similar) consideración moral directa. En cualquier caso, nos encontramos aquí con un problema de interpretación importante. Donaldson y Kymlicka afirman explícitamente que no tenemos las mismas obligaciones hacia todos los humanos. Tampoco todos humanos merecemos los mismos derechos. Como desde su punto de vista las relaciones sociales, políticas e históricas diferentes generan obligaciones morales diferentes, los derechos que merezcamos variarán en función de las relaciones sociales, políticas e históricas que mantengamos. Si esto significa que en su teoría algunos humanos merecemos mayor consideración moral que otros es opinable. Pienso que en algunas cuestiones es así y en otras no. En lo que a los derechos básicos universales se refiere, Donaldson y Kymlicka

³⁶³ Para un análisis profundo del “argumento de los vínculos emocionales” y la defensa de que el antropocentrismo moral no puede justificarse apelando a este argumento, véase: Horta 2009^c. Para un buen artículo introductorio sobre las razones a favor y en contra de la existencia de obligaciones especiales, véase: Jeske 2014.

³⁶⁴ Donaldson y Kymlicka podrían argumentar en su defensa que, aunque no es cierto que a nivel individual los humanos mantengamos vínculos emocionales con todos y cada uno de los animales domésticos que no mantenemos con ningún otro animal liminal o salvaje, sí lo es si nos centramos en las relaciones históricas en lugar de en los vínculos emocionales. Según este argumento, los humanos tendríamos relaciones históricas con los animales domésticos que no tendríamos con ningún animal liminal o salvaje, por lo que tendríamos obligaciones especiales hacia los animales domésticos que no tendríamos hacia el resto de animales. En cualquier caso, si optaran por esta respuesta, Donaldson y Kymlicka deberían justificar por qué consideran moralmente relevantes las relaciones históricas, algo que no parece fácil de argumentar.

afirman que los derechos negativos de todos los humanos son iguales. Sin embargo, en lo que atañe a los derechos positivos que dependen de relaciones sociales, políticas e históricas, los derechos de todos los humanos no son iguales. Quizá esto implique que la consideración moral que los individuos merecen no es igual pero, en cualquier caso, como defienden que al menos en lo que a los derechos humanos básicos se refiere todos tenemos los mismos derechos, me inclino por conceder el beneficio de la duda a su teoría y aceptar que es compatible con el principio de igualdad. Por otra parte, en lo que a su coherencia interna se refiere, la teoría de Donaldson y Kymlicka no tiene problemas importantes.

El alcance de la teoría de Donaldson y Kymlicka es adecuado, ya que concede igual (o, al menos, similar) consideración moral directa a todos los seres con capacidad de sentir (aunque, obviamente, debe tenerse en cuenta que los problemas interpretativos mencionados en el párrafo anterior se reproducen aquí).

La teoría de Donaldson y Kymlicka es bastante precisa. No solamente sus tesis, conceptos y argumentos más importantes están bien definidos y explicados, sino que las implicaciones prácticas de su propuesta son analizadas con bastante detalle. Por ejemplo, Donaldson y Kymlicka defienden que tenemos obligaciones morales diferentes hacia los animales domésticos, los liminales y los salvajes, explicitando en cada caso qué tipo de implicaciones prácticas tendría su teoría. Es de agradecer el empeño en detallar en cada caso las distintas obligaciones que tenemos hacia estos conjuntos distintos de animales, lo cual hace que su teoría gane en precisión en comparación con otras propuestas.

¿Es la teoría de Donaldson y Kymlicka compatible con nuestras intuiciones morales reflexivas? Ellos aceptan que tenemos deberes directos hacia todos los animales sintientes y, por tanto, su propuesta resulta acorde con esta intuición reflexiva. Además, aunque no está clara su postura en lo que concierne a la intuición según la cual todos los humanos merecemos la misma consideración moral, he aceptado que su propuesta es en principio compatible con el principio de igualdad y, por tanto, debemos concluir que su teoría acepta también esta intuición. Por otra parte, puede defenderse que su teoría, a diferencia de otras como por ejemplo las teorías utilitaristas, es perfectamente compatible con la intuición moral básica según la cual las relaciones especiales conllevan obligaciones morales especiales. Aun así, si esto es una virtud o un defecto de su teoría dependerá de la importancia que pensemos que las obligaciones especiales deben tener dentro de una teoría ético-política.

El planteamiento de Donaldson y Kymlicka no es excesivamente complicado. Obviamente, teniendo en cuenta que defienden que tenemos obligaciones morales distintas hacia los seres sintientes en función de las relaciones que mantenemos con ellos, su teoría es más compleja que otras en lo que a nuestras obligaciones hacia los animales se refiere. Así y todo, su planteamiento teórico no es demasiado complicado y las implicaciones prácticas del mismo están bien analizadas y explicadas, por lo que su teoría no es ni demasiado simple (como, quizá, pudiera considerarse el utilitarismo), ni demasiado complicada (como, quizá, pudieran considerarse las teorías de las virtudes). A primera vista, podría parecer que extender las categorías de la teoría de la ciudadanía a nuestras relaciones con los animales implicaría distorsionar y redefinir de forma compleja categorías como “ciudadano”, “residente”, “extranjero”, “soberanía”, etc. Sin embargo, las definiciones, analogías y argumentos presentados por Donaldson y Kymlicka para defender que esta extensión es posible no son complicados ni difíciles de

entender, por lo que su planteamiento teórico es relativamente simple en el buen sentido de la palabra.

Donaldson y Kymlicka afirman que las evidencias científicas a favor de que los animales experimentan subjetivamente el mundo, es decir, experimentan dolor, miedo, sufrimiento, placer, etc. son abrumadoras y no dejan de aumentar día tras día. Esta es una cuestión que dan por sentada y, por tanto, no citan apenas trabajos empíricos que apoyen su tesis. Quizá podría criticárseles por ello pero, en todo caso, está claro que su teoría es compatible con lo que la etología, las teorías de cognición animal y la biología contemporáneas nos dicen que son los animales.

El principal problema de la teoría de Donaldson y Kymlicka tiene que ver con la imparcialidad. Si aceptamos, como parece razonable, que los intereses o el bienestar de los individuos con los que mantenemos relaciones especiales no son, en principio, moralmente más valiosos que los intereses o el bienestar de cualesquiera otros individuos (aunque sí sean más importantes para nosotros), entonces, parece que lo que la moralidad exige es que seamos imparciales a la hora de evaluarlos. Si esto es correcto, entonces, debemos ser imparciales a la hora de promover los intereses o el bienestar de todos los individuos, independientemente del tipo de relaciones que mantengamos con ellos. El simple hecho de que mantenga una relación especial con alguien no implica que tenga la obligación de promover sus intereses o su bienestar en mayor medida que los intereses o el bienestar de los demás. Aunque es cierto que, a nivel intuitivo, el sentido común nos dice que tenemos obligaciones morales especiales hacia aquellos individuos con los que mantenemos relaciones especiales, elaborar toda una teoría ético-política basándonos en esta idea, tal y como hacen Donaldson y Kymlicka, es poco apropiado porque hace que la teoría se vuelva excesivamente parcial. Quizá cierta parcialidad sea no solamente aceptable sino, seguramente, deseable en ética y filosofía política, pero lo que se sigue de esto no son las consecuencias extremadamente parciales que Donaldson y Kymlicka plantean en su teoría. Por citar un ejemplo claro, ellos piensan que tenemos obligaciones asistenciales positivas hacia los animales domésticos que no tenemos generalmente hacia los animales salvajes, ni siquiera en los casos en que los animales salvajes padecen sufrimientos mucho mayores. A mi modo de ver, una concepción de las obligaciones morales tan poco neutral resulta inadecuada (aunque está claro que este es un tema extremadamente espinoso que requiere una meditación mucho más profunda que la aquí presentada). Es cierto que Donaldson y Kymlicka limitan estos aspectos parciales a los deberes positivos, pero si pensamos que los deberes positivos son tan importantes como los negativos, entonces, los problemas de su teoría respecto a la imparcialidad se vuelven evidentes.

Es de recibo reconocer que la teoría de los derechos de los animales desarrollada por Donaldson y Kymlicka es, seguramente, el planteamiento teórico más original y estimulante presentado recientemente en el campo de la ética animal. Su teoría tiene, además, la virtud de iluminar aspectos moralmente relevantes de nuestras relaciones con los animales que otras teorías no son capaces de tener en cuenta. Sin embargo, el problema que la teoría presenta en relación con la parcialidad de su propuesta es lo suficientemente grave como para cuestionar la validez general tanto de la teoría como de las consecuencias prácticas que implica. La tesis que afirma que las relaciones especiales conllevan obligaciones especiales puede que sea un hipótesis razonable, pero construir toda una teoría basándose en esta tesis resulta inadecuado porque implica un rechazo moralmente inaceptable de la imparcialidad en numerosos aspectos ético-políticos.

3.2.7. Los enfoques igualitaristas³⁶⁵ y prioritaristas³⁶⁶

3.2.7.1. Persson: la igualdad como base de la justicia entre humanos y animales

El igualitarismo es la doctrina política que reivindica que todos los individuos deben poseer los mismos derechos (u oportunidades, o recursos, o nivel de bienestar, etc.) y, por tanto, ser tratados como iguales. En esta línea, Persson (1993) ha defendido que una concepción adecuada de la justicia exige la distribución imparcial equitativa de bienes primarios como, por ejemplo, la satisfacción de deseos básicos, entre los cuales incluye el deseo de satisfacer las comodidades fundamentales de la vida: los alimentos, los líquidos para beber, la ausencia de dolor, etc. El objetivo principal de Persson consiste en evitar las desigualdades moralmente inaceptables³⁶⁷ que implica el utilitarismo de Singer tanto en lo que a las relaciones intraespecíficas se refiere, como en lo que atañe a las relaciones interespecíficas.

¿Merecemos los humanos y los animales la misma consideración moral?³⁶⁸ Muchos teóricos conceden que los animales merecen cierta consideración moral y, sin embargo, se oponen a la idea de que humanos y animales merezcamos la misma consideración moral. Dicho de otro modo, muchos autores rechazan la igualdad interespecífica: aunque estiman que animales pertenecientes a especies distintas de la humana merecen consideración moral, niegan que animales pertenecientes a especies diferentes de la humana merezcan la misma consideración moral que nosotros. Frente a esta posición, Persson (Ibíd., 231) sostiene dos tesis principales: (1) La justicia exige

³⁶⁵ El igualitarismo es la doctrina política que, a pesar de reconocer y respetar las diferencias entre los individuos, defiende que debemos considerar a todas las personas moralmente iguales con independencia de cuál sea su raza, religión, etnia, género, orientación sexual, etc., por lo que todas las personas deberíamos tener los mismos derechos (u oportunidades, o capacidades) básicos. En lo que a la justicia distributiva se refiere, Horta define el igualitarismo como “*la posición que sostiene que una distribución más igualitaria de aquello que tiene valor para los distintos individuos (sea esto la felicidad, la satisfacción de los intereses, o lo que consideremos) es en sí algo que hace que una situación sea mejor que una en la que tal reparto sea menos igualitario*” (véase el siguiente enlace: <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2010/04/20/el-igualitarismo-y-los-animales-no-humanos-i/>, visto el 03/01/2015).

³⁶⁶ El prioritarismo es la doctrina política que sostiene que la bondad o maldad de una acción debe evaluarse en función de las consecuencias que tenga para el bienestar de aquellos que están peor: “*Prioritarianism holds that the moral value of achieving a benefit for an individual (or avoiding a loss) is greater, the greater the size of the benefit as measured by a well-being scale, and greater, the lower the person's level of well-being over the course of her life apart from receipt of this benefit*” (Arneson 2008). De este modo, el igualitarismo no concede igual consideración moral a los intereses similares de todos los individuos, dado que asume que los intereses similares de los más desfavorecidos merecen mayor consideración moral. El prioritarismo es un intento de reconciliar la ética consecuencialista con la idea de la igualdad.

³⁶⁷ En sí mismo, el igualitarismo no implica que toda discriminación sea moralmente inaceptable. Las discriminaciones cuyo fin consiste en nivelar las desigualdades, por ejemplo, pueden ser perfectamente aceptables e incluso obligatorias.

³⁶⁸ El trabajo de Persson se enmarca en el contexto del Proyecto Gran Simio, cuya finalidad primordial consiste en defender que todos los grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) merecen la misma consideración moral. De este modo, la teoría de Persson adolece del principal problema general al que debe enfrentarse el Proyecto Gran Simio: el hecho de que desestima o no aborda los problemas relacionados con la consideración moral de otros muchos animales que quizá merezcan también igual consideración moral. Así y todo, es cierto que Persson (1993, 230) se muestra partidario de considerar que todos los vertebrados poseen conciencia y estados volitivos por lo que, es de suponer, las conclusiones que extrae en relación con los grandes simios podrían extenderse sin problemas al resto de animales vertebrados.

que humanos y animales merezcamos la misma consideración moral; y (2) Los mismos principios que fundan la igual consideración moral de todos los humanos justifican a su vez la igual consideración moral de humanos y animales.

Con el fin de evitar los problemas a los que deben enfrentarse las teorías de la justicia basadas en el merecimiento o la utilidad, Persson elabora una teoría de la justicia intraespecífica fundada en la igualdad. Una teoría de la justicia interespecífica adecuada debe fundarse en un principio de igualdad independiente de los postulados utilitaristas pero, al mismo tiempo, debe complementarse con un principio ético de benevolencia o utilidad que atenúe las posibles implicaciones negativas que pudiera tener el principio de igualdad aisladamente considerado.

3.2.7.1.1. La irrelevancia moral de la contribución social y el merecimiento

En oposición directa a las teorías basadas en el merecimiento, Persson (Ibíd., 235-6) argumenta que el merecimiento no debe tener ninguna importancia moral. ¿Por qué no? Porque las teorías de la justicia basadas en el merecimiento premian a aquellos humanos que “*han tenido la suerte de haber heredado disposiciones a comportarse de maneras que resultan de utilidad social, mientras que penaliza a quienes han tenido la mala suerte de no recibir esos genes*” (Ibíd., 235). Ningún ser humano merece ser tratado mejor o peor que otro porque, a fin de cuentas, las contribuciones que realizamos a la utilidad social general, que son las que forman la base del merecimiento, están determinadas por factores causales externos (genéticos, ambientales, etc.) que escapan al control de los individuos y de los que, por tanto, no puede responsabilizarseles³⁶⁹. Como fundamento de la tesis normativa que defiende que todos los humanos merecemos la misma consideración moral, Persson apela a tres principios básicos. Nadie merece ser moralmente premiado o castigado por acciones o acontecimientos en los que se cumpla alguna de las siguientes tres condiciones (Ídem.): (1) El individuo no ha realizado contribución causal alguna para que suceda ese hecho, ya sea por acción o por omisión; (2) En caso de que el individuo hubiera realizado algún tipo de contribución causal para que sucediera el hecho en cuestión, el individuo carecería de toda responsabilidad si se cumpliera alguna de las siguientes dos condiciones: (a) el individuo no podía prever en modo alguno que estaba realizando dicha contribución causal; o (b) previera o no que estaba realizando dicha contribución causal, el individuo no podía evitar realizarla.

Formulada de este modo, la teoría igualitarista de Persson implica la aceptación de un determinismo polémico³⁷⁰. Persson (Ibíd., 236) defiende que todas las acciones intencionales de los individuos son, en último término, el resultado directo de condiciones sobre las que el agente carece de control y, por tanto, sobre las que el agente no ha podido realizar ninguna contribución causal. Este determinismo implica que las atribuciones de mérito carecen de una base teórica adecuada. Como los factores

³⁶⁹ Obviamente, este argumento implica implícitamente que los individuos no pueden ser moralmente premiados o castigados por factores que escapan a su control. Este principio es igual al principio de merecimiento.

³⁷⁰ Aunque da por supuesto el determinismo, Persson sostiene que las atribuciones de mérito carecerían de una base teórica adecuada aunque el mundo estuviera sólo parcialmente determinado: “*Cambian poco las cosas si suponemos que las acciones intencionales las ocasiona una condición —digamos una decisión— que carece de causa suficiente. Pues, en la medida en que esta decisión se halle causalmente determinada, ello se debe en última instancia a causas a las que uno no ha contribuido, y en la medida en que no esté determinada, estará, por definición, fuera del alcance de toda contribución (causal)*” (Persson 1993, 236).

que determinan la contribución social escapan al control de los agentes, y dado que no puede responsabilizarse moralmente a ningún individuo por aquellos factores que escapan a su control, Persson concluye que la justicia no puede basarse en tratar mejor a algunos individuos en función de la contribución beneficiosa que hagan al bienestar general o, alternativamente, en tratar peor a algunos individuos por el hecho de que su contribución al bienestar general sea negativa. Según Persson (Ibíd., 237), nadie se merece nada.

Persson (Ídem.) presupone en su argumentación que la única base posible a la hora de realizar discriminaciones justas son los merecimientos. De este modo, en la medida en que sus argumentos muestran que el mérito es moralmente irrelevante, considera que una teoría de la justicia adecuada debe ser una teoría de la justicia igualitarista. El principio fundamental de la justicia igualitarista “*dicta que las cosas se distribuyan de manera que el resultado de la distribución permita a todos vivir una vida cuyo valor sea, para cada uno de ellos, todo lo igual que sea posible al de la vida de los demás*” (Ídem.). El argumento general es el siguiente (Ídem.):

1. *Primera premisa:* Es justo que todos (aquellos para los que pueda existir el valor) sean tratados de modo que su vida, en la medida de lo posible, sea igual en valor para ellos, *a menos* que merezcan llevar una vida que difiera en valor.
2. *Segunda premisa:* Nadie merece llevar una vida que difiera en valor de la de otro (ya que no es aplicable el concepto de merecimiento).
3. *Conclusión:* Es justo, en consecuencia, que se trate a todos de forma en que la vida de cada uno sea, en la medida de lo posible, igual en valor a la de todos los demás.

Persson reconoce que la primera premisa carece de justificación plena y no resulta fácil de demostrar. En lugar de demostrar que la única base posible para realizar discriminaciones justas sean los merecimientos, la premisa lo da por supuesto. Aun así, considera que, mientras no se ofrezca un criterio válido distinto de los merecimientos que justifique las discriminaciones justas, el argumento es válido.

Aunque el principio fundamental de la justicia igualitaria establece de forma general cómo deberían distribuirse los bienes para que la justicia fuera igual para todos, con el fin de evitar algunas posibles consecuencias negativas del principio de justicia igualitaria el principio debe complementarse con un principio ético adicional de benevolencia o utilidad (Ibíd., 238). El problema del principio de la justicia igualitaria aisladamente considerado consiste en que, en la práctica, puede servir tanto para mejorar como para empeorar las vidas de los individuos. El principio de justicia igualitaria establece simplemente que los bienes deben distribuirse de forma en que el resultado de esa distribución produzca un estado de cosas en el que la vida de los individuos sea, para cada uno de ellos, todo lo igual posible a la del resto. Tomado aisladamente, el principio sanciona la igualdad, pero no se pronuncia sobre si el valor de las vidas debe igualarse elevando el valor de las vidas cuya situación es peor o, al contrario, reduciendo el valor de las vidas cuya situación es mejor. A la igualdad de bienestar puede llegarse mediante dos caminos: igualando al alza, es decir, mejorando las vidas de los peor situados, o igualando a la baja, es decir, empeorando la vida de los mejor situados. Una teoría moral aceptable debe ser aquella que haga que la vida de los individuos sea mejor en lugar de peor (Ídem.) y, por tanto, el principio de la justicia igualitaria debe complementarse con un principio ético adicional de benevolencia o utilidad con el fin de evitar la igualación a la baja.

3.2.7.1.2. La extensión del principio de justicia igualitaria a los animales

Los mismos principios que justifican la igualdad intraespecífica entre los humanos pueden extenderse con el fin de justificar la igualdad interespecífica entre humanos y animales (Ibíd., 239). La tesis básica es que “[e]l hecho de que un individuo pertenezca a una especie determinada no es, a todas luces, resultado de sus propios actos” (Ídem.). Efectivamente, en lo que a la pertenencia a la especie se refiere, se cumple la primera condición previamente establecida por Persson: ningún individuo realiza contribución causal alguna para pertenecer o dejar de pertenecer a una especie determinada y, por tanto, ningún individuo merece ser premiado o castigado por pertenecer a una especie determinada. Si esto es correcto, la pertenencia a la especie no puede considerarse una propiedad moralmente relevante y, por tanto, el especismo no está moralmente justificado.

La teoría igualitarista de Persson supera el principal problema que tiene la versión bicondicional del argumento de la superposición de especies. Aquellas teorías dispuestas a negar que los humanos marginales merezcan la misma consideración moral que el resto de los humanos, son inmunes al argumento de la superposición de especies. Sin embargo, el igualitarismo de Persson no puede implicar nunca que los humanos marginales merezcan menor consideración moral que el resto de humanos, principalmente porque las discapacidades entran habitualmente dentro del conjunto de factores que escapan al control de los individuos y, por tanto, generalmente no puede responsabilizarse y castigarse a los discapacitados por su discapacidad (Ibíd., 240). Estos mismos argumentos se aplican en el caso de los animales. No se puede tratar mal o castigar a los animales porque sus facultades cognitivas o su contribución social sean menores que las de la mayoría de humanos porque, en último término, los animales no son responsables de sus capacidades ni de los méritos que de ellas se derivan. Así pues, Persson concluye que “*la justicia exige que a ambos grupos de seres se les trate de manera tal que el valor de su vida para ellos llegue a ser igual, en la medida de lo posible, al valor que tiene la propia vida para otros*” (Ídem.).

Persson (Ibíd., 241) matiza las posibles implicaciones contra-intuitivas que pudiera tener la extensión del principio de justicia igualitarista a los animales mediante dos tesis: (1) La teoría de la justicia igualitarista no defiende que todos los animales deban ser tratados del mismo modo, sino que sostiene que la distribución de los bienes y el trato deben estar supeditados a las necesidades particulares de cada individuo (humano o animal); y (2) Aunque puede parecer que la extensión del principio de justicia igualitarista a los animales conllevará necesariamente una reducción en la cantidad general total de valor, este no será el caso si se complementa el principio de justicia igualitaria con un principio adicional de benevolencia o utilidad. El igualitarismo de Persson rechaza la igualación a la baja y, por tanto, no defiende que el bienestar humano deba reducirse enormemente para mejorar el bienestar animal o para que el bienestar de humanos y animales se iguale de forma absoluta³⁷¹.

³⁷¹ Como acertadamente señala Persson (1993, 241), este mismo argumento debe aplicarse al caso de los humanos marginales, dado que el problema no afecta solamente a las relaciones de justicia interespecíficas sino que se replica en ciertos casos de justicia intraespecífica. Dentro de una misma especie, las capacidades y el bienestar potencial varían enormemente entre algunos individuos, lo cual podría implicar, por ejemplo, que si el objetivo principal es conseguir que todos los humanos poseamos un bienestar igual, entonces, los humanos discapacitados merecerían una cantidad de recursos mucho mayor que los no-discapacitados (Vallentyne 2005, 404). No obstante, Persson sostiene que no estamos obligados a realizar todo cuanto esté en nuestra mano por mejorar el bienestar de los humanos

Persson (Ibíd., 242) concluye que ni el utilitarismo ni las teorías de la justicia basadas en el merecimiento constituyen teorías de la justicia aceptables. Las teorías de la justicia utilitaristas son inadecuadas principalmente porque no sólo permiten, sino que amplían, las desigualdades entre los mejor y peor situados socialmente, al menos cuando de dicha desigualdad se deriva la maximización de la utilidad total. Las teorías de la justicia basadas en el merecimiento son inadecuadas principalmente porque permiten las desigualdades entre los mejor y peor situados socialmente en base a factores que escapan al control de los individuos y por las que no puede responsabilizárseles. Así pues, el problema de ambos conjuntos de teorías consiste en que justifican estados de desigualdad entre los individuos arbitrarios e injustos.

3.2.7.1.3. Los problemas del igualitarismo

Uno de los principales problemas del igualitarismo, señalado por el propio Persson (Ibíd., 239), consiste en que es muy posible que, dados ciertos factores psicológicos humanos y las estructuras institucionales del mundo real, es probable que el hecho de no recompensar a aquellos individuos que contribuyen más al bien común (o castigar a aquellos que lo reducen significativamente) conlleve una disminución efectiva de la cantidad total de bienes que pudieran distribuirse en el futuro. Dicho simplemente: dado que no premia el mérito ni castiga el demérito, el igualitarismo podría implicar que en el futuro hubiera menos bienes que distribuir por el simple hecho de que los individuos no tendrían motivos para esforzarse, lo cual perjudicaría el bienestar particular de los individuos mediante una reducción de los bienes generales totales a distribuir. La respuesta de Persson (Ídem.) consiste en aceptar abnegadamente la pertinencia de la crítica y sostener que, al menos como ideal de justicia, la teoría de la justicia igualitaria es válida por mucho que no pueda llevarse a la práctica de forma completa. En el mundo real, distintos individuos realizan contribuciones sociales que difieren ampliamente en su valor para el bienestar general y, aunque estrictamente hablando el sentido de la justicia requiere que no se premie o castigue a los individuos por sus méritos o contribuciones sociales, si deseamos evitar la disminución del bienestar general probablemente no nos quede más remedio que seguir tratando a los individuos de forma diferente en base a sus merecimientos (al menos de momento).

En otro orden de cosas, el determinismo de Persson conlleva implicaciones difíciles de aceptar. Si, como sostiene, todas las acciones intencionales de los individuos son, en último término, el resultado directo de condiciones sobre las que el agente carece de control y, por tanto, sobre las que el agente no ha podido realizar ninguna contribución causal, entonces, este hecho afecta tanto a los premios como a los castigos. El determinismo de Persson no implica solamente que aquellos que contribuyen más al bienestar social general no merecen ser premiados, implica también que aquellos que reducen o perjudican el bienestar social general no merecen ser castigados, socavando de un plumazo las bases de las atribuciones de responsabilidad moral. Dicho de otro modo: el determinismo de Persson elimina la responsabilidad moral e implica que todo castigo es inmoral, lo cual resulta difícil de aceptar. Si no puede responsabilizarse moralmente a ningún individuo por aquellos factores que escapan a su control, y si los factores que determinan la contribución social de los individuos escapan al control de los agentes, entonces, no puede responsabilizarse a los individuos que reducen o

discapacitados si, al hacerlo, reducimos con ello de forma inaceptable la cantidad general total de valor alcanzable y los bienes a distribuir.

perjudican el bienestar social general por sus actos. Allí donde nadie se merece nada, la responsabilidad moral desaparece.

3.2.7.2. Vallentyne y la “conclusión problemática” igualitarista

En un texto difícil, Vallentyne (2005) defiende un enfoque igualitarista moderado que adopta dos limitaciones importantes (Ibíd., 407). Por un lado, lo que se exige no es la maximización absoluta de la igualdad, sino que es suficiente con la promoción significativa de la misma. Esta limitación tiene como objetivo permitir que los agentes morales tengan la libertad de perseguir sus propios fines y objetivos, algo que podría peligrar si se aceptara que la igualdad debe ser maximizada (porque, en este último caso, las demandas que el igualitarismo plantearía a los agentes morales serían mucho mayores). Por otro lado, el igualitarismo moderado sostiene que cualquier política igualitaria debe cumplir el principio de eficiencia de Pareto. Dada una cantidad inicial de bienes o recursos entre un conjunto de individuos, un cambio que promueva o tenga como resultado una nueva asignación de bienes o recursos que como mínimo mejore la situación de un individuo sin hacer que, al mismo tiempo, empeore la situación de los demás se denomina “mejora de Pareto”. De este modo, una situación determinada de distribución de bienes o recursos cumple el principio de eficiencia de Pareto cuando resulta imposible alcanzar nuevas mejoras de Pareto. Así pues, cuando dada una cantidad inicial de bienes o recursos entre un conjunto de individuos, el bienestar de ninguno de ellos puede mejorarse redistribuyendo los recursos sin que al mismo tiempo empeore el bienestar de otro, entonces se cumple el principio de eficiencia de Pareto. Con la adopción de esta limitación, Vallentyne pretende evitar los problemas que las situaciones de igualdad a la baja plantean para el igualitarismo³⁷².

Vallentyne (Ibíd., 403) formula un problema importante del que cierta clase de igualitarismo podría adolecer si se aceptaran, al mismo tiempo, los siguientes dos postulados: (1) Que la capacidad de sentir es una condición suficiente para merecer igual consideración moral; y (2) Que el especismo es moralmente inaceptable. El problema consiste en que, si humanos y animales merecemos la misma consideración moral y se acepta que la capacidad para el bienestar de los animales es inferior a la de los humanos, entonces, si la finalidad principal del igualitarismo es que el bienestar humano y animal se igualen en la medida de lo posible, parecería que los humanos tuviéramos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal (Ibíd., 404)³⁷³. Vallentyne denomina a esta tesis “la conclusión problemática” del igualitarismo porque, desde su

³⁷² Con la adopción del principio de eficiencia de Pareto, Vallentyne pretende evitar la posibilidad de que la igualdad se alcance recurriendo a situaciones en las que la igualdad se realiza a la baja, es decir, aquellas situaciones en las que se empeora el bienestar de los más favorecidos sin que a su vez mejore el bienestar de los menos favorecidos. Nótese que este es el mismo objetivo que perseguía Persson al sostener que el principio básico de la justicia igualitarista debe complementarse con un principio ético de benevolencia o utilidad.

³⁷³ “*If equality of wellbeing is what matters, and normal mice have moral standing, then normal mice have a much stronger claim to resources than almost any human. This is because the wellbeing of normal mice is much lower than that of normal humans. Thus, equality of wellbeing requires a massive shift of resources away from most humans to most mice*” (Vallentyne 2005, 404). Es importante hacer notar que, dentro del igualitarismo, este problema no es solamente un problema interespecífico sino que se da también en las relaciones intraespecíficas en las que los miembros de una especie determinada poseen capacidades y potenciales diversos: “*Equality of wellbeing requires a massive shift of resources from normally-abled humans to humans with innately limited capacities and potentials*” (Ídem.).

punto de vista, la conclusión es manifiestamente contraintuitiva y, por tanto, probablemente sea moralmente inaceptable³⁷⁴.

El problema surge, al menos parcialmente, por el hecho de aceptar la premisa empírica según la cual la capacidad típica para el bienestar de los animales es inferior a la de los humanos³⁷⁵. ¿En qué se basa Vallentyne para sostener esta tesis? En cuatro tesis principales (Ibíd., 406): (1) Un componente básico del bienestar consiste en la presencia de placeres y la ausencia de dolores; (2) La capacidad humana típica para experimentar placer y dolor no es inferior a la de los animales (seguramente, por razones fisiológicas, sea incluso superior); (3) Las mayores capacidades cognitivas de los humanos en comparación con los animales amplifican las magnitudes de los placeres y dolores; y (4) El bienestar no se reduce exclusivamente al cálculo de los placeres y dolores y, aunque es discutible qué otra clase de componentes forman parte del bienestar (los funcionamientos, las capacidades, las relaciones personales, etc.), está bastante claro que los humanos normales poseemos una capacidad mayor de obtener y disfrutar de estos componentes adicionales con independencia de cuáles sean.

3.2.7.2.1. Primer intento de evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie

La forma más acorde con el sentido común de evitar la conclusión problemática consiste en defender que la fortuna (lo bien o mal que le va a un individuo) debe entenderse como el bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie a la que pertenece (Ibíd., 410-1)³⁷⁶. Si entiendo bien lo que Vallentyne quiere decir, sostiene que individuos pertenecientes a especies diferentes tienen, por pertenecer a especies diferentes, potenciales máximos de bienestar distintos y, por tanto, el bienestar de un individuo debe evaluarse en relación al bienestar potencial máximo de la especie a la que pertenece. De este modo, si el potencial máximo de bienestar para un animal fuese de 2 puntos (por poner un ejemplo), y un animal particular tiene un bienestar de 1 punto, entonces, su fortuna es de 1/2. Por otra parte, si el potencial máximo de bienestar para un humano es de 200 puntos, y un humano particular tiene un bienestar de 100 puntos, entonces, su fortuna es de 100/200. En este caso, dado que el bienestar del humano y el animal es el mismo, el igualitarismo moderado evitaría la conclusión problemática, es decir, no exigiría que dejáramos de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar del humano para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar del animal.

³⁷⁴ Vallentyne (2005, 404) no afirma explícita y claramente que la conclusión sea moralmente inaceptable por ser contraintuitiva. Declara que asume, “en beneficio del argumento”, que la conclusión es implausible y, por tanto, que deben buscarse formas de superar dicha conclusión. Vallentyne simplemente analiza una hipótesis y sus consecuencias, pero no se compromete con ningún punto de vista determinado.

³⁷⁵ Como reconoce Vallentyne (2005, 409), esto plantea un problema importante para la mayoría de concepciones igualitaristas pero, especialmente, para aquellas que sostienen que lo que debe igualarse es el bienestar individual o las capacidades básicas de los individuos. Como cada una de estas dos teorías evalúa el valor de los recursos en función del valor que éstos tengan para la promoción del bienestar de cada individuo, aquellos individuos que, como los animales, fueran poco eficientes a la hora de convertir los recursos en bienestar o capacidades merecerían una mayor cantidad de recursos con el fin de que alcanzaran la igualdad en relación con aquellos individuos que fueran más eficientes a la hora de convertir los recursos en bienestar o capacidades.

³⁷⁶ “«*Fortune as Wellbeing as Ratio of Species-Potential*»: Fortune for an individual is the ratio of her wellbeing to the species-maximum wellbeing” (Vallentyne 2005, 410).

A pesar del atractivo de la solución propuesta, Vallentyne (Ibíd., 410-1) sostiene que, aunque esta concepción evita la conclusión problemática, no resulta moralmente aceptable porque es especista. Efectivamente, en un enfoque de este tipo la pertenencia a la especie es un factor moralmente relevante a la hora de realizar cálculos sobre el bienestar individual pero, si rechazamos el especismo, ¿no deberíamos intentar que los animales tuvieran exactamente el mismo bienestar que los humanos en términos absolutos? La fortuna, entonces, no debería entenderse como el bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie a la que pertenece el individuo, sino que debería entenderse en términos absolutos. En el caso particular presentado, nuestra obligación sería intentar que el animal alcanzara un bienestar de 100/200, no uno de 1/2. Aun así, Vallentyne (Ibíd., 411) sostiene que la idea de que la fortuna de un individuo debe definirse apelando a algún tipo de bienestar relativizado en función de alguna clase de potencialidad que posea dicho individuo es plausible (siempre que no apele al bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie). Entonces, ¿en base a qué clase de potencialidad debería relativizarse el bienestar a la hora de establecer el grado de fortuna del que goza un individuo?

3.2.7.2.2. Segundo intento de evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función del potencial de los individuos

Vallentyne (Ibíd., 411-8) comienza abordando tres enfoques posibles a la hora de definir la fortuna en base al bienestar relativizado en función del potencial para el bienestar que posea el individuo³⁷⁷. Su tesis fundamental sostiene que ninguno de estos tres enfoques resulta aceptable (Ibíd., 414).

La fortuna como el bienestar en función del ratio de la potencialidad del individuo

El primer enfoque define la fortuna como el bienestar en función del ratio³⁷⁸ de la potencialidad del individuo. Desde este punto de vista, la fortuna de un individuo se define como el ratio de su bienestar en relación con el máximo nivel de bienestar que puede alcanzar dicho individuo³⁷⁹. Este enfoque es igual que el enfoque previo, según el cual la fortuna debe entenderse como el bienestar relativizado en función del potencial máximo para el bienestar de la especie a la que pertenece el individuo, pero con la diferencia crucial de que ahora no se apela al potencial máximo para el bienestar de la especie, sino al potencial máximo para el bienestar del individuo. Por ejemplo, consideremos que un animal particular posee un bienestar de 1 punto y un bienestar máximo de 2 puntos, mientras que un humano particular posee un bienestar de 100 puntos y un bienestar máximo de 200 puntos. Cada uno de ellos posee un bienestar en función del ratio de su potencialidad de 0.5 (en donde el ratio máximo de su potencialidad es 1 y el mínimo 0). Según Vallentyne, como este enfoque se centra en

³⁷⁷ El potencial para el bienestar que tiene un individuo puede entenderse de distintas maneras. Vallentyne (2005, 412) sostiene que no debe entenderse como el bienestar potencial que el individuo tiene en el momento determinado en que se realiza la evaluación, sino que debe entenderse como el bienestar potencial innato que el individuo tiene en el momento de nacer. Esto es importante porque, desde su punto de vista, el paso del tiempo siempre reduce en general el potencial para el bienestar que tienen los individuos (a causa del envejecimiento, los accidentes, las enfermedades, etc.). Por supuesto, existen también distintos enfoques sobre cómo debe entenderse el potencial innato de un individuo.

³⁷⁸ El ratio se define como la relación o proporción que se establece entre dos cantidades o medidas, relación que expresa en qué medida es mayor una que otra.

³⁷⁹ “«*Fortune as wellbeing as Ratio of Individual-Potential*»: *The fortune of an individual is the ratio of her wellbeing to her maximum wellbeing*” (Vallentyne 2005, 414).

comparar la fortuna como el bienestar en función del ratio de la potencialidad del individuo, no plantea en ningún momento la comparación entre el bienestar de animales y humanos y, por tanto, evita la conclusión problemática³⁸⁰. Aun así, el principal problema de este enfoque consiste en que implica que mejoras triviales en el bienestar de los animales son igual de importantes que mejoras significativas en el bienestar humano³⁸¹.

La fortuna como el bienestar en base a la proximidad con el potencial máximo del individuo

El segundo enfoque define la fortuna como el bienestar en base a la proximidad con el potencial máximo del individuo. Según este planteamiento, la fortuna de un individuo se define como la proximidad de su bienestar en relación con el máximo potencial para el bienestar del individuo³⁸². En lugar de considerar la fortuna como el bienestar en función del ratio de la potencialidad máxima del individuo, la fortuna se define en base al déficit de bienestar que el individuo tiene en función de su potencial máximo.

Tanto el primer como el segundo enfoque sostienen que la fortuna aumenta cuanto más cerca esté el bienestar individual de su potencialidad máxima; la diferencia estriba en que mientras que el primer enfoque entendía la proximidad en términos porcentuales relativos, el segundo la entiende en términos absolutos. Como el segundo enfoque entiende la proximidad en términos absolutos, evita el problema del que adolecía el primer enfoque, es decir, evita tratar mejoras triviales en el bienestar con la misma importancia que mejoras significativas. Al mismo tiempo, esta propuesta evita la conclusión problemática, dado que no implica que los animales deban poseer el mismo bienestar que los humanos. Lo único que este planteamiento requiere es que, en la medida de lo posible, el déficit de bienestar de los animales en relación con su máximo potencial para el bienestar sea igual al déficit de bienestar de los humanos en relación con su máximo potencial para el bienestar. A pesar de estas ventajas, Vallentyne considera este enfoque implausible también porque no ofrece a muchos animales la

³⁸⁰ Si entiendo correctamente la idea de Vallentyne, creo que lo que quiere decir es que la fortuna no debería definirse en base a cómo es el bienestar individual de un individuo en comparación con el bienestar adscrito a un grupo, sino que el bienestar de un individuo debería definirse en comparación con su propio potencial individual. En cualquier caso, confieso no entender bien por qué este enfoque no se basa en la comparación entre el bienestar de animales y humanos (si esto es así, ¿cuál es su valor para un texto que plantea y pretende resolver un problema fundado en comparaciones interspecíficas de bienestar?). El texto de Vallentyne me parece en este punto bastante oscuro aunque, probablemente, el problema consista en que no soy capaz de entender con claridad algunos de los conceptos que utiliza. Así pues, todo aquel que piense que mis explicaciones en esta sección de la tesis son oscuras o directamente ininteligibles, deberá recurrir al artículo original de Vallentyne con la esperanza de comprenderlo mejor de lo que yo soy capaz de hacerlo.

³⁸¹ Como prueba, Vallentyne (2005, 414-5) presenta el siguiente ejemplo. Supongamos que una diferencia de 1 punto en el bienestar es trivial, mientras que una diferencia de 100 puntos es significativa. Consideremos un animal con un bienestar máximo individual de 2 y un humano con un bienestar máximo individual de 200. Supongamos que las únicas dos opciones son: (1) 0 bienestar para el animal y 100 puntos de bienestar para el humano; o (2) 1 punto de bienestar para el animal y 0 bienestar para el humano. Desde el punto de vista de la fortuna como el bienestar en función del ratio de la potencialidad del individuo, ambas opciones son equivalentes: la primera opción ofrece al animal un ratio de 0 y al humano uno de 0.5, mientras que la segunda ofrece al humano un ratio de 0 y uno de 0.5 al animal. Sin embargo, parece implausible considerar que una mejora del bienestar de un punto para el animal es igualmente importante que una de 100 puntos para el humano.

³⁸² “*«Fortune as Closeness to Maximum Potential»: Fortune for an individual is the closeness of her wellbeing to her maximum potential wellbeing»* (Vallentyne 2005, 415).

consideración moral que merecen. Efectivamente, incluso en el caso de que un humano y un animal pudieran obtener el mismo beneficio en términos absolutos de un recurso determinado, la proximidad de su bienestar en relación con el máximo potencial para el bienestar tenderá a favorecer siempre al humano, dado que el déficit del humano en relación con su máximo potencial probablemente será mayor que el déficit del animal. Como el rango de potencialidades para el bienestar de la mayoría de humanos (por ejemplo, 0-200) es mucho mayor que el rango de potencialidades para el bienestar de la mayoría de animales (por ejemplo, 0-2), el déficit de los humanos en relación con su máximo potencial en términos absolutos será mayor en la inmensa mayoría de los casos y, por tanto, los recursos deberían destinarse siempre a mejorar el bienestar humano en lugar del bienestar animal. Si esto es correcto, elegir como punto de referencia a la hora de definir la fortuna el máximo potencial para el bienestar de los individuos discrimina inaceptablemente a todos aquellos individuos que, como los animales, poseen un nivel de potencialidad máxima menor al de los humanos. Esto sugiere que el punto de referencia relevante a la hora de definir la fortuna debe situarse en algún lugar intermedio de la escala de bienestar que va de cero al máximo.

La fortuna como el bienestar entendido como el excedente sobre el punto de referencia intermedio relevante

Tras rechazar la posibilidad de que el lugar intermedio relevante sea exactamente el punto medio entre el máximo y el mínimo nivel de bienestar por resultar arbitrario, Vallentyne propone que el punto de referencia debe fijarse apelando al ratio de bienestar medio máximo en función de la potencialidad para un determinado momento³⁸³. Partiendo de esta idea, el tercer enfoque entiende la fortuna como el bienestar en base al excedente sobre el bienestar intermedio relevante. Según esta propuesta, la fortuna de un individuo se define como el excedente de bienestar sobre el bienestar intermedio relevante, donde el déficit se entiende como excedente negativo y el superávit como excedente positivo³⁸⁴. Aunque esta concepción no elimina completamente el problema de que los individuos que posean mayor potencial para el bienestar se verán favorecidos, puesto que su déficit en relación con su potencial máximo será mayor, disminuye el problema significativamente. Por otra parte, si el punto de referencia se fijara en un lugar adecuado para humanos y animales, la conclusión problemática desaparecería. Sin embargo, el mayor problema de este enfoque consiste en que trata las diferencias innatas en el potencial máximo para el bienestar simplemente como dadas e inmodificables, negando que estas diferencias sean posibles candidatas para la compensación igualitaria. Más concretamente, el problema consiste en que es perfectamente posible que, en el futuro, dados los grandes avances que se están realizando en ingeniería genética y mejoramiento de los individuos, pudieran potenciarse las capacidades de los animales hasta el punto de prácticamente igualarlas con las capacidades humanas, incluida la capacidad para el bienestar (Ibíd., 419-23). Si esto sucediera, el máximo potencial para el bienestar de animales y humanos se igualaría y, por tanto, la conclusión problemática reaparecería inevitablemente porque los animales que no hubieran disfrutado del mejoramiento poseerían un déficit mayor sobre el bienestar medio relevante que los humanos que no hubieran disfrutado del mejoramiento y, por tanto, los humanos tendríamos la

³⁸³ “[...] the «maximum average potential-relative wellbeing ratio» at the time of evaluation” (Vallentyne 2005, 416).

³⁸⁴ “«Fortune as Excess over Relevant Intermediate Wellbeing»: Fortune, for a given individual, is the excess of wellbeing over her relevant intermediate level of wellbeing (where shortfalls are negative excesses, and thus cases of misfortune)” (Vallentyne 2005, 417).

obligación moral de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal.

3.2.7.2.3. Una posible solución para evitar la conclusión problemática: la fortuna como el bienestar relativizado en función de la consideración moral

Como posible solución para evitar la conclusión problemática del igualitarismo, Vallentyne (Ibíd., 423-32) propone que, en lugar de centrarnos en el potencial para el bienestar, deberíamos centrarnos en la capacidad para el bienestar. Las capacidades son algo que puede realizarse en la actualidad, mientras que las potencialidades pueden ser algo que solamente pueda realizarse en el futuro, una vez que se hayan desarrollado ciertas capacidades. Teniendo esto en cuenta, Vallentyne sugiere que la fortuna debe entenderse como el bienestar relativizado en función de la consideración moral, donde la consideración moral se funda en las capacidades de los individuos (y no en sus potencialidades).

Vallentyne introduce seis ideas que, tomadas conjuntamente, ofrecen una forma plausible de evitar la conclusión problemática del igualitarismo:

1. *Primera idea:* La consideración moral se funda en la capacidad para el bienestar y la capacidad para la elección racional³⁸⁵.
2. *Segunda idea:* La consideración moral acepta diferentes gradaciones; por ejemplo, 0 puede significar la ausencia de consideración moral y 1 el grado medio actual de consideración moral que merecen los humanos normales con vidas normales.
3. *Tercera idea:* La fortuna es el bienestar relativizado en función de la consideración moral, de tal manera que (1) 0 bienestar implica 0 fortuna, y (2) para un nivel de bienestar dado, la fortuna se relaciona inversamente con la consideración moral (es decir, incrementar la consideración moral reduce la fortuna en un nivel de bienestar dado). La idea subyacente es que un animal y un humano tienen 0 fortuna si cada uno de ellos tiene 0 bienestar, y que, para un nivel de bienestar dado, la fortuna (que es aquello que debe igualarse) del animal es mayor que la del humano. Como la consideración moral acepta diferentes gradaciones, parece plausible suponer que las demandas de un ser que merezca una consideración moral muy baja no tendrán demasiada fuerza sobre nosotros. Dicho de otro modo, no tenemos una obligación moral fuerte de satisfacer las demandas de seres cuya consideración moral sea muy baja.
4. *Cuarta idea:* Dada una situación particular en la que un agente individual debe realizar una elección, el grado de consideración moral que un individuo afectado merece es relativo a la acción, es decir, depende de la acción que el agente realice³⁸⁶.
5. *Quinta idea:* El grado de consideración moral que un individuo merece en relación con una acción dada depende positivamente de (1) la capacidad actual para el bienestar, (2) cada una de las varias posibilidades empíricas de futura

³⁸⁵ Aunque la afirmación de que la capacidad para la elección racional es moralmente relevante puede acarrear numerosos problemas en relación con la consideración moral de los animales, Vallentyne (2005, 424) deja de lado esta cuestión y se centra exclusivamente en la idea de que la consideración moral se funda en la capacidad para el bienestar (la cual poseen muchos animales).

³⁸⁶ “For a given choice situation of a given agent, the degree of moral standing that an affected individual has is «action-relative» (i.e., depends on which action the agent performs)” (Vallentyne 2005, 427).

capacidad para el bienestar que tendrá en caso de que la acción se lleve a cabo, y (3) si existe como mínimo algún potencial presente o futuro de capacidad para el bienestar, la capacidad pasada para el bienestar de al menos algunos momentos pasados. Esta quinta idea implica que, a la hora de determinar la consideración moral, deben tenerse en cuenta las capacidades pasadas, presentes y futuras³⁸⁷.

6. *Sexta idea*: La eficiencia requiere que aquellas opciones, X, que satisfagan el requerimiento de que no exista ninguna opción alternativa factible, Y, cumplan el principio de eficiencia de Pareto, de modo que:
 - a) para todos los individuos que merezcan el mismo grado de consideración moral en X e Y, todos tengan al menos el mismo bienestar en Y y algunos tengan un bienestar mayor en Y.
 - b) todos los individuos que merezcan mayor grado de consideración moral en Y que en X, poseen el bienestar máximo para ese conjunto factible; y
 - c) para todos los individuos que merezcan menor grado de consideración moral en Y que en X, su fortuna sea al menos tan grande en Y como lo es en X.

Vallentyne (Ibíd., 432) concluye que si los animales merecen consideración moral y están protegidos por los requerimientos de la igualdad, al menos algunas veces lo correcto será dejar de dedicar ciertos recursos a la promoción del bienestar humano para pasar, a continuación, a dedicar esos recursos a la promoción del bienestar animal. Esto implicará, al menos en algunos casos, que tenemos la obligación de promover la mejora de las capacidades animales. Desde su punto de vista, esta conclusión es menos problemática que la conclusión según la cual tenemos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano, para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal.

Vallentyne (Ibíd., 432-3) concluye que, aunque algunas de sus tesis fueran equivocadas, las siguientes dos características generales de su propuesta serían todavía independientemente plausibles: (1) La consideración moral acepta diferentes gradaciones y, por tanto, las demandas de aquellos que únicamente merezcan una consideración moral muy baja no tendrán demasiada fuerza sobre nosotros; y (2) Las diferencias en las capacidades para el bienestar pasadas, presentes y futuras de los individuos condicionan la fuerza de sus demandas morales (porque condicionan el grado de consideración moral que merecen los individuos), pero las simples diferencias de potencial para el bienestar no lo hacen. Si dos individuos merecieran el mismo grado de consideración moral (fundado en sus capacidades pasadas, presentes y futuras) y obtuvieran el mismo beneficio en relación con el bienestar, sus demandas morales tendrían la misma fuerza por mucho que sus potencialidades fuesen diferentes.

3.2.7.3. Holtug: igualdad para los animales

Al igual que Vallentyne, Holtug (2007, 1) señala que, aplicado a las relaciones entre humanos y animales, el igualitarismo tiene al menos una consecuencia difícil de

³⁸⁷ “Implicit in this assumption is the view that future capacities are discounted for their probability. An individual that has no past or present capacities, and only a very small chance of a future high capacity has a low degree of moral standing. She might, however, have a high degree of moral standing if the future capacities were great and highly likely. Also implicit in this working assumption is the view that all past capacities matter equally. One might, on the contrary, hold that only the recent past matters, or that the past matters more the closer it is to the present” (Vallentyne 2005, 428-9).

aceptar: implica que los humanos tenemos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano, para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal. Al igual que Vallentyne, Holtug trata también de buscar una forma de solucionar esta conclusión problemática del igualitarismo aplicado al campo de la ética animal.

A la hora de examinar el problema, Holtug (Ibíd., 1-3) asume de antemano las siguientes tesis: (1) El deber de la justicia consiste en igualar el bienestar (en lugar de, por ejemplo, los recursos); (2) La distribución igualitaria del bienestar se aplica solamente a animales con capacidad de sentir; (3) El bienestar de los animales puede mejorarse gradualmente destinando paulatinamente más recursos a su promoción; (4) La moralidad exige la promoción significativa de la igualdad; (5) El igualitarismo debe ser compatible con el principio de eficiencia de Pareto (es decir, deben excluirse aquellas políticas que perjudican a algunos sin que mejoren a nadie); (6) En general, la igualdad debería ser maximizada; (7) Nadie es responsable de su nivel actual de bienestar; (8) El principio igualitarista se aplica igualmente a humanos y animales; (9) La mayoría de animales tienen un nivel de bienestar muy inferior al de la mayoría de humanos; y (10) Desde el punto de vista de la justicia igualitarista, deben tenerse en cuenta las vidas completas a la hora de realizar las evaluaciones de bienestar, no solamente segmentos de tiempo determinados.

A continuación, Holtug (Ibíd., 3-4) distingue dos principios distributivos compatibles con el igualitarismo: el igualitarista y el prioritarista. El principio igualitarista sostiene que debemos intentar obtener una distribución del bienestar igual, por lo que se funda en las relaciones entre distintos individuos: su análisis compara la cantidad de bienestar de unos individuos en relación con la cantidad de bienestar de otros individuos. El prioritarismo es el enfoque según el cual los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más bajo tienen un peso o valor moral mayor que los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más alto. De este modo, el principio prioritarista defiende que debemos intentar obtener el nivel de bienestar individual más alto posible, concediendo mayor valor a las mejoras en el bienestar de aquellos individuos con un nivel de bienestar más bajo. A diferencia del igualitarismo, el prioritarismo se funda en el bienestar de cada individuo particular. El principio es compatible con el igualitarismo porque, dada una cantidad fija de bienestar a distribuir, sostiene que la mejor distribución ideal posible consiste en una distribución perfectamente igual.

Dado que sostiene que, en lo que concierne a las relaciones entre humanos y animales, el prioritarismo es un enfoque mejor que el igualitarismo (Ibíd., 4)³⁸⁸, Holtug analiza las implicaciones del prioritarismo aplicado a la cuestión de las relaciones entre humanos y animales. Aun así, a pesar de que considera al prioritarismo superior al igualitarismo en este campo, Holtug (Ídem.) sostiene que el prioritarismo debe enfrentarse también al mismo problema que el igualitarismo, es decir, la contraintuitiva obligación moral de dedicar la mayoría de nuestros recursos a promover el bienestar animal en lugar del bienestar humano.

³⁸⁸ Las razones que Holtug (2007, 4) ofrece para justificar por qué el prioritarismo es superior al igualitarismo en el campo de la ética animal son dos: (1) Por razones independientes de las relaciones entre humanos y animales, el prioritarismo es un principio de justicia distributiva más plausible; y (2) Aplicado a las relaciones entre humanos y animales, el prioritarismo es menos exigente en relación con nuestras obligaciones hacia los animales que el igualitarismo y, por tanto, es más acorde con nuestras intuiciones.

3.2.7.3.1. Igualdad y prioridad

Una vez que las necesidades básicas se ven satisfechas, es plausible suponer que la mayoría de humanos somos más eficientes que la mayoría de animales a la hora de convertir los recursos en bienestar (Ibíd., 9). Desde un punto de vista utilitarista, esto podría implicar que, por razones de eficiencia, tenemos la obligación de destinar más recursos a la mayoría de humanos que a la mayoría de animales. Después de todo, si los humanos somos mejores convirtiendo los recursos en bienestar, resulta plausible suponer que la utilidad total agregada, es decir, la cantidad de bienestar total, aumentará si se destinan los recursos a los humanos en lugar de a los animales. Como Holtug sostiene que el principio igualitarista se aplica igualmente a humanos y animales, rechaza el utilitarismo porque tiene como consecuencia directa una desigualdad manifiesta. A diferencia del utilitarismo, el igualitarismo deja a un lado las cuestiones de eficiencia cuando éstas entran en conflicto con la igualdad; la eficiencia debe sacrificarse si es necesario para promover la igualdad (Ídem.). En cualquier caso, como Holtug (Ídem.) reconoce, el igualitarismo es capaz de evitar la conclusión problemática si se rechazan algunas de las asunciones que él mismo realiza. Por ejemplo, el igualitarismo es capaz de superar la conclusión problemática adoptando un principio de eficiencia más exigente que el principio de eficiencia de Pareto, aunque ello acercaría al igualitarismo a postulados utilitaristas.

Holtug (Ibíd., 9-11) defiende la superioridad del prioritarismo frente al igualitarismo del siguiente modo. Muchos igualitaristas consideran la igualdad como un bien que no debe valorarse instrumentalmente. En consecuencia, sostienen que los resultados más igualitarios son, al menos en un aspecto, mejores que los resultados menos igualitarios, incluso cuando los resultados más igualitarios nos ofrecieran en general peores índices totales de bienestar. Esto nos lleva directamente a uno de los puntos débiles del igualitarismo: la posibilidad de realizar igualaciones a la baja. Efectivamente, parece completamente implausible sostener que la igualdad debe promoverse incluso en aquellas situaciones en las que las políticas igualitaristas perjudican a algunos sin que mejoren a nadie. El prioritarismo, por el contrario, no debe enfrentarse al problema de la igualación a la baja, ya que no realiza ninguna afirmación en torno al valor no-instrumental de la igualdad.

Por otro lado, al igual que el igualitarismo, el prioritarismo parece implicar la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano, para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal. Es decir, el prioritarismo parece conllevar también la misma conclusión problemática de la que adolece el igualitarismo. Después de todo, si el nivel de bienestar de la mayoría de animales es inferior al nivel de bienestar de la mayoría de humanos, parece que la mayoría de animales deberían tener prioridad de acuerdo con el prioritarismo. Sin embargo, Holtug señala en este punto que resulta implausible asignar prioridad absoluta a aquellos con un nivel de bienestar muy inferior. A su modo de ver, en lugar de asignar prioridad absoluta a aquellos con un nivel de bienestar muy inferior, deberíamos conceder mayor peso moral a los beneficios de aquellos con un nivel de bienestar muy inferior de forma gradual. Esto implica que cuanto menor sea el nivel de bienestar de los individuos, mayor será el peso moral de sus demandas. A su vez, implica también que los beneficios de aquellos individuos con un nivel de bienestar muy alto pueden compensar o sobrepasar en importancia moral los beneficios de los individuos con un nivel de bienestar muy bajo, siempre que sean lo suficientemente grandes en número y/o calidad. De este modo, si el beneficio que

podemos conceder a un humano es lo suficientemente grande (en número y/o calidad) en comparación con el beneficio que podemos conceder a un animal con un nivel de bienestar muy inferior, tendríamos la obligación moral de beneficiar al humano y no al animal. Sin embargo, si ambos beneficios fuesen iguales en número y/o calidad, tendríamos la obligación moral de beneficiar al animal. Así pues, el prioritarismo, entendido de este modo, exige menos de los agentes morales en lo que a las relaciones humano-animal se refiere que el igualitarismo. Aun así, el prioritarismo es todavía una doctrina muy exigente en lo que a nuestras obligaciones hacia los animales se refiere, más exigente, por ejemplo, que las doctrinas utilitaristas. Resumiendo, puede concluirse que el prioritarismo, al igual que el igualitarismo, debe enfrentarse también a la conclusión problemática, aunque ésta es más fácil de resolver para los prioritaristas que para los igualitaristas.

3.2.7.3.2. Sobre el concepto de bienestar y las demandas de los animales

En todo este debate sobre el igualitarismo, el prioritarismo y sus implicaciones en relación con la cuestión de la consideración moral de los animales, la forma de entender el bienestar es un aspecto crucial. En función del modo de entender y evaluar el bienestar, será cierto o no que la mayoría de los humanos disfrutamos, o al menos podemos disfrutar, de un nivel de bienestar mucho mayor que el que disfrutan, o pueden disfrutar, la mayoría de animales (Ibíd., 11). En función de la concepción del bienestar que abrace, el prioritarismo concederá o no prioridad a las demandas de los animales. Holtug (Ibíd., 12) acepta que los humanos disfrutamos, o al menos podemos disfrutar, de un nivel de bienestar mucho mayor que el que disfrutan, o pueden disfrutar, la mayoría de animales. Sin embargo, aunque se acepte que la mayoría de los humanos tenemos un nivel de bienestar mayor que la mayoría de animales, esto no implica necesariamente que tengamos la obligación de beneficiar siempre a los animales, ya que, en general, podemos beneficiar mucho más a los humanos de lo que podemos beneficiar a los animales. Si se acepta una concepción gradual y no absoluta sobre la importancia moral de las demandas de aquellos individuos con un nivel de bienestar inferior, entonces, aunque las demandas de un animal tuvieran en principio prioridad frente a las demandas de un humano, podría argumentarse que, si los beneficios que normalmente podemos ofrecer a un humano son mucho mayores en cantidad y/o calidad que los beneficios que normalmente podemos conceder a un animal, normalmente tendríamos la obligación de conceder esos beneficios al humano y no al animal (Ídem.). Por supuesto, en los casos en que los beneficios que obtuvieran el humano y el animal fuesen aproximadamente iguales, de acuerdo con el prioritarismo tendríamos la obligación de beneficiar al animal y no al humano.

¿Cómo puede el prioritarismo disminuir el peso moral de las demandas de los animales? ¿Cómo evitar la conclusión problemática? Obviamente puede hacerlo negando que los animales merezcan consideración moral, pero Holtug (Ibíd., 12-3) rechaza explícitamente esta opción (después de todo, iría en contra de su postulado según el cual los principios distributivos deben aplicarse igual a humanos y animales). Una segunda opción consistiría en defender que el prioritarismo solamente debe tener en cuenta las demandas de los seres auto-conscientes. Holtug (Ibíd., 13) nuevamente rechaza explícitamente esta opción por las implicaciones prácticas negativas que supondría para el bienestar de los humanos marginales. Una tercera opción podría consistir en asignar la prioridad en función de la pertenencia a la especie, definiendo el bienestar en base al bienestar medio habitual de los individuos de cada especie. Lo que cuenta, desde este punto de vista, no es tanto el nivel de bienestar particular de los

individuos sino, más bien, el nivel de bienestar de los individuos en relación con el nivel de bienestar normal o medio que poseen los miembros normales de su especie. Cuanto mejor se encuentre un individuo en comparación con la mayoría de miembros normales de su especie, menor grado de prioridad merecerá. Este enfoque implicaría que un humano que estuviera peor que la mayoría de humanos normales tendría prioridad sobre un animal que estuviera mejor que la mayoría de miembros de su especie, incluso en aquellos casos en los que el bienestar del humano fuera en comparación mayor que el del animal. Los animales, entonces, no tendrían en general prioridad sobre los humanos. El problema principal de determinar la prioridad en base a la pertenencia a la especie es que un enfoque de este tipo implica un especismo inaceptable (Ídem.). Si la pertenencia a la especie carece de relevancia moral, asignar la prioridad en función de la misma es arbitrario y, por tanto, moralmente inaceptable. Sin embargo, existen otros enfoques que favorecen la prioridad de las demandas humanas pero no caen en el especismo.

El primero de ellos se centra en asignar la prioridad en base a potenciales psicológicos comparables (Ibid., 14-5). El nivel de prioridad de un individuo podría fijarse en base a lo que sea normal para individuos con potenciales psicológicos comparables. Desde este punto de vista, un humano con potencialidad psicológica normal que se encuentre peor que el resto de humanos similares, tendrá prioridad sobre un animal con potencialidad psicológica normal para su especie que esté mejor que otros animales similares, incluso en aquellos casos en los que el bienestar del humano fuera en comparación mayor que el bienestar del animal. Como esta propuesta se basa en los potenciales psicológicos comparables y no la pertenencia a la especie, no implica un especismo moralmente inaceptable. Un primer problema de este enfoque consiste en que necesitamos establecer restricciones en relación con las potencialidades que debemos tener en cuenta al asignar la prioridad. En principio, dados los previsibles avances científicos en investigación y mejoramiento de las especies, puede que algunos animales tengan el potencial de alcanzar un nivel de bienestar comparable al de la mayoría de humanos. Para superar este problema podría defenderse que el potencial relevante a tener en cuenta es el potencial intrínseco de los individuos, es decir, el potencial que un individuo posee en virtud de las propiedades que forman parte de su constitución innata, no el potencial que puede alcanzar mediante avances científicos. Sin embargo, esta solución tiene también sus problemas. Tanto los animales como los humanos requerimos de factores externos (nutrientes, medioambientales, etc.) para sobrevivir y desplegar nuestras capacidades. En este sentido, ni animales ni humanos tendríamos ningún potencial intrínseco específico, sino que el potencial para el bienestar dependerá siempre de factores externos. Por otro lado, existen humanos (por ejemplo, aquellos con discapacidades intelectuales congénitas severas) que carecen del potencial intrínseco de alcanzar un alto nivel de bienestar. Esto implicaría que, si un individuo con una discapacidad intelectual congénita severa estuviera mejor que la mayoría de individuos con un potencial psicológico similar, entonces, si un humano normal estuviera peor que la mayoría de individuos con un potencial psicológico similar, el humano normal tendría prioridad sobre el discapacitado, incluso en aquellos casos en los que el bienestar del humano normal fuera en comparación mayor que el bienestar del discapacitado. Esta conclusión va directamente en contra del espíritu del prioritarismo. Otros problemas de este enfoque consisten, primero, en que no resulta sencillo definir y evaluar el potencial psicológico de los individuos y, segundo, que es discutible que la

prioridad de un individuo deba establecerse en relación con aquello que es normal para los individuos con potenciales psicológicos similares³⁸⁹.

El segundo de ellos consiste en asignar la prioridad en base al exceso sobre el bienestar relevante (Ibíd., 15-6). En lugar de establecer la prioridad en base a cómo el bienestar de un individuo se compara con el bienestar normal de un grupo, como proponía el enfoque anterior, la prioridad debe establecerse teniendo en cuenta el potencial del propio individuo sin relacionarlo con el potencial para el bienestar de grupo alguno. Según Holtug, la propuesta más prometedora a este respecto es lo que Vallentyne (2005, 417-8) denomina “la fortuna como el bienestar entendido como el excedente sobre el punto de referencia intermedio relevante”. De acuerdo con esta propuesta, la fortuna de un individuo consiste en el exceso de bienestar sobre su nivel de bienestar intermedio, donde encontrarse por debajo del nivel de bienestar intermedio implica exceso negativo y, por tanto, mala fortuna. Este enfoque supone que si un humano y un animal están ambos a su nivel máximo de excedencia sobre el punto de referencia intermedio relevante que pueden alcanzar (o están por encima o por debajo de él en la misma medida), entonces están en igualdad en el sentido relevante. De este modo, incluso si los animales están en general peor que los humanos, el compromiso con la igualdad no requiere que dediquemos la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal en lugar de a la promoción del bienestar humano. Los prioritaristas, a diferencia de los igualitaristas, no buscarán la igualación de la fortuna como el bienestar entendido como el excedente sobre el punto de referencia intermedio relevante, sino que utilizarán esta medida para establecer distintos niveles de prioridad. Cuanto más abajo esté un individuo de su máximo potencial medio de bienestar alcanzable (en términos absolutos), mayor prioridad merecerán sus demandas y, alternativamente, cuanto más arriba esté, menor prioridad merecerán. Si esto es correcto, el prioritarismo no requiere que los humanos dediquemos la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal en lugar de a la promoción del bienestar humano. Sin embargo, si llegara el día en que, mediante el mejoramiento genético u otros medios, pudieran mejorarse sustancialmente las capacidades animales para el bienestar hasta el punto en que aproximadamente se igualaran a las capacidades humanas, entonces, la conclusión problemática reaparecería nuevamente.

La tercera propuesta que Holtug (2007, 17-9) presenta, siguiendo a Vallentyne (2005, 423-32), se funda en asignar la prioridad en función de la consideración moral. La fortuna, aquello que debe igualarse, es el bienestar relativizado en función de la consideración moral, donde la consideración moral de un individuo se funda en su capacidad para el bienestar. A diferencia del potencial para el bienestar de un individuo, su capacidad para el bienestar es algo que puede alcanzarse en la actualidad. Por tanto, aunque un animal, mediante el mejoramiento genético u otros medios, pudiera alcanzar una capacidad potencial para el bienestar aproximadamente igual a la humana, el animal carecería en la actualidad de la capacidad de alcanzar un bienestar equivalente al

³⁸⁹ “Suppose that, for some reason, there is a dramatic decline in the average level of welfare enjoyed by human beings. Perhaps some new horrible disease occurs. Suppose also that a small group of people is in fact immune to this disease. Nevertheless, since there is a dramatic drop in average welfare amongst individuals with comparable psychological potentials, each of these immune individuals will now experience a dramatic decline in priority. Since they are now much better off than comparable individuals normally are, they will have less priority than most non-human animals, namely all those non-human animals that are not equally well off relative to what is normal for individuals that have psychological potentials similar to ‘theirs’. But since no changes have occurred to either immune humans or non-human animals, such a change in priority between them seems absurd” (Holtug 2007, 15).

bienestar humano. Para niveles no negativos de bienestar, la fortuna de un individuo es el bienestar dividido por su grado de consideración moral. Así, si asumimos que la mayoría de animales merecen una consideración moral muy inferior que la mayoría de humanos, ambos podrían perfectamente tener fortunas iguales, incluso en aquellos casos en los que el bienestar del humano fuera en comparación mayor que el bienestar del animal. Según Vallentyne, en este caso tanto el humano como el animal serían iguales en el sentido relevante. Desde el punto de vista prioritarista, podría argumentarse en consonancia que ambos tienen derecho a niveles de prioridad iguales, por lo que no tendríamos la obligación de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal en lugar de a la promoción del bienestar humano. Holtug, sin embargo, presenta dos objeciones a la propuesta de Vallentyne: (1) La propuesta no parece compatible ni con el espíritu general del igualitarismo ni con el del prioritarismo, dado que implica el sacrificio del bienestar de individuos que merecen una consideración moral muy baja. Efectivamente, el pequeño incremento del bienestar de un humano con un alto nivel de bienestar podría compensar o tener más importancia que un gran incremento en el nivel de bienestar de un animal con un bajo nivel de bienestar³⁹⁰; y (2) La propuesta de Vallentyne implica que podemos restar permanentemente importancia al bienestar de ciertos individuos asegurándonos de que permanezcan en un nivel de consideración moral bajo.

Holtug (2007, 19-21) presenta finalmente otro camino a través del cual los prioritaristas podrían atenuar nuestras supuestas obligaciones hacia los animales para que las demandas no fuesen tan exigentes. Holtug asumía desde el comienzo que, desde el punto de vista de la justicia igualitarista, deben tenerse en cuenta las vidas completas a la hora de realizar las evaluaciones de bienestar, no solamente segmentos de tiempo determinados. Asumir esto refuerza la conclusión problemática porque los humanos típicamente tenemos vidas más largas que la mayoría de animales³⁹¹. Sin embargo, si rechazáramos un planteamiento de este tipo podríamos quizá evitar la conclusión problemática. Podría defenderse, por ejemplo, que, a la hora de evaluar el bienestar de un individuo son los segmentos temporales particulares los que deben considerarse y no las vidas completas. Así pues, de acuerdo con un enfoque prioritarista que tenga en cuenta segmentos de tiempo y no las vidas enteras, cuanto menor sea el bienestar de un individuo en un segmento de tiempo determinado t , mayor valor tendrán los beneficios que puedan ofrecerse a ese individuo en el segmento de tiempo t . Por ejemplo, considérese la siguiente distribución particular A, en la que h es un humano y a es un animal, T_1 – T_4 son segmentos de tiempo y los números indican el nivel de bienestar individual en cada segmento de tiempo:

A	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Total
h	12	12	12	12	48
a	2	—	—	—	2

³⁹⁰ Lo mismo sucedería en las relaciones intraespecíficas humanas: “A ‘small’ increase to a ‘much better off’ human with normal cognitive capacities may outweigh a ‘large’ increase to a ‘much worse off’ human with a severe congenital cognitive disability (and so a lower capacity for welfare and hence lower moral standing)” (Holtug 2007, 17-8).

³⁹¹ El que poseamos vidas más largas que la mayoría de animales solamente reforzará la conclusión problemática en caso de que los años de vida extra de que disfrutemos sean positivos (Holtug 2007, 19).

Con el fin de reflejar que los humanos típicamente vivimos más que la mayoría de animales, en este ejemplo se asume que *a* solamente existe en un único segmento temporal, mientras que *h* lo hace en cuatro. En cualquier segmento temporal que se seleccione, el bienestar de *h* supera al bienestar de *a* en el único segmento temporal en el que existe. Finalmente, supongamos que podemos redistribuir el bienestar de *h* y *a* de los siguientes modos B o C:

B	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Total
<i>h</i>	10	10	10	10	40
<i>a</i>	10	—	—	—	10

C	T ₁	T ₂	T ₃	T ₄	Total
<i>h</i>	6,25	6,25	6,25	6,25	25
<i>a</i>	25	—	—	—	25

Según el prioritarismo aplicado a las vidas enteras, la distribución de bienestar correcta es C, porque la mejor distribución posible de una cantidad fija de bienestar es aquella que ofrece a los individuos cantidades de bienestar lo más iguales posibles teniendo en cuenta las vidas completas. Sin embargo, de acuerdo con el prioritarismo aplicado a segmentos de tiempo determinados, la distribución de bienestar correcta es B, porque la mejor distribución posible de una cantidad fija de bienestar es aquella que ofrece a los individuos cantidades de bienestar lo más iguales posibles en segmentos temporales particulares. De este modo, como en B se da una transferencia menor de bienestar de *h* hacia *a* que en C, el prioritarismo aplicado a segmentos de tiempo determinados es menos exigente en lo que a nuestras obligaciones hacia los animales se refiere que el prioritarismo aplicado a las vidas completas. Así y todo, aunque el prioritarismo aplicado a segmentos de tiempo determinados sea menos exigente, los animales continuarán en general teniendo prioridad sobre los humanos. Después de todo, es plausible suponer que en segmentos de tiempo determinados el bienestar de los humanos será habitualmente mayor que el de los animales. Además, el prioritarismo aplicado a segmentos de tiempo particulares no tiene en cuenta las compensaciones inter-temporales de bienestar que pueden darse a lo largo de una vida. Las soluciones que los prioritaristas podrían adoptar aquí son dos: podrían abandonar el prioritarismo aplicado a segmentos de tiempo particulares a favor del prioritarismo aplicado a las vidas enteras, o podrían tratar de combinar ambos enfoques. En cualquier caso, los prioritaristas estarían nuevamente reforzando nuestras obligaciones hacia los animales, por lo que las demandas de los animales continuarían teniendo prioridad sobre las demandas de los humanos.

Holtug (Ibíd., 21) presenta cuatro conclusiones que pueden extraerse de todo lo anteriormente dicho: (1) Todos los intentos de evitar la conclusión problemática dentro

del igualitarismo o el prioritarismo son inaceptables; (2) La forma en que se entiende el bienestar es una de las claves del problema, ya que algunas concepciones del bienestar no conllevan la conclusión problemática; (3) Puede que la conclusión problemática no deba considerarse problemática, es decir, puede que nuestras intuiciones estén equivocadas y lo que la moral exija sea que los humanos tengamos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano, para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal; y (4) Son los teóricos del igualitarismo/prioritarismo los que deben solucionar este problema, ya que son ellos los que deben formular versiones de sus teorías que no impliquen la conclusión problemática pero respeten la consideración moral de los animales.

3.2.7.4. Crisp: la igualdad suficiente entre humanos y animales

Con el fin de superar los problemas del igualitarismo y el prioritarismo, Crisp (2003) plantea un enfoque de la igualdad centrado en la suficiencia, de acuerdo con el cual lo moralmente relevante es que cada individuo posea un nivel de bienestar mínimo suficiente como para que su vida pueda considerarse buena³⁹².

¿Dónde radica el atractivo de la igualdad? ¿Por qué es la igualdad un ideal moralmente deseable? Después de todo, muchas clases de igualdad carecen de valor moral (la igualdad en estatura, por ejemplo). Sin embargo, tendemos a pensar que la igualdad en la distribución del bienestar sí tiene importancia moral. ¿Por qué es la igualdad de bienestar moralmente deseable? La respuesta más aceptable consiste en remarcar que la igualdad de bienestar es valiosa porque está directamente relacionada con valores morales tan importantes como la imparcialidad y la justicia (Ibíd., 748). La imparcialidad, entendida desde el prisma de la igualdad, valora la situación de unos individuos en relación con otros, es decir, es relacional. Crisp (Ibíd., 748-50) duda sobre lo adecuado de esta imparcialidad relacional por dos razones: (1) La fuente de la que emana la igualdad relacional, ya que es posible que emane de la envidia y la compasión³⁹³; y (2) La confusión que causa con otro principio moral más fácilmente aceptable, el “principio R”: la posición relativa de los individuos tiene importancia moral a la hora de distribuir los bienes (o los males). El principio R es diferente de la simple imparcialidad relacional. Que la posición relativa de los individuos tenga importancia moral no implica que la igualdad sea buena en sí misma, implica

³⁹² Las teorías de la igualdad centradas en la suficiencia no consideran que la desigualdad sea inmoral per se, lo que consideran inaceptable es que ciertos individuos posean un nivel de bienestar excesivamente bajo (independientemente de cuál sea el nivel de bienestar de los mejor situados). Por ejemplo, lo moralmente inaceptable no es la desigualdad entre ricos y pobres, sino las condiciones de vida de los pobres. Si las condiciones de vida de los pobres fuesen lo suficientemente buenas, las desigualdades en relación con los ricos perderían gran parte de su importancia. La desigualdad no es en sí misma lo que es moralmente relevante, ya que después de todo, “*if it is the inequality per se that is bad, then the gap between poor and rich would seem to be no worse than a same-sized gap between the life prospects of the rich and super-rich*” (Arneson 2008). El problema no es que unos individuos posean menos que otros, el problema es que hay individuos que no poseen lo suficiente. De este modo, el objetivo principal de las teorías centradas en la suficiencia consiste en que todos los individuos posean niveles suficientes de bienestar/recursos/capacidades como para que puedan llevar una vida buena. Así pues, es la suficiencia y no la igualdad lo moralmente importante: “*The doctrine of sufficiency holds that it is morally valuable that as many as possible of all who shall ever live should enjoy conditions of life that place them above the threshold that marks the minimum required for a decent (good enough) quality of life*” (Ídem.).

³⁹³ “*The idea is that generalized envy may have become, through a process of cultural evolution, the principle that it is bad if, through no fault of his or her own, one individual does worse than another*” (Crisp 2003, 749).

simplemente que la posición relativa de los individuos podría ser un factor a tener en cuenta en la distribución. Como no considera la igualdad buena en sí misma, el principio R no debe afrontar el problema de las igualaciones a la baja.

Sin embargo, el prioritarismo absoluto adolece de un problema similar al problema de la igualación a la baja igualitarista (Ibíd., 752): si se acepta de forma absoluta que, en una distribución de bienes, aquellos con un nivel de bienestar inferior merecen prioridad absoluta, entonces, una pequeña mejora en el bienestar de los que están peor tendrá prioridad sobre una gran mejora en el bienestar de los que están mejor. Esta tesis es difícil de aceptar. Con el fin de solucionar el problema, es necesario complementar el principio de prioridad con principios que tengan en cuenta tanto el tamaño de los beneficios en el bienestar a obtener, como la cantidad de individuos que se beneficiarán. Obtenemos así un enfoque prioritarista medio ponderado (Ídem.): beneficiar a los individuos tiene mayor importancia cuanto peor estén esos individuos, cuanto mayor sea su número, y cuanto mayores sean los beneficios en cuestión. Un enfoque de este tipo nos permitiría beneficiar a aquellos que están mejor si el beneficio que obtuvieran de ello fuera significativamente mayor que el beneficio que fuesen a obtener los que están peor (o si los que están mejor fuesen mucho más numerosos). Sin embargo, el prioritarismo medio ponderado adolece del siguiente problema (Ibíd., 753-4): como realiza agregaciones de bienestar entre individuos diferentes, en los casos en que el número de los que tienen un nivel de bienestar alto sea lo suficientemente grande, posibilitará que se beneficie mínimamente a muchos con un nivel de bienestar alto en lugar de que se beneficie considerablemente a unos pocos con un nivel de bienestar bajo. Crisp (Ibíd., 755) sostiene que, una vez que los beneficiarios han alcanzado cierto nivel de bienestar mínimo aceptable, los beneficios de aquellos que están peor no tienen por qué tener prioridad sobre los beneficios de aquellos que están mejor. Dicho de otro modo: una vez que todos los individuos han alcanzado cierto nivel mínimo de bienestar, las consideraciones de prioridad deben desaparecer. Este es un argumento decisivo en contra del prioritarismo.

A continuación Crisp pasa a ocuparse de cuestiones relacionadas con la compasión. A la hora de articular los principios de la justicia distributiva, un recurso común consiste en recurrir a la idea del “espectador imparcial” elaborada por Adam Smith (Ibíd., 756). Al espectador imparcial suelen adscribirse distintas virtudes aparte de la imparcialidad. Así pues, a la hora de determinar cómo debería realizarse el reparto de bienes en condiciones justas para que aquellos individuos con un nivel de bienestar más bajo tengan prioridad, es suficiente con adscribir al espectador imparcial la virtud de la compasión (Ibíd., 756-7). Al unir las ideas del espectador imparcial y la compasión obtenemos un enfoque de la justicia distributiva fundado en la suficiencia pero que, al mismo tiempo, es capaz de conceder prioridad a aquellos individuos que están peor (Ibíd., 757-8). Adoptando el siguiente principio basado en la compasión (Ibíd., 758), un enfoque de este tipo es capaz de superar los problemas tanto del igualitarismo como del prioritarismo:

El principio de compasión: debe concederse prioridad absoluta a los beneficios de aquellos que se encuentren por debajo del umbral mínimo de bienestar aceptable en el que la compasión entra en juego. Por debajo de ese umbral, cuanto menor sea el nivel de bienestar de los individuos, cuanto mayor sea el número de esos individuos y cuanto mejores/mayores sean los beneficios en cuestión, mayor será la importancia moral de esos beneficios. Por encima de ese umbral, o en los casos por debajo del umbral en los que entren en juego solamente beneficios triviales, no debe tenerse en cuenta ninguna cuestión relacionada con la prioridad.

Un enfoque de este tipo, sin embargo, plantea ciertos problemas (Ibíd., 758-9). En primer lugar, en caso de que unos pocos individuos se encuentren algo por debajo del umbral mínimo de bienestar, el enfoque implica que los beneficios mínimos en el nivel de bienestar de esos individuos tienen prioridad sobre cualesquiera beneficios que pudiera ofrecerse a los individuos cuyo nivel de bienestar está por encima del umbral, por muy grandes que estos últimos beneficios fueran. Crisp sostiene que esta implicación es moralmente aceptable si se acepta que, por encima del umbral, la compasión no entra en juego a la hora de abordar cuestiones distributivas. En segundo lugar, de acuerdo con algunas lecturas posibles del principio de compasión, el principio adolece del mismo problema que el prioritarismo medio ponderado. Concretamente, como realiza agregaciones de bienestar entre individuos diferentes, en los casos en que el número de los que tienen un nivel de bienestar mayor sea lo suficientemente grande, posibilita que se beneficie mínimamente a muchos con un nivel de bienestar mayor en lugar de que se beneficie considerablemente a unos pocos con un nivel de bienestar más bajo. Esto es contraintuitivo. La respuesta de Crisp consiste en señalar que, aunque esta es una lectura plausible del principio de compasión, no es la única posible y en otras interpretaciones del principio puede evitarse este problema.

Una cuestión fundamental en un enfoque centrado en la suficiencia como el que Crisp plantea consiste en establecer el umbral mínimo de bienestar moralmente aceptable. ¿Qué nivel de bienestar debe considerarse mínimamente aceptable como para que, por encima de dicho nivel, las consideraciones de la compasión carezcan de importancia? ¿Cómo puede establecerse un nivel que no resulte arbitrario? Crisp (Ibíd., 759-61) sugiere dos respuestas: (1) El umbral mínimo de bienestar aceptable debe establecerse teniendo en cuenta las necesidades de los individuos; y (2) El umbral mínimo de bienestar aceptable debe establecerse teniendo en cuenta el nivel de bienestar absoluto³⁹⁴. El problema con la primera opción consiste en que las necesidades no parecen agotar todos los casos en los que la compasión resulta valiosa o aplicable. El problema con la segunda opción consiste en que parece implicar que, si se asume que la mayoría de humanos típicamente tenemos un nivel de bienestar mucho mayor que la mayoría de animales, tenemos la obligación de beneficiar mínimamente a muchos animales con un buen nivel de bienestar en lugar de beneficiar considerablemente a muchos humanos con un nivel de bienestar bajo. Frente a este segundo problema, Crisp responde que, si rechazamos el especismo, puede que una implicación de este tipo sea moralmente aceptable por muy contraintuitiva que sea.

La compasión está directamente relacionada con ciertas carencias de los individuos. Cuando los individuos tienen un nivel de bienestar suficiente, la compasión no parece moralmente relevante (aunque el resto de virtudes relacionadas con la buena voluntad sí que podrían jugar alguna clase de papel importante) (Ibíd., 761). Así pues, Crisp (Ibíd., 762) propone el siguiente principio de suficiencia:

El principio de suficiencia: la compasión hacia cualquier clase de ser S es apropiada hasta el punto en que S alcanza un nivel de bienestar tal que S puede vivir una vida lo suficientemente buena.

En este punto la pregunta obvia es: ¿cuánto es suficiente? Aunque reconoce que responder a esta cuestión no es nada sencillo, Crisp (Ídem.) sostiene que ochenta años de una vida de calidad en este planeta es suficiente (de hecho, mucho más que

³⁹⁴ El nivel de bienestar absoluto de un individuo consiste en calcular cómo de buena es la vida para ese individuo (Crisp 2003, 760).

suficiente) para cualquier clase de ser. Finalmente, frente a la cuestión de si el bienestar debe evaluarse aplicado a vidas enteras o en base a segmentos temporales determinados, Crisp (Ídem.) defiende que deben tenerse en cuenta ambos enfoques a la hora de decidir si la prioridad compasiva es apropiada, es decir, si debe aplicarse o no el principio de suficiencia. Esto implica que algunas veces lo correcto será ayudar a aquellos individuos que se encuentran peor en un segmento de tiempo determinado, mientras que en otras ocasiones lo correcto será ayudar a aquellos cuyas vidas en general hayan sido peores.

3.2.7.5. Evaluación de los enfoques igualitaristas, prioritaristas y los centrados en la suficiencia

El igualitarismo, el prioritarismo y los enfoques centrados en la suficiencia son teorías relacionadas entre sí pero, en última instancia, diferentes. Hasta donde yo sé, aplicadas al campo de la ética animal estas teorías se encuentran en su fase inicial y solamente contamos con unos pocos artículos publicados en los que se explican sus principales ideas, aportaciones y problemas. La cuestión es que como las teorías están todavía muy poco desarrolladas, no resulta sencillo aplicar el test de los siete criterios a las mismas. Además, a medida que las teorías evolucionen y maduren, las diferencias entre las propuestas igualitaristas, prioritaristas y los enfoques centrados en la suficiencia se harán cada vez más manifiestas. Así pues, debe tenerse en cuenta que la evaluación de estas teorías es completamente provisional y con toda probabilidad variará a medida que se realicen nuevas aportaciones en relación con cada uno de los tres enfoques analizados. Sin lugar a dudas, conforme vayan consolidándose estos enfoques, sus aspectos fuertes y débiles irán aclarándose y, entonces, la evaluación conjunta de estos tres enfoques se volverá claramente inapropiada. Aun así, de momento, confío por lo menos en que la evaluación no sea ni completamente arbitraria ni enteramente intrascendente, a pesar de que está claro que es altamente especulativa.

Tanto el enfoque igualitarista de Persson, como el enfoque crítico de Vallentyne, el prioritarismo de Holtug y el enfoque centrado en la suficiencia de Crisp defienden de forma explícita o implícita que la capacidad de sentir es una condición suficiente para merecer igual consideración moral.

En lo que a la coherencia se refiere, no está claro si estos enfoques son compatibles con el principio de igualdad o no. El enfoque igualitarista de Persson sí es compatible con el principio de igualdad, dado que defiende explícitamente que todos los humanos y todos los animales sintientes merecemos la misma consideración moral. Sin embargo, en los otros tres casos la compatibilidad con el principio de igualdad no es evidente. Vallentyne defiende que la consideración moral acepta diferentes gradaciones y afirma que las diferencias en las capacidades para el bienestar pasadas, presentes y futuras de los individuos condicionan la fuerza de sus demandas morales. Por tanto, parece dar por supuesto que humanos con distintas capacidades para el bienestar merecerán diferente consideración moral. Si esta interpretación es correcta, su propuesta sería incompatible con el principio de igualdad. Holtug, por su parte, es un defensor del prioritarismo y, desde mi punto de vista, no está claro si el prioritarismo es compatible o no con el principio de igualdad. El prioritarismo defiende que los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más bajo tienen un peso o valor moral mayor que los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más alto. ¿Implica esto que, al menos en ciertos aspectos, la consideración moral que merecen aquellos que tienen un nivel de bienestar inferior es mayor que la que merecen aquellos que poseen un nivel de

bienestar mayor? Si la respuesta fuese afirmativa, el enfoque prioritarista de Holtug resultaría incompatible con el principio de igualdad. El problema con la respuesta negativa es que no parece fácilmente comprensible; después de todo, ¿afirmar que tienen mayor valor las mejoras en el bienestar de aquellos con un nivel de bienestar más bajo no es lo mismo que decir que los individuos con un nivel de bienestar bajo merecen mayor consideración moral? Si los individuos con un nivel de bienestar bajo no merecieran mayor consideración moral, ¿por qué deberíamos conceder mayor valor a la satisfacción de sus intereses o la mejora de su bienestar? El enfoque centrado en la suficiencia propuesto por Crisp, por su parte, tiene el problema de que no sabemos cuál es su propuesta una vez que los individuos han superado el nivel mínimo de bienestar para que su vida pueda considerarse buena. Así pues, puede que piense que los humanos pueden merecer distinta consideración moral siempre que se encuentren por encima del nivel mínimo aceptable de bienestar. Además, la teoría de Crisp acepta que en ciertos casos es legítimo conceder prioridad a aquellos individuos que están peor, por lo que su teoría reproduce los problemas de la propuesta prioritarista de Holtug.

En relación con el alcance, si es correcto que estas propuestas aceptan que la capacidad de sentir es una condición suficiente para merecer igual consideración moral directa, tendrán probablemente el alcance adecuado, dado que considerarán moralmente relevantes los intereses y/o el bienestar de todos los seres sintientes. Aun así, como defienden que la capacidad de sentir es una condición suficiente pero no dicen nada sobre si es necesaria o no para merecer consideración moral directa, existe el posible problema de que su alcance sea inapropiado por incluir dentro del conjunto de seres que merecen consideración moral directa a individuos o entidades que no la merecen como, por ejemplo, las plantas o los ecosistemas.

Desde mi punto de vista, estos enfoques son extremadamente precisos, especialmente porque se ocupan de estudiar cuestiones teóricas muy concretas. Desde el principio aclaran qué tesis asumen como válidas, definen los conceptos que manejan y analizan detalladamente los problemas principales que pueden plantearse a sus posturas. Si puede reprochárseles algo a estas teorías desde el punto de vista de la precisión es que las conclusiones prácticas de sus planteamientos no están demasiado bien definidas. Obviamente pueden extraerse de forma implícita conclusiones prácticas de estos planteamientos pero, en muchos casos, no están claras la clase de consecuencias prácticas que estos planteamientos tendrían. Por citar un ejemplo, Persson sostiene que el merecimiento es un criterio inadecuado en el que fundar una teoría de la justicia porque permite las desigualdades entre los mejor y peor situados socialmente en base a factores que escapan al control de los individuos y por las que no puede responsabilizárseles. Sin embargo, ¿qué clase de sociedad sería una en la que no se premiara o castigara a los individuos por sus méritos o contribuciones sociales? ¿Qué implicaciones prácticas tendría considerar que los animales merecen siempre sin excepción la misma consideración moral que los humanos? Desafortunadamente Persson apenas menciona nada sobre qué clase de medidas prácticas deberían adoptarse en una sociedad igualitarista como la que propone.

Todos estos enfoques reconocen que tenemos obligaciones morales directas hacia los animales y no solamente obligaciones indirectas por lo que, en este aspecto, sus planteamientos son compatibles con esta intuición moral básica. Así y todo, uno de los principales problemas de las teorías igualitaristas es que atacan directamente algunas de nuestras intuiciones morales básicas. En especial, estos enfoques se oponen a la idea de que los merecimientos sean factores moralmente relevantes a la hora de realizar

discriminaciones justas. La crítica que el igualitarismo plantea al merecimiento es extremadamente interesante y debe considerarse muy seriamente, pero no deja de ser cierto que eliminar de raíz el concepto de “merecimiento” de nuestra sociedad conllevaría implicaciones prácticas contraintuitivas. Por ejemplo: ¿no estamos la mayoría de acuerdo en que aquellos que se esfuerzan más merecen mayor recompensa que aquellos que lo hacen menos? Las sociedades occidentales son (al menos parcialmente) meritocráticas, es decir, un componente esencial de las sociedades liberales es que el acceso a los cargos de poder no se base en el nacimiento o la riqueza (pautas de adscripción) sino en los méritos de los individuos (pautas de realización)³⁹⁵. El reconocimiento de los méritos acumulados, toda vez que se parta de una situación inicial de igualdad de oportunidades, es uno de los pilares de nuestra sociedad y es, precisamente, lo que al menos algunos de estos enfoques cuestionan. Muchos compartimos la intuición moral según la cual el mérito, es decir, el esfuerzo individual, es un criterio más justo que otros como la pertenencia a una raza, un género o una clase social para la distribución de las ventajas sociales. En este sentido, el enfoque de Persson y, probablemente, también el de Holtug van directamente en contra de esta intuición moral (al menos en la medida en que defiendan un igualitarismo radical). No tengo tan clara cuál es la postura de Vallentyne y Crisp en lo que a la importancia moral del mérito se refiere. Obviamente, hay mucho que discutir sobre la forma en que debería definirse el concepto de “mérito”, sobre los criterios que deberían emplearse para evaluarlo y sobre cómo debe entenderse el concepto de “igualdad de oportunidades”, pero no parece intuitivamente sensato defender que una sociedad justa debería prescindir completamente de toda consideración meritocrática.

Estas teorías no son nada simples. Las definiciones y argumentos que proponen son en numerosas ocasiones técnicos y difíciles de entender para los que, como es mi caso, no tenemos un bagaje amplio de lecturas de teoría igualitarista. Debido a que estos artículos se centran en estudiar problemas muy particulares dentro de una corriente teórica específica, su contenido es altamente especializado y complejo. Además, debe tenerse en cuenta que estas propuestas acostumbran a dar por supuestas muchas cuestiones que merecen justificación y, en este sentido, quizá sean demasiado simples o al menos deberían enriquecerse con argumentos a favor de aquello que presuponen. Persson, por ejemplo, acepta de antemano que la única base posible para realizar discriminaciones justas son los merecimientos, lo cual requiere justificación. Holtug, por su parte, presenta al comienzo de su artículo diez tesis que asume desde el principio pero puede cuestionarse la validez de todas y cada una de ellas (aunque personalmente comparto muchas de ellas).

Aunque no dicen nada sobre ello, estos planteamientos son compatibles con lo que la etología, las teorías de cognición animal y la biología contemporáneas nos dicen que son los animales. Por ejemplo, todos estos enfoques asumen que muchos animales son capaces de sentir placer y/o dolor. Sin embargo, hay un hecho supuestamente empírico que al menos algunas de estas doctrinas asumen que pienso que merece la pena resaltar. Algunos de estos autores (especialmente Vallentyne) sostienen que la mayoría de animales tienen un nivel potencial de bienestar muy inferior al de la mayoría de humanos. Esta es una afirmación empírica a favor de la que, desafortunadamente, no

³⁹⁵ Las teorías meritocráticas son aquellas que sostienen que una sociedad justa no es una en la que la riqueza se distribuya de forma igualitaria o de acuerdo con las necesidades de cada uno (al menos no solamente), sino que deben tenerse en cuenta y premiarse también el trabajo duro, el esfuerzo y los logros. Obviamente, una de las principales cuestiones a discutir en una meritocracia es la forma en que debe realizarse la atribución de méritos.

ofrecen estudio experimental alguno. Vallentyne, por ejemplo, defiende que las mayores capacidades cognitivas de los humanos amplifican las magnitudes de los placeres y dolores que percibimos, pero no ofrece ningún estudio empírico que pruebe esto o, al menos, sugiera cómo puede calcularse esto aunque sea de forma aproximada. En modo alguno pienso que esto desbarate las propuestas de estos autores por completo, ya que las ideas que presentan en sus artículos siguen siendo interesantes, pero sí considero importante señalar que algunas de las premisas empíricas de las que parten deben todavía ser confirmadas.

Las propuestas de estos autores poseen diferencias importantes en lo que a la imparcialidad se refiere. En la medida en que reivindica que todos los individuos deben poseer los mismos derechos (u oportunidades, o recursos, o nivel de bienestar, etc.) y, por tanto, ser tratados como iguales, el igualitarismo de Persson es extremadamente imparcial. Quizá podría argumentarse que el hecho de que Vallentyne considere que la capacidad para el bienestar de los animales sea inferior a la de los humanos es un indicio de que su teoría acepta cierto tipo de parcialidad a favor de los humanos, pero esto sería incorrecto, especialmente si tenemos en cuenta que lo que esto implica en la propuesta de Vallentyne es que parece que tenemos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal. Su teoría, por tanto, parece también imparcial en principio (aunque su propuesta de que la fortuna debe entenderse como el bienestar relativizado en función de la consideración moral puede adolecer de problemas de parcialidad, al menos si considera que los humanos merecemos mayor consideración moral). El enfoque prioritarista de Holtug ya es más problemático. Holtug defiende el principio prioritarista según el cual los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más bajo tienen un peso o valor moral mayor que los beneficios de aquellos que tienen un nivel de bienestar más alto. En este sentido, no resulta descabellado pensar que su propuesta muestra una parcialidad significativa a favor de los individuos más desfavorecidos (si esta discriminación a favor de los más desfavorecidos es moralmente apropiada o no es otra cuestión diferente). Finalmente, la propuesta de Crisp se funda en defender que una vez que todos los individuos han alcanzado cierto nivel mínimo de bienestar, las consideraciones de prioridad deben desaparecer completamente. En la medida en que Crisp acepta cierto prioritarismo moderado, su propuesta no será completamente imparcial, ya que mostrará cierta parcialidad a favor de los individuos más desfavorecidos. Sin embargo, como Crisp defiende también un punto de vista centrado en la suficiencia, cuando todos los individuos hayan alcanzado cierto nivel mínimo de bienestar su teoría sí se mostrará completamente imparcial. En cualquier caso, si la parcialidad e imparcialidad que todos estos enfoques teóricos implican es moralmente aceptable o no es, una vez más, una cuestión extremadamente controvertida que merece una discusión muchísimo más detallada que la que puedo ofrecer aquí.

¿Qué debemos concluir de estos análisis? Pienso que algunos de estos enfoques son prometedores (especialmente el de Crisp) y merecen atención y desarrollo teórico. No obstante, en su estado de desarrollo actual, estos enfoques no pueden todavía considerarse como fundamentos adecuados para una teoría favorable a la igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y/o los derechos de los animales. Además, debe tenerse en cuenta que muchos de estos enfoques van directamente en contra de una de nuestras intuiciones morales básicas: aquella que dice que los merecimientos son factores moralmente relevantes a la hora de realizar discriminaciones justas. El rechazo de esta intuición moral vuelve extremadamente problemática la aceptación de estas

teorías, aunque no deja de ser cierto que los argumentos que estos autores presentan a favor de las tesis igualitaristas son poderosos y deben estudiarse con detenimiento. En todo caso, concluyo provisionalmente que estas propuestas son muy interesantes pero todavía deben madurar como para que pueda considerárselas candidatas plausibles a la hora de fundar adecuadamente nuestras obligaciones morales hacia los animales.

4. Tercera parte: la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum

La teoría de los derechos de los animales elaborada por Nussbaum adopta como marco teórico el “enfoque de las capacidades”. El objetivo principal de Nussbaum consiste en extender las ideas básicas que ella ha desarrollado como fundamento del enfoque de las capacidades en los campos de la filosofía moral y política al terreno de las éticas aplicadas y, más concretamente, al campo de la ética animal; con el fin de fundar una teoría correcta que conceda derechos a los animales, dado que, desde su punto de vista, la idea de que los animales son seres con derechos es correcta pero carece de una justificación teórica adecuada.

4.1. El enfoque de las capacidades

El enfoque de las capacidades surgió en los años ochenta del siglo pasado como una corriente teórica dentro de la economía del bienestar y el desarrollo gracias a los trabajos del economista indio Amartya Sen. Muchas de las ideas de Sen se han utilizado después con distintos fines teórico-prácticos en disciplinas diferentes. Por ejemplo, sus ideas han sido empleadas por Nussbaum como fundamento de una teoría liberal parcial de la justicia social, pero también por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) con el fin de elaborar un índice alternativo a otros enfoques económicos (como el cálculo del producto interior bruto) a la hora de medir el nivel de desarrollo y bienestar en los Estados³⁹⁶. En esta tesis me centraré en el estudio de las principales ideas del enfoque de las capacidades desde un punto de vista filosófico, estudiando la forma en que Nussbaum ha utilizado las ideas de Sen a la hora de fundar una teoría liberal parcial de la justicia social y los derechos de los animales.

El enfoque de las capacidades es una doctrina política liberal. El enfoque se centra en el diseño de la estructura institucional básica que toda sociedad justa debe tener pero, una vez establecida esa estructura institucional mínima, el enfoque concede total libertad a los individuos para que persigan sus propios fines. De este modo, el enfoque es respetuoso con una amplia pluralidad de concepciones tanto metafísicas como morales.

El enfoque de las capacidades considera a las personas fines en sí mismas. Partiendo de la idea intuitivamente justificada de que todos los humanos poseemos la misma dignidad, Nussbaum (2006, 83) argumenta que las capacidades humanas fundamentales deberían ser atribuidas a todas y cada una de las personas para que, partiendo de esta base, todos fuésemos tratados como fines y no como medios para la satisfacción de los fines de otros. El enfoque toma a cada persona como un fin en sí misma, interrogándose sobre el conjunto de oportunidades disponible para cada individuo, en lugar de preocuparse por la cantidad total o media de bienestar de un conjunto de individuos como hacen los utilitaristas (Nussbaum 2000^a, 115-6; 2011^a, 18). Además, el enfoque se centra en la elección o la libertad, dado que sostiene que el bien social fundamental a perseguir es un conjunto de oportunidades o libertades que las personas deben después decidir si practicar o no (Nussbaum 2011^a, 18).

³⁹⁶ Los informes sobre el desarrollo humano elaborados por Naciones Unidas siguiendo los criterios propuestos por el enfoque de las capacidades pueden encontrarse en el siguiente enlace: <http://hdr.undp.org/es>, visto el 09/01/2015.

El enfoque de las capacidades concede importancia moral a aquello que los individuos son capaces de ser y hacer, según una idea intuitiva de lo que es una vida buena acorde con la dignidad de cada individuo³⁹⁷. El enfoque sostiene dos tesis normativas principales (Robeyns 2011): (1) La libertad de alcanzar el bienestar es de primordial importancia moral; y (2) La libertad de alcanzar el bienestar debe entenderse en términos de las capacidades de los individuos, es decir, deben tenerse en cuenta las oportunidades reales que los individuos tienen para hacer y ser aquello que tienen razones para valorar.

¿Por qué debe una teoría de la justicia social centrarse en las capacidades de los individuos en lugar de, por ejemplo, la satisfacción de sus intereses/preferencias o la distribución de los recursos? Porque estos otros enfoques adolecen de problemas graves. Una teoría de la justicia como el utilitarismo, por ejemplo, cuyo fin último consiste en la satisfacción de los intereses/preferencias de los individuos con capacidad de sentir, vuelve permisible en algunos casos tratar a los individuos como simples medios para la satisfacción de los intereses/preferencias de otros (Nussbaum 2006, 338-40). Además, las teorías utilitaristas deben enfrentarse también al problema de las preferencias adaptativas (Nussbaum 2000^a, 161-227; 2006, 85-6, 339-40; 2011^a, 81-4). Por su parte, las teorías de la justicia cuyo fin último consiste en la distribución de los recursos tienden a reducir el conjunto de los bienes a una única medida de valor (generalmente monetaria), lo cual resulta inadecuado dado que, según Nussbaum, los bienes son plurales e inconmensurables. Estos enfoques presentan también el problema de que no tienen habitualmente en cuenta el hecho de que ciertos individuos necesitan más recursos que otros a la hora de desplegar un mismo funcionamiento, es decir, no tienen en cuenta que la capacidad de convertir los recursos en funcionamientos varía de individuo en individuo (Nussbaum 2000^a, 108-9; 2011^a, 56-8).

Al fundarse en las capacidades, el enfoque se diferencia de otras formas de entender el bienestar que se centran exclusivamente en categorías subjetivas (como el utilitarismo, al centrarse en el placer o la satisfacción de las preferencias) o en los medios materiales que supuestamente proporcionan bienestar (como las teorías basadas en recursos como el salario o la riqueza). Nussbaum adopta una concepción objetiva del bienestar³⁹⁸. El enfoque nos proporciona así una base para realizar comparaciones interpersonales de bienestar centradas en los funcionamientos (formas de ser y hacer) y las capacidades (las oportunidades de alcanzar esas formas de ser y hacer) de los individuos. Desde el punto de vista del enfoque, las comparaciones interpersonales de bienestar deben realizarse teniendo en cuenta las capacidades que los individuos tienen

³⁹⁷ “La intuición básica de la cual parte el enfoque de las capacidades, en la arena política, es que ciertas capacidades humanas contienen una exigencia moral con relación a su desarrollo. Una vez más, esto debe entenderse como ‘una idea moral independiente’, que no se apoya sobre una visión metafísica o teológica particular. No todas las capacidades realmente humanas plantean una exigencia moral, sino sólo aquellas que han sido evaluadas como valiosas desde un punto de vista ético” (Nussbaum 2000^a, 126).

³⁹⁸ Por concepción objetiva del bienestar entiendo aquellas teorías que conciben el bienestar como ligado, al menos parcialmente, a factores independientes de sus estados mentales (deseos/preferencias) y valores. Al contrario, por concepción subjetiva del bienestar entiendo aquellas teorías que conciben el bienestar de los individuos como ligado exclusivamente a sus estados mentales (deseos/preferencias) y valores (véase al respecto: DeGrazia 1996, 213-9). Está claro que el enfoque de las capacidades adopta una visión objetiva sobre el bienestar (o, al menos, una concepción mixta): “Una de las cosas que queremos saber es cómo se sienten los individuos, si están satisfechos o no acerca de su situación. Pero también queremos saber qué es lo que son realmente capaces de ser y de hacer [...] La satisfacción es muy importante; pero sin duda no es lo único que importa” (Nussbaum 2006, 85-6).

para funcionar, es decir, lo que debe evaluarse son las oportunidades o libertades efectivas que los individuos tienen para realizar actividades que tienen razones para valorar positivamente.

Nussbaum establece una relación directa entre las capacidades centrales de los individuos y sus derechos. Son las capacidades básicas las que fundan los derechos fundamentales, derechos que deben conformar la base de las constituciones nacionales y deben, a su vez, modelar las ideas sobre la justicia en el ámbito internacional. Todos los seres con capacidad de sentir tienen derecho a vivir de la forma que complete o realice su naturaleza, la cual vendrá definida por la especie a la que pertenezcan.

El enfoque de las capacidades construye así un marco conceptual mediante el cual realizar principalmente tres ejercicios normativos (Robeyns 2011): (1) Calcular y evaluar el bienestar de los individuos; (2) Evaluar los acuerdos sociales y las estructuras institucionales básicas de una sociedad; y (3) Diseñar políticas sobre los cambios sociales moralmente apropiados para una sociedad.

4.2. El enfoque de las capacidades y la consideración moral de los animales

Aunque podemos encontrar comentarios sobre los animales diseminados en distintos libros y artículos a lo largo de su prolífica carrera académica, Nussbaum solamente ha abordado directamente cuestiones relacionadas con la consideración moral y los derechos de los animales en escritos más o menos recientes (Nussbaum 1996^a; 2001^a; 2004^b; 2006, 325-407; 2011^a, 157-63; 2011^b). En estos seis escritos sus ideas son coherentes y sus creencias y juicios fundamentales permanecen inalterados³⁹⁹.

Nussbaum (2001^a, 1527) propone una teoría de los derechos de los animales que trata de unificar los enfoques basados en los derechos con las teorías neo-aristotélicas fundadas en la ética las virtudes. El principal objetivo de Nussbaum es solucionar los problemas a los que algunas de las propuestas anteriores debían enfrentarse a la hora de abordar la cuestión de la consideración moral de los animales, especialmente la teoría kantiana, el utilitarismo y el contractualismo. La filósofa estadounidense intenta enriquecer los enfoques basados en los derechos complementándolos con ideas de origen aristotélico capaces de ofrecer un fundamento teórico más adecuado a los derechos de los animales.

Nussbaum defiende una especie de realismo moral naturalista de acuerdo con el cual existen propiedades y hechos morales objetivos, donde estas propiedades y hechos morales son propiedades y hechos naturales. Un enfoque de este tipo constituye una de las principales teorías meta-éticas defendidas por las éticas de las virtudes contemporáneas (Lenman 2006).

³⁹⁹ La propia Nussbaum (2011^a, 157-9) señala que su posición sobre las capacidades de quienes deben tenerse en cuenta ha cambiado con los años. Mientras que en sus primeros escritos sobre el enfoque de las capacidades (Nussbaum 2000^a) defendía que el objetivo principal del enfoque eran las capacidades humanas (aunque las capacidades de los animales, debido a las relaciones que mantienen con los humanos, podían verse como partes intrínsecamente valiosas y moralmente considerables de esas relaciones), en sus escritos sobre los derechos de los animales Nussbaum argumenta que todos los seres que se encuentren por encima de un umbral mínimo de capacidad de sentir y agencia merecen consideración moral directa.

Para Aristóteles, los juicios sobre cuáles son los bienes para los humanos se fundan en consideraciones sobre las capacidades, los funcionamientos y las condiciones adecuadas para que puedan darse tanto esas capacidades como los funcionamientos asociados. Según Nussbaum, dada la naturaleza de los humanos, existen ciertos bienes centrales que nos benefician a todos y cada uno de nosotros.

Con el fin de obtener una comprensión mejor del enfoque de las capacidades, puede resultar útil profundizar en sus autoproclamadas bases aristotélicas. Al ahondar en ellas, no solamente seremos capaces de entender el origen y fundamento de nociones básicas de la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum como la forma de entender el movimiento animal (y lo que un animal es), los conceptos de “florecimiento” y “dignidad” o la concepción política de la persona que incluye la animalidad, sino que, al mismo tiempo, seremos capaces de observar cierta unidad temática en el prolífico conjunto de trabajos que Nussbaum ha venido publicando desde comienzos de la década de los setenta del siglo pasado.

En analogía con el enfoque de las capacidades que la autora venía desarrollando a la hora de fundar una concepción de la justicia social basada en las capacidades humanas centrales (Nussbaum 1992; 1993^a; 1993^b; 2000^a; 2000^b; 2006; 2011^a), Nussbaum desarrolla un enfoque en el cual los derechos de los animales encuentran su justificación en las capacidades básicas de los individuos, las cuales vienen definidas por la especie a la que pertenecen. De esta forma, si en el caso humano

La meta del proyecto en su conjunto es brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad humana (Nussbaum 2000^a, 32).

En el caso de los animales

El enfoque de las capacidades proporciona una mejor orientación que otros para la cuestión de los derechos de los animales. Al permitir reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal (y de las correspondientes necesidades para su florecimiento), y al dedicar atención a la diversidad de actividades y de objetivos de criaturas de múltiples clases, el mencionado enfoque es capaz de producir normas de justicia «interespecies» que, aun siendo sutiles, resultan a la vez exigentes e implican derechos fundamentales para criaturas diversas (Nussbaum 2006, 323).

Con el fin de refutar la tesis de Rawls según la cual los animales no merecen deberes de justicia, Nussbaum defiende que las cuestiones relacionadas con el trato que dispensamos a los animales son cuestiones de justicia, no de simple benevolencia. Por tanto, considera imprescindible, en consonancia con los enfoques basados en los derechos, conceder derechos a los animales y construir una base teórica adecuada⁴⁰⁰ que los sustente. Ella considera imprescindible, para llevar a cabo esta tarea con éxito, revisar las ideas contractualistas que establecen que la finalidad última de la cooperación social es el beneficio mutuo y el requisito según el cual la reciprocidad

⁴⁰⁰ Ya en el segundo escrito que dedicó al tema de la consideración moral de los animales Nussbaum plantea que la idea de que los animales son seres portadores de derechos no ha encontrado todavía un fundamento teórico adecuado. Por tanto, la segunda tesis que la filósofa norteamericana defiende es que un enfoque de orientación aristotélica basado en las capacidades centrales resultaría el mejor complemento para una teoría satisfactoria de los derechos de los animales: “*Ultimately I suggest that the best solution would be a capabilities-based approach combined with some elements of the rights tradition*” (Nussbaum 2001^a, 1512). El origen de estas ideas se encuentra probablemente en la lectura que Nussbaum realiza del libro del historiador británico de la filosofía Richard Sorabji (véase: Nussbaum 1996^a, 404).

requiere la racionalidad y el poder aproximadamente igual de todas las partes cooperantes. Esta concepción de la cooperación social y los requisitos de la reciprocidad no son las bases adecuadas sobre las que construir una teoría de la justicia idónea en el caso de los humanos (dados los problemas que implica en relación con nuestros deberes hacia los discapacitados), pero lo son menos todavía en el caso de nuestras obligaciones hacia los animales. Es necesario construir imágenes nuevas de la racionalidad, la reciprocidad y la igualdad para instaurar una concepción diferente de la justicia social⁴⁰¹: “*El enfoque de las capacidades, que parte de una admiración (éticamente adaptada) por toda forma de vida animal, ofrece un modelo que hace justicia a la complejidad de las vidas animales y a sus esfuerzos por florecer*” (Ibíd., 400).

Así pues, Nussbaum defiende, como tesis principal, que ninguna teoría contemporánea ha sido capaz de fundar los deberes de justicia que los humanos tenemos hacia los animales. Como tesis secundaria, plantea que el enfoque de las capacidades es la propuesta más prometedora a la hora de defender que los animales merecen derechos.

Aplicado a los animales, el enfoque de las capacidades pretende responder las mismas dos cuestiones principales que trata de responder en el caso humano: (1) ¿Qué son capaces de ser y hacer los animales?; y (2) ¿Qué oportunidades tienen a su disposición para ser o hacer aquello que tendrían motivos para valorar positivamente? Nussbaum defiende que todo ser con capacidad de sentir merece los derechos fundamentales que le sean precisos para desarrollar las capacidades básicas que le permitan ser y hacer aquello que le corresponde por pertenecer a una especie determinada. Desde el punto de vista de Nussbaum (2001^a, 1541; 2004^b, 309; 2006, 356; 2011^a, 158-9; 2011^b, 240), la capacidad de sentir placer y/o dolor es, en la práctica⁴⁰², una condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral

⁴⁰¹ MacIntyre ha reivindicado esto mismo para la ética en lugar de para las teorías de la justicia: “¿Qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana? [...] Las discapacidades físicas y mental son aflicciones del cuerpo; por lo tanto, los hábitos de pensamiento que expresan una actitud de negación de la discapacidad y la dependencia implican una incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Es posible que dichas actitudes estén arraigadas en la conciencia, y en todo caso son reforzadas por el hecho de que el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de «simple» animalidad” (MacIntyre 1999, 18-9). Teniendo esto en cuenta, no resulta sorprendente que el principal trabajo en el que Nussbaum se ha ocupado de los derechos de los animales sea un libro en el que los capítulos segundo y tercero están dedicados al estudio de los problemas que la teorías de la justicia presentan a la hora de concebir, como ciudadanos de pleno derecho, a las personas con discapacidades físicas y mentales graves. Además, es interesante darse cuenta de que el interés por la vulnerabilidad y, concretamente, el estudio de qué vulnerabilidades son moralmente valiosas y cuáles perniciosas constituye seguramente uno de los pilares que vertebran los distintos trabajos de Nussbaum a lo largo de toda su ya dilatada carrera académica.

⁴⁰² La especificación “en la práctica” es importante, dado que en ocasiones Nussbaum sostiene en teoría un criterio disyuntivo sobre las capacidades a la hora de que un ser merezca consideración moral directa: “Dado que el placer y el dolor no son lo único que tiene valor intrínseco para el enfoque de las capacidades, éste no debería afirmar, en sentido estricto, que la capacidad de sentir placer y dolor sea una condición necesaria del estatus moral. Sí que debería adoptar, sin embargo, un enfoque disyuntivo: si una criatura tiene o bien la capacidad de sentir placer y/o dolor, o bien la capacidad de moverse de un lugar a otro, o bien la capacidad de emoción y afiliación, o bien la capacidad de raciocinio, etc. (podríamos añadir las de jugar, usar herramientas y otras), entonces posee una posición moral” (Nussbaum 2006, 357). A pesar de que defiende en teoría este enfoque disyuntivo, Nussbaum nos recuerda que en el mundo que conocemos todos los seres que tienen alguna de las capacidades moralmente relevantes mencionadas poseen a su vez la capacidad de sentir placer y/o dolor. Apelando a Aristóteles, Nussbaum defiende que esto no es ninguna casualidad, dado que la capacidad de sentir es fundamental para otras capacidades moralmente relevantes como el movimiento, la afiliación, la emoción

directa y derechos⁴⁰³. Sin embargo, a diferencia del utilitarismo, en el enfoque de las capacidades la capacidad de experimentar placer y/o dolor no es la única capacidad moralmente relevante a la hora de decidir quién merece consideración moral directa y quién no (Nussbaum 2004^b, 306; 2006, 357; 2011^a, 160). El enfoque de las capacidades no concibe a los animales como simples receptáculos de placer y/o dolor o como recipientes de preferencias satisfechas/insatisfechas. Nussbaum piensa que esta diferencia fundamental con el utilitarismo implica que el enfoque de las capacidades es una teoría mejor y más respetuosa con las capacidades conativas y de agencia de los animales que las teorías utilitaristas⁴⁰⁴. Al no conceder importancia moral solamente a la capacidad de sentir placer y/o dolor, el enfoque de las capacidades es capaz de conceder importancia a múltiples aspectos complejos de las formas de vida de los animales.

El objetivo de esta cuarta parte de la tesis es doble. Primero, pretendo estudiar la teoría de los derechos de los animales desarrollada por Nussbaum y, segundo, intento evaluar la afirmación de Nussbaum de que el enfoque de las capacidades es capaz de ofrecer un fundamento más adecuado de los derechos de los animales en comparación con las teorías precedentes.

El modo de proceder será el siguiente. Empezaré analizando los argumentos que establecen que las relaciones entre humanos y animales suscitan cuestiones de justicia (y no solamente de benevolencia) (4.3.). Una vez hecho esto, estudiaré los puntos de partida e intuiciones generales del enfoque de las capacidades en relación con la teoría de los derechos de los animales (4.4. y 4.5.). Presentada la extensión del enfoque a los animales, pasaré a examinar las críticas más importantes que Nussbaum ha realizado a dos de las principales teorías normativas que se han ocupado tanto de los problemas generales de la justicia social como del problema de la consideración moral de los animales: el contractualismo (4.6.) y el utilitarismo (4.7.). A continuación, pasaré a describir y constatar algunos de los mayores problemas a los que la metodología de la teoría debe enfrentarse, con el objetivo de evaluar tanto las ventajas como los problemas que dicha metodología presenta en relación con otras propuestas en este campo de las éticas aplicadas (4.8.). Una vez realizado todo esto, repasaré las relaciones entre ecología y derechos de los animales en la obra de la filósofa norteamericana, centrándome en el problema de nuestras obligaciones hacia los animales salvajes, ya que este es un tópico emergente en el campo de la ética animal y la propuesta de Nussbaum es de especial interés en este terreno (4.9.). Después me dedicaré al estudio

y el pensamiento. Sin embargo, el enfoque disyuntivo de Nussbaum, al menos tal y como ella lo expresa en este pasaje, adolece del grave problema de conceder consideración moral directa y derechos a seres que carecen tanto de la capacidad sensitiva mínima (especialmente la capacidad de sentir dolor; véase: Horta 2009^a, 54-5), como de las capacidades mínimas conativas y de agencia. Está claro, por ejemplo, que algunos aspiradores modernos tienen la capacidad de moverse de un lugar a otro, por lo que si adoptásemos el enfoque disyuntivo propuesto por Nussbaum en este pasaje, no estaría del todo claro por qué no merecerían también consideración moral directa.

⁴⁰³ Como defiende que la capacidad de sentir es una condición necesaria para merecer consideración moral directa y derechos, a Nussbaum (2006, 352; 2011^a, 159) le parecen extrañas las sugerencias de que la tierra, los ecosistemas o las plantas puedan sufrir injusticias aunque, por supuesto, piensa que puede haber consideraciones morales no basadas en las demandas de la justicia e, incluso, razones de índole no moral (como las razones estéticas) que vuelvan inaceptables las acciones dañinas hacia la tierra, los ecosistemas o las plantas.

⁴⁰⁴ Por capacidades conativas y de agencia se entienden aquellas capacidades de las vidas mentales de los individuos relacionadas con los esfuerzos, los anhelos, las motivaciones, las tendencias y los deseos, etc. expresadas a través de la conducta. Estas capacidades las forman componentes como los impulsos, los deseos, las voliciones, etc. Para la relación entre capacidades conativas y dignidad véase: Nussbaum 2011^a, 31.

de un problema importante al que deben enfrentarse las teorías favorables a la igual consideración moral entre animales y humanos: el problema de las comparaciones de bienestar entre especies (4.10.). Llegados a este punto, presentaré y evaluaré la lista de diez capacidades animales centrales que Nussbaum ofrece como guía para el establecimiento de los principios ético-políticos fundamentales que toda sociedad justa debería seguir en relación al trato que los animales merecen por parte de los humanos (4.11.). A continuación estudiaré la teoría de las emociones de Nussbaum y sus problemas (4.12.). Antes de terminar, examinaré las ideas que Nussbaum defiende en relación al papel que la educación debe jugar en el camino hacia la justicia global, prestando especial atención al papel que puede jugar en lo que atañe al problema de la consideración moral de los animales (4.13.). Finalmente, me ocuparé del modo en que el arte y, en particular, la literatura, puede complementar una teoría de los derechos de los animales como la elaborada por Nussbaum (4.14.). Confío en que un estudio amplio de este tipo muestre que existe cierta unidad entre los escritos que Nussbaum ha dedicado directamente a la cuestión de la consideración moral de los animales y los textos que ha dedicado a otras cuestiones como el enfoque de las capacidades, la educación, la literatura, la filosofía griega, etc.

4.3. Los deberes hacia los animales como deberes de justicia

Nussbaum (2006, 22) piensa que no resulta especialmente problemático considerar que de las relaciones entre humanos y animales surgen cuestiones morales, debido a que ésta es una afirmación que se comparte a menudo (aunque sea a nivel intuitivo). Sin embargo, resulta mucho más controvertido afirmar que de las relaciones entre humanos y animales surgen cuestiones ligadas con la justicia. El enfoque de las capacidades defiende que las cuestiones relacionadas con el trato que dispensamos a los animales son cuestiones de justicia y no de simple benevolencia (Nussbaum 2004^b, 301-2; 2006, 331-3; 2011^a, 158-9), por lo que resulta imprescindible, en consonancia con los autores de las teorías de los derechos o del valor inherente⁴⁰⁵, considerar a los animales sintientes como seres con derechos y construir una base teórica adecuada que justifique esos derechos. Nuestro deber de no dañar a los animales no debería ser simplemente una obligación moral, debería ser también una obligación legal⁴⁰⁶. Los animales deberían tener derecho a beneficiarse de, y verse protegidos por, las leyes. Esto implica que los daños causados a los animales, sean deliberados o negligentes, deberían perseguirse criminalmente. Adicionalmente, debería insistirse en la escrupulosa aplicación de las leyes de protección animal, dado que frecuentemente el problema no es tanto jurídico como de implementación, especialmente por la ausencia de compromiso de las autoridades ejecutivas a la hora de hacer cumplir las leyes de protección animal.

¿Por qué tenemos deberes de justicia hacia los animales en lugar de, simplemente, el deber de compadecernos de ellos (o cualquier otro deber exclusivamente moral)? Las razones para concluir que tenemos deberes de justicia hacia los animales son similares a las razones para concluir que tenemos deberes de justicia hacia los humanos (Nussbaum 2011^a, 158-9). La idea de la justicia social está ligada necesariamente tanto a una capacidad sensitiva mínima (especialmente la capacidad de sentir dolor), como a capacidades mínimas conativas y de agencia. Por tanto, podemos cometer injusticias hacia los animales porque éstos, al igual que nosotros, pueden

⁴⁰⁵ Regan (1983, 280) sostiene, al igual que Nussbaum, que el trato que merecen los animales suscita cuestiones de justicia y no solamente cuestiones de benevolencia.

⁴⁰⁶ Para la misma idea, véase: Donaldson & Kymlicka 2011, 132.

experimentar dolor y sufrir daños, al tiempo que intentan vivir y actuar, proyectos que pueden verse frustrados. La idea de la justicia está conceptualmente unida a las ideas de daño sufrido y frustración. Como los animales son seres que pueden experimentar dolor y sufrir daños, y como sus vidas, acciones y proyectos pueden verse frustrados, nuestros deberes hacia los animales son deberes de justicia y no simplemente deberes de compasión y humanidad⁴⁰⁷.

¿Qué diferencia hay entre concebir nuestros deberes hacia los animales como deberes de justicia en lugar de como deberes exclusivamente morales? “*La emoción de la compasión supone pensar que otra criatura está sufriendo apreciablemente y que tiene muy poca (o ninguna) culpa de ese sufrimiento. Lo que no implica es creer que alguien es culpable de dicho sufrimiento*” (Nussbaum 2006, 351). El problema de que los deberes hacia los animales se limitaran a deberes de compasión consistiría, entonces, en la omisión de un elemento esencial: la culpabilidad humana. La omisión de este elemento esencial nos privaría de realizar distinciones moralmente importantes

Analizar el mal que infligimos a los animales únicamente en términos de deberes de compasión desdibuja en apariencia la importante distinción que existe entre la compasión que podemos sentir por un animal que muere de una enfermedad que no es culpa de nadie y la respuesta que podemos tener ante los sufrimientos de un animal que está siendo cruelmente tratado por unos seres humanos (Ibid., 332).

Lo que está en juego es si la criatura dañada por los actos injustos de otro ser tiene derecho a no ser tratada así. Al tratar de la justicia hacia los animales entramos, al igual que al tratar de la justicia hacia los humanos, en el terreno de los derechos fundamentales: “*Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir no sólo que está mal «de nuestra parte» que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto «para ellos»*” (Ídem.). La idea subyacente a este tipo de argumentaciones consiste en afirmar que los juicios sobre la consideración moral de los animales no deben evaluarse en función de si dicha consideración es beneficiosa o perjudicial para otros, sino que la argumentación correcta debe referirse siempre a la forma en que las condiciones de vida de los animales afectan a su propio bienestar o calidad de vida, y no al valor o la utilidad que tengan para otros⁴⁰⁸. Los animales merecen derechos y los humanos tenemos deberes de

⁴⁰⁷ Según Nussbaum (2001^b, 345-61), la estructura cognitiva de la compasión se compone de tres juicios principales: (1) El juicio de la magnitud: la creencia de que a alguien le ha ocurrido algo malo y grave; (2) El juicio de la falta de merecimiento: la creencia de que ese individuo no ha provocado su propio sufrimiento; y (3) El juicio *eudaimonista*: la creencia de que ese individuo es un elemento importante en mi esquema de planes y objetivos, al tiempo que un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido. Un juicio importante, aunque no necesario, asociado con el juicio *eudaimonista* es el “juicio de las posibilidades parecidas”. Según este juicio, para que podamos sentir compasión debemos reconocer que nuestras posibilidades y vulnerabilidades son similares a las del individuo que está sufriendo. El juicio de las posibilidades parecidas hace de la compasión una herramienta problemática en lo que atañe al problema de la consideración moral de los animales, dado que la compasión tiene problemas a la hora de cruzar las barreras de especie, dado que las posibilidades de los animales nos resultan opacas. Así y todo, Nussbaum sostiene que el reconocimiento de la similar vulnerabilidad de humanos y animales puede hacernos sentir compasión por los animales: “*Cuando sentimos compasión hacia los animales, de los cuales sabemos que son muy diferentes de nosotros mismos, lo hacemos sobre la base de nuestra vulnerabilidad común al dolor, al hambre y a otros tipos de sufrimiento*” (Ibid., 359).

⁴⁰⁸ El problema radica en que aquí Nussbaum parece estar presuponiendo la conclusión a la que debe llegarse por medio de la argumentación, dado que considerar únicamente las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre los animales parece presuponer ya que merecen consideración moral directa y/o derechos. Hay un cierto sentido en el que toda investigación ética es circular: “*En el campo de la filosofía, generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación*”

justicia hacia ellos por el hecho de que los animales sean el tipo de seres que son: seres capaces de experimentar dolor y cuyas vidas, acciones y proyectos pueden verse frustrados.

La omisión de la culpabilidad y de los derechos fundamentales no son los únicos problemas que plantea la reducción de nuestros deberes hacia los animales a deberes relacionados exclusivamente con la compasión. Hay una tercera omisión que, aunque Nussbaum no la señala explícitamente, se derivaría directamente de la omisión de los derechos fundamentales y también debería tenerse en cuenta a la hora de mostrar la insuficiencia de los planteamientos basados exclusivamente en la compasión y/o la benevolencia: la inconsistencia de estos planteamientos a la hora de abordar el problema del sufrimiento en la naturaleza.

Los deberes de compasión hacia los animales parecen centrarse exclusivamente en el daño que los humanos les causamos, ya que omiten la cuestión de los derechos fundamentales; es decir, las posturas favorables a limitar nuestros deberes a deberes de compasión solamente tienen en cuenta habitualmente el daño que sufren los animales cuando este daño tiene relación directa con las actividades de los agentes morales. Además, debido a que omiten el elemento fundamental de la culpabilidad, ni siquiera dan cuenta adecuadamente de los problemas morales relacionados con estas actividades. Lo que aquí está en juego es la cuestión de cómo debemos entender el daño y qué tipo de implicaciones prácticas acarrea cada concepción del mismo.

Arteta se ha ocupado, en un libro fascinante, de las cuestiones ético-políticas relacionadas con nuestro carácter de espectadores frente a los males o sufrimientos ajenos. Arteta probablemente se mostraría reacio a considerar el sufrimiento de los animales en la naturaleza como la clase de problema ético-político del que una teoría de la justicia debería ocuparse

Los males propiamente tales son los innecesarios o sociales y evitables, los nacidos del ejercicio de la libertad en nuestras múltiples relaciones. Son males que nos hacemos entre nosotros, unos a otros [...] Sólo de este mal tiene sentido decir que no debe ocurrir, porque de los otros la misma expresión carece de sentido al menos moral [...] A menudo se exclama con un afán meramente metafórico que esa dolencia incurable o ese terremoto son «injustos», como si fueran producto de la intención humana [...] Sea como fuere, los rasgos del desastre natural en modo alguno coinciden con los del mal o daño social. Ni, por tanto, puede ser la misma la actitud psicológica

(MacIntyre 1999, 18), de ahí la importancia de explicitar las intuiciones y conceptos básicos de los que parte toda teoría e investigación filosófica a la hora de juzgar tanto sus méritos como sus problemas. Esto es cierto también para el resto de disciplinas científicas: “*La matemática y la física, así como la ética, la historia y la política, muestran nuestras elecciones conceptuales; el mundo no nos va a imponer un solo lenguaje, no importa de qué tema deseemos hablar*” (Putnam 1993, 202) (para una crítica breve pero certera del realismo interno y la supuesta unicidad entre ciencia y ética defendida por Putnam véase: Krüger 1993). Así pues, lo que necesitaríamos a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales sería un punto de partida (una elección conceptual) que estableciera “[...] *que las virtudes que el ser humano necesita para desarrollarse a partir de su condición animal inicial y llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto las de uno mismo como las de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas*” (MacIntyre 1999, 19), en el que el ámbito de los demás no está indebidamente restringido exclusivamente al resto de los humanos. La misma idea es defendida también por Riechmann (2003, 25): “*«Necesitamos un punto de partida más realista en filosofía». Partir no sólo de la racionalidad y el lenguaje, sino también, y de manera destacada (para corregir los sesgos anteriores), de «la corporalidad, la vulnerabilidad, la sociabilidad y la dependencia humana»*”. La teoría de los derechos de los animales de Nussbaum no constituye sino un intento más en esta dirección.

con que cada uno de ellos se encara ni tampoco la responsabilidad con que nos apremia (Arteta 2010, 23-4).

Hay mucho que comentar sobre estas líneas. ¿Realmente es tan clara como Arteta presupone la división entre desastres naturales/daños sociales? ¿Juega (o debería jugar) la intención humana un papel tan determinante como el que el filósofo navarro afirma a la hora de juzgar las acciones o los sucesos? ¿Un daño intencionado es moralmente peor que uno no-intencionado? Por ejemplo, si la experiencia fenomenológica subjetiva fuera idéntica, ¿realmente podríamos justificar que es moralmente peor la muerte en los mataderos que en la naturaleza? Dados los avances tecnológicos de nuestras sociedades y en previsión de mayores avances en un futuro próximo, ¿no podemos considerar el sufrimiento en la naturaleza como un mal innecesario, social y evitable? Si rechazamos la estrecha visión del mal o el daño moral que Arteta defiende (como hace Nussbaum⁴⁰⁹), podemos cuestionar que los daños moralmente relevantes solamente acontezcan cuando hay implicados agentes morales.

Para que suceda una injusticia no es necesario que haya agentes morales que se comporten de forma injusta. Gheaus (2013, 448, 456-60), por ejemplo, ha defendido que existen injusticias también en casos en los que, como sucede en los desastres naturales, no puede reprocharse a ningún agente moral la realización de acciones moralmente incorrectas. Así pues, debemos aceptar que una sociedad puede ser injusta incluso cuando no puede reprochársele a nadie un trato injusto hacia otros seres merecedores de igual (o, al menos, similar) consideración moral directa. Si esto es correcto, entonces, tenemos buenas razones para considerar que en la naturaleza suceden injusticias aun cuando no hay agentes morales implicados y que probablemente tengamos el deber de intervenir en la naturaleza con el fin de evitar los daños que los animales padecen en ella⁴¹⁰.

En resumen, debido a que parece obviar tres asuntos moralmente importantes como la culpabilidad, los derechos fundamentales y el sufrimiento en la naturaleza, debemos concluir, junto con Nussbaum, que limitar los deberes hacia los animales exclusivamente a deberes de compasión no constituiría un instrumento teórico adecuado a la hora de reflexionar correctamente sobre nuestras obligaciones hacia los animales⁴¹¹.

⁴⁰⁹ “Para el enfoque de las capacidades —como para el utilitarismo— lo que importa de verdad es lo que le sucede a la víctima y no tanto quién comete el acto indebido. La muerte de una gacela tras una dolorosa tortura es tan mala para ella si la tortura se la inflige un tigre como si se la practica un ser humano” (Nussbaum 2006, 373). Por supuesto, de este hecho no se deriva que la responsabilidad y la culpa sean iguales en ambos casos, debido a que los humanos, a diferencia de los animales, somos agentes morales y, por tanto, podemos ser alabados o reprendidos por nuestro comportamiento. Lo que la noción del daño de Nussbaum señala es que, a pesar de que en lo tocante a la culpabilidad las cosas sean diferentes, ello no implica que no tengamos motivos similares para evitar el daño en ambos casos, independientemente de si el causante del daño es un ser humano, un animal o un desastre natural.

⁴¹⁰ Para un análisis más profundo de esta cuestión véase la sección 4.9. de esta tesis.

⁴¹¹ Antxustegi constituye un ejemplo claro del punto de vista opuesto: “Entonces, si la clave está en nuestra relación con los animales, y la posibilidad de causarles sufrimiento, la perspectiva de los hipotéticos derechos de los animales habrá que plantearla desde otro ángulo: no como derechos propios de los seres humanos, como sujetos políticos y jurídicos— sino desde la manera (eminentemente ética) desde la que nos relacionamos con los animales y los derechos que les otorgamos a partir de esta relación. Y esta ética relacional debe tener su raíz en la compasión” (Antxustegi 2002, 51). Nussbaum reconoce también que la compasión debe jugar un papel fundamental en las reflexiones sobre la consideración moral de los animales: “[...] no deberíamos negar bajo ningún concepto la enorme importancia de la compasión a la hora de reflexionar correctamente sobre nuestros deberes hacia los animales. La compasión se solapa con el sentido de la justicia de tal modo que la lealtad plena a la justicia exige la compasión por aquellos seres que sufren de forma indebida tanto como la indignación

La compasión, tomada aisladamente, vendría a ser un concepto demasiado indeterminado que omitiría cuestiones de suma importancia moral. De esta forma, lo que necesitamos es una teoría de la justicia política que funde adecuadamente los derechos de los animales⁴¹².

Finalmente, una razón importante que Nussbaum omite en su análisis de la insuficiencia de los deberes de compasión en relación con los deberes de justicia tiene que ver con la ejecución de los deberes. Desde el punto de vista liberal, suele asumirse que solamente es legítimo vulnerar la autonomía de los individuos por medio de la coerción estatal con el fin de establecer la justicia, y no con el objetivo de establecer cualesquiera otro tipo de valores (como, por ejemplo, la compasión y/o la benevolencia). En este sentido, coaccionar a los ciudadanos de una sociedad liberal para que respetaran a los animales solamente resultaría legítimo si estos poseyeran derechos fundamentales y, por tanto, si nuestros deberes hacia ellos fueran deberes de justicia en lugar de deberes de compasión. La compasión hacia los animales no puede ni exigirse ni implementarse por la fuerza dentro de un sistema político liberal; la justicia hacia ellos sí.

con quienes infligen sufrimientos indebidos” (Nussbaum 2006, 333). No obstante, por los argumentos presentados, no parece adecuado restringir los deberes hacia los animales a deberes de compasión tal y como Antxustegi o Rawls sugieren.

⁴¹² Salt pensaba que, aunque el proceso pueda ser largo, de los sentimientos de simpatía hacia los animales a la concesión de derechos a los mismos solamente hay un pequeño paso que se terminará dando de forma prácticamente inevitable: “[H]ay que hacer constar que una cosa es un vago sentimiento de simpatía hacia los animales inferiores y otra cosa es el definitivo reconocimiento de sus ‘derechos’. ¿Qué razón hay para suponer que avanzaremos desde la fase anterior a la posterior? Únicamente ésta: que todo gran movimiento de liberación se ha desarrollado exactamente en estas líneas. La opresión y la crueldad se hallan invariablemente en una falta de simpatía imaginativa: el tirano o el torturador son incapaces de sentir afinidad con la víctima de su injusticia. Una vez que este sentimiento de afinidad se ha despertado, se anuncia el fin de la tiranía, y la final concesión de ‘derechos’ no es sino cuestión de tiempo” (Salt 1892, 41-2). En cualquier caso, debe añadirse otro argumento de peso a favor de que nuestros deberes hacia los animales deban ser considerados deberes de justicia en lugar de deberes exclusivamente morales. La solución al problema de evitar el sufrimiento y la crueldad hacia los animales que proponen las teorías centradas exclusivamente en la compasión parece limitarse a presuponer una especie de bondad generosa y espontánea en los agentes morales. Sin embargo, una solución alternativa que trate de resolver el problema mediante el diseño de principios constitucionales justos es una solución mejor para eliminar la intrínsecamente desfavorable posición estructural de los animales en el derecho y las estructuras institucionales fundamentales de las sociedades contemporáneas. Una vez más, el compromiso con la compasión y el diseño estructural de principios constitucionales justos no tienen por qué ser mutuamente excluyentes. De hecho, tenemos la obligación de comprometernos con ambas soluciones. Sin embargo, en caso de tener que optar por una de las dos vías, me decanto por la vía constitucional por las siguientes razones: (1) Reducir nuestros deberes hacia los animales a deberes de compasión hace depender estos deberes de una buena voluntad vacilante; (2) Al establecer que nuestros deberes hacia los animales son deberes de justicia y que los animales son seres con derechos, hacemos que el cumplimiento de esos deberes no dependa de la voluntad individual, ya que establecemos una autoridad independiente capaz, al menos en teoría, de sustentar esos derechos; (3) Es posible que la imaginación compasiva no tenga una capacidad tan grande como la que habitualmente tendemos a pensar. Estas ideas las he tomado de un excelente artículo de Elaine Scarry (véase: Scarry 1996, 121-134), aunque ella las aplica al problema de la consideración moral de los extranjeros, en lugar de a la consideración moral de los animales. Nussbaum acepta la crítica de Scarry y concluye que “[...] la imaginación precisa leyes —fundamentalmente, disposiciones constitucionales— que en la medida de lo posible institucionalicen el igual valor de las personas [...] Por tanto, debemos cultivar la ciudadanía mundial en nuestros corazones y en nuestras mentes tanto como en nuestros códigos legales” (Nussbaum 1996^e, 167). Es de suponer que, dado el interés de Nussbaum en la defensa de los derechos de los animales, se mostraría de acuerdo en que estas ideas son también aplicables en el caso de los animales.

4.4. Algunas influencias aristotélicas en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum

El objetivo principal del enfoque de las capacidades consiste en extender la justicia a todos aquellos seres que lo merecen (Nussbaum 2006, 102). Mientras que para solucionar los problemas relacionados con la discapacidad y la justicia internacional parece suficiente con aplicar el enfoque de las capacidades tal y como Nussbaum (1992; 1993^a; 1993^b; 2000^a) lo venía desarrollando, sin introducir grandes modificaciones en su estructura teórica, la extensión del enfoque de las capacidades a los animales requiere un mayor desarrollo y modificación del mismo (Nussbaum 2006, 104; 2011^a, 161-2). De esta manera, con el objetivo de dar respuesta a los merecimientos de justicia de los animales, Nussbaum (2001^a, 1527; 2004^b, 305-6; 2006, 104, 342-4) propone profundizar en el trasfondo aristotélico del enfoque, para que éste sirva de guía en el campo de la ética animal

[D]efenderé que un enfoque de espíritu básicamente aristotélico puede ser una buena guía en este terreno, mejor en todo caso que la aportada por los enfoques kantianos o utilitaristas. El enfoque está animado por la idea aristotélica de que hay algo maravilloso y digno de respeto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales (Nussbaum 2006, 104)⁴¹³.

Nussbaum basa su propuesta en un “esencialismo aristotélico no metafísico”, que identifica un conjunto universal y transcultural de capacidades humanas centrales que sería deseable proteger mediante derechos para, a continuación, aplicar el mismo enfoque en el caso de los animales. Con la expresión “esencialismo aristotélico no metafísico” ella pretende alejar su postura de la concepción de la naturaleza defendida por Aristóteles. Habitualmente se interpreta que Aristóteles defendió la existencia de un orden jerárquico natural entre las distintas formas de vida, en la que el alma racional incluye la vegetativa y la sensitiva, al tiempo que la sensitiva incluye la vegetativa (Cortina 2009, 153). Las plantas, los animales y los humanos somos seres con alma. Aristóteles distinguió tres tipos de almas: (1) La vegetativa; (2) La sensitiva; y (3) La intelectual o racional⁴¹⁴. El alma vegetativa es la propia de las plantas, la cual se compone de funciones como la nutrición, el crecimiento y la reproducción. El alma sensitiva es la propia de los animales, la cual tiene las funciones del apetito, la sensación, la imaginación, la memoria o el movimiento a través del espacio. Finalmente, el alma intelectual es la propia de los humanos, cuyos componentes principales son el lenguaje, el pensamiento y el razonamiento. Los animales, además de sus propias funciones características, tienen las funciones de las plantas; los humanos, además de nuestras funciones características, tenemos las funciones de las plantas y de los animales. Esta ordenación jerárquica del lugar de los seres en la naturaleza tiene sentido dentro de la concepción teleológica⁴¹⁵ de la naturaleza defendida por el Estagirita, donde los seres supuestamente inferiores existen para los superiores. Nussbaum, sin embargo, rechaza la existencia de una jerarquía natural entre las distintas formas de vida, negando con ello que ciertas formas de vida merezcan mayor admiración y consideración moral (al menos en principio). De acuerdo con Nussbaum,

⁴¹³ La misma idea en: Nussbaum 2004^b, 306.

⁴¹⁴ *Acercas del alma* II, capítulos 2 y 3.

⁴¹⁵ La teleología designa la parte de la filosofía natural que explica los fines de las cosas, a diferencia de otras partes de la filosofía natural cuyo objetivo consiste en describir las causas de las cosas. Aristóteles asumió con frecuencia como modelo explicativo el comportamiento de los animales, por lo que no debe extrañarnos que muchas de sus consideraciones posean un marcado carácter teleológico. El fin es la causa final o aquello en virtud de lo cual se realizan las acciones (el motivo).

existe algo maravilloso y admirable en todas las formas de vida complejas que se dan en la naturaleza, por lo que el enfoque de las capacidades debería reconocer el respeto que todo ser vivo complejo merece. El rechazo de la metafísica jerárquica aristotélica es importante en el enfoque de las capacidades porque, desde el punto de vista de la biología contemporánea, es difícil justificar la existencia de un orden jerárquico-teleológico natural.

Las teorías de la justicia han concedido habitualmente una importancia decisiva a la racionalidad, definiendo la reciprocidad y la dignidad en base a la misma. Esto implica negar que tengamos deberes de justicia hacia aquellos seres que no sean racionales y/o capaces de reconocer recíprocamente nuestro valor y las obligaciones morales correspondientes: *“Es preciso corregir esta posición en dos sentidos: debemos reconocer la inteligencia que poseen los animales no humanos, y debemos rechazar la idea de que sólo aquellos que pueden participar en la formación del contrato social pueden ser sujetos plenos de una teoría de la justicia”* (Nussbaum 2006, 104). El primero es uno de los objetivos generales de muchas teorías favorables a la igual consideración moral directa de los animales. El segundo, sin embargo, atañe solamente a las teorías del contrato social. De esta forma, enfatizando la continuidad en las capacidades y funcionamientos entre las distintas especies animales, incluida la especie humana, la tesis de partida de Nussbaum es que las capacidades centrales para el desarrollo y florecimiento característicos de cada criatura deben ser la base de la que partan las discusiones en ética animal. Un enfoque de este tipo ofrecería una orientación más adecuada a la hora de abordar los problemas más relevantes de la disciplina.

Teniendo esto en cuenta, comenzaré estudiando las relaciones entre la propuesta de Nussbaum y algunas ideas aristotélicas. Primero, me centraré en las ideas que Nussbaum haya podido extraer de sus trabajos previos dedicados al estudio de la teoría de la acción aristotélica y las conexiones que pueden establecerse entre estas ideas y su teoría de los derechos de los animales. A continuación, estudiaré el papel que Nussbaum adjudica a la idea de que exista algo maravilloso en cualquier organismo natural complejo, analizando a su vez algunos conceptos básicos de su teoría de los derechos de los animales, en especial los conceptos de “capacidad”, “florecimiento” y “funcionamiento”. En tercer lugar, me ocuparé del concepto de “dignidad animal”. Después, en cuarto lugar, estudiaré la concepción de la persona política que Nussbaum adopta, así como sus implicaciones para su teoría de los derechos de los animales. Para finalizar esta sección, trataré de presentar algunos de los principales problemas que la herencia aristotélica presenta en el marco general de la extensión del enfoque de las capacidades como fundamento de una teoría adecuada de los derechos de los animales.

4.4.1. Animales racionales y explicación de la acción

Al estudiar, en *La fragilidad del bien* (1986), las relaciones entre ética y fortuna en la tragedia y la filosofía griega, Nussbaum intenta ofrecer una explicación de “[...] qué significa ser un animal humano, un ente que intenta dominar la naturaleza pero que es también influido y afectado por ella” (Ibid., 312). Una de las cuestiones fundamentales desde el comienzo del libro consiste en preguntar en qué se asemejan y diferencian los humanos de las plantas, los animales y/o los dioses⁴¹⁶

⁴¹⁶ La principal diferencia que establece Aristóteles entre humanos y animales consiste en que los humanos somos los únicos seres vivientes que poseemos la experiencia del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, y otros conceptos éticos afines susceptibles de ser expresados mediante el lenguaje: *“La razón*

¿Hasta qué punto somos pasivos frente al mundo y qué relación existe entre la pasividad o receptividad y la actividad en la vida humana? ¿En qué grado es compatible la vulnerabilidad y la pasividad con el valor y el bien? Aristóteles piensa que la tradición filosófica a que pertenece no ha enfocado correctamente estas cuestiones por carecer de una explicación adecuada de lo que es un animal que se mueve a sí mismo (Ídem.)⁴¹⁷.

Por tanto, hay una conexión directa en Aristóteles entre el interés de establecer las similitudes/diferencias entre los humanos y el resto de los seres (incluidas el resto de especies animales) y la teoría de la acción humana y animal, interés que Nussbaum comparte

Como resultado del influjo de teorías filosóficas erróneas sobre la acción, se ha perdido de vista la riqueza de las opiniones ordinarias; en consecuencia, será necesaria una corrección filosófica

por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (Política I, 1253a, 10-13; véase nota 327). La agencia moral manifestada en el lenguaje es lo característico del ser humano según Aristóteles. Otra diferencia fundamental entre humanos y animales radicaría, según el Estagirita, en el carácter genuinamente político de los humanos: “Entre marido y mujer parece que haya amistad por naturaleza, pues el hombre es por naturaleza más inclinado a emparejarse que político, por cuanto la casa es anterior y más necesaria que la ciudad; y la procreación es una tendencia más común entre los animales. Ahora bien, para los demás animales la asociación sólo alcanza a esto, mientras que los hombres no sólo conviven con vistas a la procreación, sino para las demás circunstancias de la vida” (Ética a Nicómaco VIII, 1162a). Así pues, según el Estagirita, los humanos seríamos los únicos animales que conoceríamos las distinciones éticas y poseeríamos un lenguaje; también seríamos los únicos seres genuinamente políticos, ya que somos los únicos capaces de participar como gobernantes o gobernados dentro de un sistema social. Todos estos aspectos están interrelacionados según Aristóteles: “La diferencia humana en el carácter cívico se debe fundamentalmente a que el ser humano es el único animal que puede intensificar el civismo gracias a que puede hablar y comunicarse así con sus congéneres” (González Escudero 2007, 47). Sin embargo, los animales poseen también diferencias moralmente relevantes en relación con las plantas: “Las plantas –los otros miembros no autosuficientes del universo de Aristóteles– no son calificadas de órexis. Pero cabe suponer que ello se debe a que la noción aristotélica de «órexis» se vincula conceptualmente, no sólo con la necesidad o la carencia, sino también con la conciencia de éstas. La conciencia del placer y el dolor es condición suficiente para la adscripción de «órexis» en DA, III.11, 434a2-3; sospechamos que también es necesaria” (Nussbaum 1986, 357). Creo que puede encontrarse aquí tanto el origen como la querencia que Nussbaum, al desarrollar su teoría de los derechos de los animales, muestra hacia la adopción del criterio utilitarista basado en la sensibilidad como demarcador de los seres que merecen consideración moral directa y los que no. Como veremos más adelante, la adopción de este criterio es uno de los puntos más polémicos del enfoque de las capacidades aplicado al problema de la consideración moral de los animales, ya que contraviene el objetivo declarado por Nussbaum de crear una teoría multifacética y flexible que no descansa sobre un único criterio a la hora de establecer la consideración moral. Con respecto al concepto de órexis, “Aristóteles seleccionó (o, probablemente, inventó) un término que indicaba la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto: «órexis»” (Ibíd., 354). Así pues, a falta de un concepto que unificara el lenguaje especulativo de la teoría de la acción, el Estagirita acuñó un término especializado que le permitiera avanzar en sus investigaciones y le guiara hacia las conclusiones que pretendía obtener. Para el análisis detallado que realiza Nussbaum del término, véase: Ibíd., 354-7.

⁴¹⁷ MacIntyre (1999) ha criticado la tradición filosófica occidental por asumir acríticamente un injustificado abismo entre la racionalidad humana y la animalidad. No puede separarse la racionalidad de la animalidad. MacIntyre defiende que las virtudes de los humanos son las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, por lo que la racionalidad y la animalidad deben entenderse en sus relaciones recíprocas. En cualquier caso, MacIntyre no argumenta en defensa de la consideración moral directa de los animales, sino que busca resaltar la animalidad humana con el fin de que no olvidemos nuestro carácter vulnerable y dependiente (y las virtudes que estas características requieren).

explícita que devuelva esa complejidad y diga por qué nuestra pasividad no nos hace indignos, por qué nuestra animalidad no es incompatible con la aspiración al bien. Así pues, en *De anima* y *De motu animalium*, Aristóteles ofrece una concepción de la acción y de la relación causal del animal que se mueve a sí mismo con el mundo que proporciona un mejor fundamento para la ética (Ídem.).

El primer trabajo académico importante de Nussbaum se remonta al año 1978, bajo el título *Aristotle's «De Motu Animalium»*. El libro es una traducción comentada, junto con cinco ensayos interpretativos, del texto de Aristóteles *Movimiento de los Animales*. El objetivo del Estagirita en ese breve manuscrito era analizar los principios del movimiento en general, entendiendo como tal tanto el caso concreto de la locomoción de los animales, como fenómenos del tipo de la alteración y el crecimiento, es decir, los cambios que se producen en los cuerpos⁴¹⁸. En dicho texto, Aristóteles establece que los animales pueden actuar voluntariamente y que lo que hace que el animal se mueva son la mente y el deseo. El deseo y la imaginación, por tanto, son fundamentales en la explicación aristotélica del movimiento animal⁴¹⁹: “*Estamos hablando de un movimiento por un fin, esto es, «en virtud de algo», acompañado de imaginación y apetito: en efecto si no se desea o se rehúye algo, no hay movimiento y, en consecuencia no estamos ante un animal sino ante una planta*” (González Escudero 2007, 64). Por otra parte, en *Movimiento de los animales*, Aristóteles establece una clara continuidad entre las capacidades humanas y las animales. En la base de este análisis se encuentra una explicación del movimiento voluntario que adopta un marco teórico común, aplicable a todos los animales, sean humanos o no

Throughout his work, Aristotle insists on the continuum of abilities that links plants with animals and animals with humans. He credits all animals with perceptual capacities that involve at least some interpretation of an object. Most animals, in addition, have desire, which involves the capacity to see an object as an “apparent good”, and imagination, or *phantasia*, which can represent a present or absent object to an animal as an object of desire. In addition, most animals have at least some emotions —fear being the most common— and some animals even have complex emotions, such as anger and compassion. Some animals have memory or even a rudimentary type of judgment. Moreover, Aristotle imputes voluntary action to both children and animals, holding that they can justifiably be praised or blamed for their conduct. On the basis of all this analysis he advances a common framework of explanation for the voluntary movements of all animals, human and nonhuman alike (Nussbaum 2001^a, 1518).

La teoría/explicación de la acción tiene así implicaciones importantes para la teoría ética, especialmente para las cuestiones relativas tanto a la vulnerabilidad y la pasividad (la influencia de la fortuna en la vida buena) como a la consideración moral que merecen nuestra animalidad y el resto de los vivientes.

⁴¹⁸ Véase la introducción de Elvira Jiménez y Almudena Alonso a su traducción de *Movimiento de los animales*, Madrid: Gredos, 2000.

⁴¹⁹ “*Todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que eso para lo que se mueven es para ellos el término de todo movimiento. Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad, el apetito. Todas estas cosas se refieren a la mente y el deseo [...] en consecuencia, el primer motor es lo deseado y lo pensado*” (*Movimiento de los animales*, 700b, 15-25). Hay que tener en cuenta que, para Aristóteles, el principio general del movimiento se encuentra en el primer motor, el cual necesariamente es inmóvil y es el origen de los demás movimientos (Ibíd., 698a-699a), y de ello deriva que el alma mueve al cuerpo y que es ahí donde se encuentra el principio del movimiento (véase, nuevamente, la introducción de Elvira Jiménez y Almudena Alonso a su traducción de *Movimiento de los animales*, Madrid: Gredos, 2000). Para un análisis más detallado del estudio aristotélico sobre el movimiento de los seres, consúltese: González Escudero 2007, 63-6.

El texto de Aristóteles comienza indicando que es necesario investigar la posibilidad de una explicación común general de todo movimiento animal⁴²⁰. La explicación común general del movimiento presentada por Aristóteles se caracteriza por cuatro aspectos (Nussbaum 1986, 347-8): (1) El movimiento del animal se explica atribuyendo a éste un conjunto de deseos y creencias o percepciones; (2) La explicación se basa en componentes intencionales: los deseos y las creencias se orientan hacia un fin y la explicación caracteriza dicho fin tal y como es contemplado desde el punto de vista del animal; (3) Los deseos y las percepciones tienen una conexión a la vez lógica y causal con el fin; (4) La estructura fisiológica del animal se menciona solamente para responder a cómo se movió, en ningún caso a por qué se movió. Lo que resulta importante de este tipo de explicación aristotélica de la acción animal es que Nussbaum, en buena medida, la hereda a la hora de construir su teoría de los derechos de los animales, ya que en su propuesta teórica la explicación psicológica de la acción animal y el carácter emocional de los animales juegan un papel destacado⁴²¹.

Aristóteles sostiene que el deseo es la causa de toda acción animal (Ibíd., 354). La idea subyacente a la importancia concedida al estudio del movimiento es que la explicación de la acción tiene implicaciones importantes para la ética y la política, especialmente en lo que toca a cuestiones como la vulnerabilidad y la pasividad de animales y humanos, así como en los problemas relacionados con la atribución de responsabilidad. Efectivamente, si eliminamos la intencionalidad de la explicación de la acción animal, nuestra forma de entender a los mismos se verá afectada de forma importante. Aun en el caso de que reconozcamos en los animales la existencia de ciertos procesos cognitivos (percepción, imaginación, etc.), éstos serían reducidos a simples procesos fisiológicos mecánicos o respuestas reflejas que se originarían siempre que se dieran las condiciones contextuales apropiadas. Además, y más importante, aspectos como el deseo o la percepción recibirían la consideración de fenómenos no intencionales, equiparándose a otros fenómenos necesarios para el movimiento como la articulación de los tendones o la circulación de la sangre, con las consiguientes implicaciones morales que ello conllevaría

[...] la explicación no intencional del movimiento, al borrar las distinciones internas que hemos aludido, elimina también otras diferencias entre tipos de movimiento que tienen gran importancia en el ámbito de nuestra práctica. Puesto que el objeto externo es sólo causa de determinados cambios, y no objeto de estados y actividades intencionales, no hay forma de distinguir la respuesta fisiológica mecánica de un organismo a un estímulo material (por ejemplo, los

⁴²⁰ Huelga decir que, en este trabajo, no estoy en condiciones de realizar un estudio pormenorizado de la teoría de la acción aristotélica, lo cual requeriría una tesis completa por sí misma. Solamente me interesa señalar algunos aspectos de la lectura que Nussbaum hace de esta doctrina, concretamente aquellos que considero que están más estrechamente relacionados con su teoría de los derechos de los animales. Para el análisis detallado de la interpretación de Nussbaum sobre la teoría de la acción aristotélica, consúltense: Nussbaum 1978; 1986, 343-72.

⁴²¹ Aristóteles era consciente de que existía una compleja tradición filosófica previa sobre la cuestión del movimiento animal y su explicación. En este sentido, la tradición previa al Estagirita se caracterizaba por dos modelos explicativos predominantes. El primero, elaborado por la ciencia natural materialista de la época, rechazaba la explicación psicológica y proponía una exclusivamente fisiológica, caracterizando el movimiento animal como un simple fenómeno mecánico-causal. El segundo, el modelo platónico crítico con el reduccionismo científico materialista, utilizaba categorías psicológicas ordinarias junto con la idea de que los humanos actúan por razones, pero a costa de intelectualizar excesivamente el comportamiento humano y desligarlo completamente del comportamiento del resto de animales. Situada en este contexto, la teoría aristotélica trataría de huir de los excesos de ambas posturas que, paradójicamente, tendrían la misma conclusión: la consideración de los animales como objetos inertes y su desconsideración moral. Para el análisis detallado de estas ideas sobre la acción animal y las implicaciones ético-políticas de cada modelo explicativo, véase: Nussbaum 1986, 348-54.

movimientos reflejos o el proceso de la digestión) de las actividades que normalmente consideramos intencionales y valoramos en consonancia [...] Esto es rechazar de plano la idea de la acción elegida tal como se entiende de ordinario y, juntamente con ella, la de la acción intencional no elegida [...] Su proyecto supondría el fin de la distinción ordinaria entre explicar por causas y dar razones, y el fin de las instituciones y prácticas legales y morales basadas en ella (Ibíd., 351-2).

En resumen, considerar a los animales como seres no intencionales, equiparar a los animales con las plantas o las rocas, convierte a éstos en seres pasivos e inertes a merced de las fuerzas causales del mundo. Por tanto, no es de extrañar que de la concepción de los animales como seres inertes a la desconsideración moral de los mismos exista solamente un pequeño peldaño⁴²².

⁴²² Como ejemplo típico suele citarse la conocida tesis de los animales-máquina formulada por Descartes: “[...] si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejase a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás [...] y es el segundo que, aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, éstos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros [...] por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto [...] Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues ya se ve que basta muy poca para saber hablar [...] su alma es de naturaleza totalmente diferente de la nuestra (Descartes 1637, 88-9). Al adoptar una concepción de la naturaleza reduccionista-mecanicista, Descartes describe los cuerpos como máquinas formadas por series de piezas que explican cualquier acto y movimiento (De Lorenzo 1985, 67). La metáfora de los animales-máquina combina dos tesis diferentes: (1) El origen del movimiento y el funcionamiento de los animales son explicables mediante las leyes de la mecánica; y (2) Las máquinas constituyen modelos útiles y necesarios a la hora de pensar fenómenos biológicos organizados. Obviamente, la metáfora debe afrontar el problema de las relaciones entre materia y mente, así como el problema de la naturaleza humana, ya que, indudablemente, el cuerpo humano se compone de materia y forma parte del universo físico. Así pues, parecería que los humanos tenemos también que ser, inevitablemente, máquinas cuyo comportamiento fuera susceptible de ser explicado mecanicistamente. La solución de Descartes (Ibíd., 120-33), como se sabe, consistió en la afirmación metafísica de la existencia de tres sustancias: divina, humana y corporal. De todos los seres materiales, sólo los humanos tenemos alma, que es la que hace que seamos conscientes a diferencia de los animales. Esta es la interpretación estándar que habitualmente se ha hecho de la postura de Descartes en el ámbito de la ética animal. De ella se ha concluido que el filósofo francés consideraba incapaces de sentir y sufrir a los animales (véanse, por ejemplo: Regan 1983, 3-5; Singer 1990, 46-8; Mosterín 1998, 99-104). No obstante, algunos autores favorables a la consideración moral directa de los animales ponen en cuestión esta interpretación: “La diferencia entre los animales humanos y los no humanos, explicaba Descartes en su correspondencia con Henry More el 5 de febrero de 1649, y con el marqués de Newcastle el 23 de febrero de 1646, estriba en que los segundos, a diferencia de los primeros, son «siempre» autómatas naturales por carecer de lenguaje, déficit que les incapacita para el pensamiento. Pero ello, sin embargo, no hace que los animales no humanos carezcan de sensaciones” (De Lora 2003, 140). Para un excelente estudio sobre la tesis de los “animales máquina” en Descartes y cómo ésta ha sido malinterpretada en gran parte de la filosofía anglosajona, véase: Morris 2000; donde se argumenta que la tesis de los animales máquina se ha malinterpretado porque: (1) El significado del término “consciencia” en la actualidad no es igual al que

Por otra parte, debemos evitar también el peligro contrario, es decir, la hiper-intelectualización a la hora de explicar el movimiento animal (sobre todo en el caso humano). Según el modelo platónico, crítico con el modelo científico reduccionista, la explicación de la acción debe remitirse siempre a la deliberación y elección racional, es decir, al intelecto (Ibíd., 352). En este sentido, el intelecto sería el verdadero factor que serviría para explicar la acción, mientras que los aspectos corporales de la misma solamente constituirían las condiciones necesarias para que dicho factor operase. Aun así, paradójicamente, la explicación platónica llega a conclusiones similares a las del modelo científico reduccionista (por lo menos en lo que a los animales se refiere), ya que la explicación de la acción platónica parece centrarse exclusivamente en la explicación de la acción humana, relegando la explicación de la acción animal exclusivamente a componentes fisiológicos (Ibíd., 353). De esta forma, al relegar implícitamente la explicación del movimiento animal a factores estrictamente fisiológicos, la teoría de la acción platónica tendría las mismas consecuencias negativas a la hora de considerar nuestras obligaciones morales hacia los animales. Primero, se establecería una clara distinción entre humanos y animales, ya que los movimientos de estos últimos se entenderían como los movimientos de objetos no sintientes ni deseantes, es decir, como simples reacciones a un estímulo ambiental. Segundo, toda acción aparte de las acciones humanas motivadas por el intelecto o la elección racional se consideraría explicable por la sola necesidad. Finalmente, en tercer lugar, se perdería la distinción entre los movimientos animales causados (y explicados) por deseos y creencias, y los movimientos animales causados por respuestas reflejas. El resultado ético-político de una teoría de la acción de este tipo, al igual que en el caso de la explicación científica reduccionista, sería más o menos claro: tanto la consideración moral de los animales como la consideración de nuestra propia animalidad se verían negativamente afectadas.

La teoría de la acción aristotélica se construye en oposición a estos dos enfoques previos. Aristóteles pretendía construir una teoría explicativa de la acción animal que se apartara de la explicación basada en la supuesta reacción puramente mecánica a un impulso originado por los estímulos del entorno. Aristóteles piensa que existen numerosos movimientos que implican “*una inclinación interior activa dirigida a un objeto; y que este tipo de inclinación es común a los movimientos de los humanos y de los demás animales*” (Ibíd., 356). Es decir, por medio de la acción, humanos y animales tratamos de alcanzar objetos del mundo

Tomemos una piedra en una mano y el motor inmóvil en la otra. Ninguno de los dos se mueve ni actúa. ¿Qué los diferencia de los animales? Que no existe nada que se esfuercen en alcanzar, sino que son completos en su estado. Sin embargo, el animal no es autosuficiente, sino que va detrás de cosas que ve e imagina (y no cualesquiera, sino justamente aquellas a las que su necesidad lo impele). El movimiento está intrínsecamente relacionado, por una parte, con la falta de autosuficiencia o completud y, por otra, con ese moverse interior hacia el mundo del que, por fortuna, están dotadas las criaturas necesitadas (Ibíd., 356-7).

Comenzamos a vislumbrar ahora la importancia que el estudio de la teoría de la acción aristotélica ha tenido en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum. Al destacar la intencionalidad del movimiento animal, una teoría de la acción de este tipo es el punto de partida adecuado para evitar la tesis de la diferencia antropológica: desmitifica la acción racional y al ser humano como especie, al equiparar nuestros movimientos a los de muchas otras especies. De esta forma, todo movimiento de un ser

tenía en la época de Descartes; y (2) La tesis de los animales máquina se ha entendido como una doctrina empírica cuando, en realidad, debería considerarse una doctrina metafísica.

no autosuficiente, dentro de los cuales se encuentran tanto los humanos como los animales, puede definirse como el esfuerzo de alcanzar y satisfacer las necesidades y los bienes de dicho ser, lo cual está directamente relacionado con la definición aristotélica del bien: “El «bien» se define desde el principio en función de la meta, el propósito o el fin al que se encamina una persona o cosa. Afirmar que algo es bueno es decir que con ciertas condiciones es el objeto de una aspiración o un esfuerzo. Hay muchas actividades y metas y, por lo tanto, muchos bienes” (MacIntyre 1966, 69-70)⁴²³. El movimiento de los animales responde a un esfuerzo selectivo que persigue objetos considerados importantes en relación con las propias necesidades. Todo ser vivo que no sea autosuficiente tiende a satisfacer sus necesidades básicas. El resultado de darse cuenta de esto es que “[l]os animales parecen menos brutales, y los humanos, más próximos a los animales” (Nussbaum 1986, 357).

¿Qué implicaciones puede tener una teoría de la acción de este tipo para los problemas contemporáneos relacionados con la consideración moral de los animales? Nussbaum no ha trabajado sobre las posibles relaciones que podrían establecerse entre sus estudios en torno a la teoría de la acción aristotélica y su teoría de los derechos de los animales. En su lugar, la autora menciona constantemente la inspiración aristotélica del enfoque de las capacidades aplicado al caso de los animales. La forma adecuada de entender esta inspiración consiste en resaltar la continuidad existente entre algunos de los trabajos previos de la autora y los dedicados al campo de la ética animal. Mediante el análisis pormenorizado de la teoría de la acción aristotélica, realizado en sus primeros trabajos importantes (Nussbaum 1978; 1986, 343-72, 403-62), la filósofa estadounidense alcanzó una concepción de los animales (humanos y no humanos) que resalta tanto su carácter dependiente del mundo, como su vulnerabilidad (dependencia de la fortuna) y necesidades (tendencia a la autorrealización en consonancia con las capacidades básicas de su especie particular). Ésta es la principal herencia aristotélica del enfoque de las capacidades, así como la que da forma a las intuiciones generales del mismo. Como veremos, Nussbaum tratará de fundar una teoría de los derechos de los animales que tenga en cuenta, como elementos que nunca hay que perder de vista, estas características: “Si no menospreciamos lo animal ni sobrevaloramos lo racional, estaremos en condiciones de comprender hasta qué punto lo uno contribuye al florecimiento de lo otro” (Nussbaum 1986, 370).

La cuestión principal de la que se ocupó Nussbaum (Ibíd., 343) en *La fragilidad del bien* es en qué medida y de qué modo el mundo nos afecta (o debe afectarnos) en nuestro intento de vivir una vida buena. Obviamente, para responder a una pregunta así necesitamos una explicación convincente de la acción humana: “Para poder decir qué tipo de relaciones causales entre mundo y agente hacen que la vida de éste pierda parte o la totalidad de su valor, hay que considerar la causalidad de nuestros diferentes movimientos en ese mundo” (Ídem.). Al estudiar la teoría de la acción implícita en los diálogos medios platónicos, Nussbaum concluye que en los mismos se establece una clara dicotomía: “[...] por una parte está el intelecto autosuficiente, que se mueve a sí mismo, puramente activo, generador de actos valiosos; por otra, los apetitos corporales, en sí mismos pasivos y nada selectivos, empujados a existir por el mundo y que, a su vez, impulsan al agente pasivo” (Ídem.). La conclusión de Nussbaum es que en los diálogos medios Platón glorificaba a aquel ser que hubiera sido capaz de alcanzar la autosuficiencia, mientras que condenaba a aquel otro que no hubiera sido capaz de

⁴²³ La causa final de las acciones humanas es el fin, el cual es el primer principio del obrar humano: “Y el principio en las acciones es el ‘aquello-para-lo-cual’” (*Ética a Nicómaco* VII, 1151a).

superar su vulnerabilidad y dependencia⁴²⁴. No obstante, en *Fedro*, Platón reivindicaría una nueva concepción del valor junto con un nuevo concepto de la acción, el cual resaltaría que, además de pura actividad, la causalidad del intelecto implicaría también receptividad. Según Nussbaum “[...] *Aristóteles desarrolla y amplía los temas del valor y la acción del «Fedro».* Su concepción de las causas de la acción permite contemplar nuestra necesidad del mundo, no como contraria al valor ético, sino en su núcleo mismo” (Ibíd., 343-4).

Finalmente, el estudio de la teoría de la acción aristotélica brinda a Nussbaum una orientación metodológica importante para su trabajo sobre la consideración moral de los animales. El método aristotélico en ética es fuertemente antropocéntrico

En principio, Aristóteles podría intentar una explicación unificada de la vida buena de todos los seres del universo, clasificándolos y organizándolos con criterios no relativos a la especie. De hecho, conocía perfectamente este tipo de proyectos –sobre todo, los intentos platónicos de descubrir y estructurar una noción no contextual del bien, objeto de una sola ciencia o *episteme*. No obstante, criticó profusamente tal proyecto [...] el Estagirita hace hincapié en que el bien de las *vidas* es, y debe ser, relativo a la especie [...] El examen que se hace en la *EN* de la vida buena comienza con una exposición sobre la función característica y específica del ser humano y, en efecto, en él se circunscribe la búsqueda del bien a la de la excelencia de dicha función (Ibíd., 376).

Las ideas metodológicas de Nussbaum tienen su origen en el estudio que la autora realizó de los escritos aristotélicos, especialmente la relevancia moral que concede a la norma de especie. Al igual que Aristóteles, Nussbaum concederá una importancia central a la función característica y específica de cada especie animal, sosteniendo que una teoría de los derechos de los animales apropiada debe tener en cuenta la defensa de los animales tal y como ellos son

La conclusión es que la determinación de la vida buena de cualquier ser O debe comenzar por los componentes esenciales de la vida y actividad característicos de la especie O (aquellos sin los que no estaríamos dispuestos a considerarla una vida de dicha especie). Y si estos atributos vitales no son idénticos para todas las especies, como le parece evidente a Aristóteles, entonces la explicación de la vida buena no deberá ser general, sino relativa a la especie (Ibíd., 377).

Esta metodología aristotélica, en la que el Estagirita se aparta de Platón al considerar que el valor es relativo al contexto y la especie (mientras que para el segundo lo verdadera e intrínsecamente valioso lo sería siempre y al margen de todo contexto particular y al margen de la pertenencia a la especie), sirve a Nussbaum de inspiración para elaborar una teoría de los derechos de los animales flexible y multifacética. Una teoría que, a diferencia, por ejemplo, del utilitarismo o ciertas teorías del valor inherente, no descansa sobre un único criterio (sensibilidad, consciencia, etc.) que establezca qué seres merecen consideración moral directa y cuáles no. De la teoría de la acción aristotélica, tal y como Nussbaum la interpreta, se derivaría la necesidad de establecer criterios heterogéneos plurales a la hora de fijar qué seres merecen consideración moral directa y cuáles no, en oposición a criterios homogéneos monistas como podría ser la capacidad de sentir.

⁴²⁴ Para los análisis que hace Nussbaum del deprecio de la dimensión corporal humana que se da en los diálogos medios platónicos, véase: Nussbaum 1986, 213-8.

4.4.2. Capacidades, funcionamientos y florecimiento

Según Nussbaum, existen ciertas formas de florecimiento para cada especie animal⁴²⁵ que merecen respeto y admiración, y cuando esas formas de desarrollo individual no pueden llevarse a cabo, sea por razones azarosas (enfermedad), sea por razones político-sociales (desconsideración moral), juzgamos la situación de pérdida como trágica.

Aristóteles pensaba que los humanos tenemos una función o actividad característica (Warburton 2001, 31). Partiendo de esta idea, todo lo que habría que hacer para extender el enfoque de las capacidades a los animales sería prolongar esta tesis y aplicarla al caso en cuestión: todo animal tendría también una función o actividad característica⁴²⁶. En consonancia con esta idea, Nussbaum defiende una concepción del bien teleológico-evaluativa que una teoría de la justicia adecuada debería tener en cuenta: toda especie animal tiene un cierto tipo de dignidad relevante para esa especie, basada en sus capacidades o funcionamientos característicos particulares, los cuales se definen a su vez mediante los bienes que cada animal perteneciente a una especie determinada trata de alcanzar. Esta idea está caracterizada por lo que Nussbaum denomina “la norma de la especie”, es decir, la tesis según la cual cada especie animal es merecedora de un tipo de dignidad acorde a sus características funcionales. Igual que, en cuanto reconocemos una capacidad imprescindible para una vida humanamente digna, perseguimos proteger y empoderar dicha capacidad; cuando reconocemos una capacidad imprescindible para una vida animal, determinada en base a cada especie, tenemos fuertes motivos morales para promover su florecimiento e intentar eliminar los obstáculos que impiden su desarrollo⁴²⁷

⁴²⁵ Nussbaum recoge directamente la herencia aristotélica según la cual el ser humano se diferencia de las bestias y los dioses por su naturaleza moral. Así, comentando el famoso pasaje de la *Política* de Aristóteles anteriormente mencionado, Nussbaum afirma: “[...] *el ser humano es la única criatura viviente que posee la experiencia del bien y el mal, de lo justo y lo injusto [...] por tanto, sólo el ser humano es capaz de expresar tales conceptos en el lenguaje. Esta experiencia única parece relacionada con el hecho de que solamente los humanos entre todas las criaturas poseen razón –son capaces de asociarse en instituciones que toman su forma de estas concepciones articuladas– y, a la vez, carecen de autosuficiencia individual. No son bestias ni dioses*” (Nussbaum 1986, 322). En un texto diferente, en consonancia con Aristóteles, Nussbaum llega a la conclusión de que “[u]na vida realmente humana es una vida plasmada íntegramente por estas potencialidades humanas de la razón práctica y de la sociabilidad” (Nussbaum 2000^a, 113-4). Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que ella trate de elaborar una teoría de los derechos de los animales que, al tiempo que resalta las similitudes entre las distintas especies animales, retenga la importancia de esta notable diferencia específicamente humana.

⁴²⁶ Aunque Nussbaum no acostumbra a emplear esta terminología, la explicación suele realizarse apelando al *telos* (el fin, la meta) de los seres vivos (véase, por ejemplo: Rollin 2006, 99-101). Los seres vivos poseen una naturaleza o función característica, es decir, poseen un conjunto de actividades intrínsecas evolutivamente determinadas y genéticamente marcadas que constituyen su naturaleza última. La vida de los seres vivos consiste precisamente en intentar desarrollar esas funciones con el fin de mantener su vida íntegramente. Esto no implica necesariamente que todos los seres vivos merezcan igual consideración moral directa, dado que es necesario que el animal sea consciente/posea capacidad de sentir para que la satisfacción o frustración de sus necesidades le afecte de forma subjetiva. La validez de las explicaciones teleológicas, así como la cuestión de si existen o no realidades que poseen estructura teleológica son problemas fundamentales en filosofía de la biología que no puedo abordar aquí.

⁴²⁷ Nussbaum hace referencia, en este punto, al texto de Aristóteles *Partes de los animales*, en el cual el Estagirita “[...] *insiste en que todos los animales son afines en el sentido de que están compuestos de materiales orgánicos, y, por tanto, los seres humanos no deberían vanagloriarse de ser especiales*” (Nussbaum 2006, 343). Ya hemos visto que en *Movimiento de los animales* Aristóteles desarrolló la misma idea elaborando una teoría de la acción aplicable tanto a humanos como a animales. En este caso, el texto de Aristóteles reza así: “*Es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más*

La misma actitud ante los poderes naturales que guía el enfoque en el caso de los seres humanos es la que lo orienta en el caso de los demás animales [...] [E]l enfoque de las capacidades considera —como el Aristóteles biólogo— que existe algo maravilloso y admirable en todas las formas de vida complejas existentes en la naturaleza (Nussbaum 2006, 343)⁴²⁸.

La maravilla y admiración que supuestamente sentimos al comprobar cómo se desarrolla y florece un organismo complejo sugieren que es bueno que un ser de este tipo sobreviva y florezca en concordancia con las capacidades básicas de su especie. El principio ético-político general al que arribamos entonces afirma que es “*indebido que la acción dañina de una criatura bloquee el florecimiento de otra*” (Ibíd., 344; también en: Nussbaum 2004^b, 306). Los humanos deberíamos impedir que se malogren aquellos poderes naturales que juzgamos valiosos. El objetivo de una buena teoría de la justicia debería ser vivir dignamente y en comunión con el resto de seres, en un mundo en el que múltiples especies animales diferentes intentan florecer y desarrollarse

Si seguimos las ideas intuitivas de la teoría, el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente —una vida dotada de la dignidad relevante para su especie— y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer (Nussbaum 2006, 346).

Esta idea pasa a ser un elemento central en el enfoque de las capacidades. De este modo, conceptos como “dignidad”, “capacidad”, “florecimiento” y “funcionamiento” conforman el núcleo de la estructura conceptual básica sobre la que se asienta la teoría de los derechos de los animales de la filósofa estadounidense. En el próximo apartado me ocuparé del concepto de dignidad animal. A continuación examinaré cómo entiende la profesora de la Universidad de Chicago los otros tres conceptos principales en los que se apoya.

El enfoque de las capacidades parte de las ideas de inspiración aristotélica, diferentes para cada especie animal, relativas a las capacidades, los funcionamientos y el florecimiento. Al igual que en el caso humano (Nussbaum 2000^a, 113), en el caso de los animales la idea intuitiva que serviría de guía al enfoque sería doble. Por un lado, la idea de que ciertas funciones vitales son centrales en las vidas de los animales, en el sentido de que la presencia o ausencia de estas funciones sería el constituyente necesario para hablar de vida animal propiamente dicha. Por otro, que existe algo que hace que esas funciones se realicen de manera acorde a cada especie animal. La idea central es la del animal como un ser libre dignificado que desarrolla su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros seres, no siendo modelado de forma pasiva por el contexto (como, por ejemplo, algunas teorías de la acción vistas anteriormente sugerían).

¿Qué son las capacidades? Un conjunto de oportunidades de elección y acción interrelacionadas, es decir, las libertades u oportunidades reales que un individuo posee para alcanzar ciertos funcionamientos

humildes, pues en todas las obras de la naturaleza existe algo maravilloso [...] hay que acercarse sin disgusto a la observación sobre cada animal, en la idea de que en todos existe algo de natural y hermoso [...] si alguien considera que el estudio de los otros animales es despreciable, es preciso que piense también del mismo modo sobre el estudio de sí mismo, pues no es posible ver sin mucho desagrado de qué está constituido el género humano: sangre, huesos, venas y partes semejantes” (Partes de los animales I, 645a, 16-30). Al comentar, en un estudio previo, este mismo pasaje, Nussbaum (1986, 338-9) enfatiza el carácter autodespreciativo que sentir repugnancia hacia los animales o despreciar su estudio implicaría.

⁴²⁸ La misma idea en: Nussbaum 2004^b, 306.

In one standard formulation by Sen, “a person’s ‘capability’ refers to the alternative combinations of functionings that are feasible for her to achieve. Capability is thus a kind of freedom: the substantive freedom to achieve alternative functioning combinations” (Nussbaum 2011^a, 20).

Las capacidades son un tipo de libertad: la libertad sustantiva de desarrollar combinaciones alternativas de funcionamientos⁴²⁹. Las capacidades de un individuo se refieren a las combinaciones alternativas de funcionamientos que es factible que ese individuo pueda alcanzar. La distinción entre capacidades y funcionamientos es la que existe entre lo posible y lo realizado o, si se quiere, entre las oportunidades y los logros.

Nussbaum (2000^a, 127-30; 2008, 357; 2011^a, 20-4) diferencia tres tipos de capacidades: (1) *Las capacidades básicas*: constituyen la infraestructura innata de los individuos, es decir, las capacidades innatas fundamentales de cada tipo de ser todavía sin desarrollar o en potencia; (2) *Las capacidades internas*: son los estados desarrollados de las capacidades básicas, los cuales serían condición suficiente para el ejercicio de la función requerida. A diferencia de las capacidades básicas, las capacidades internas son ya condiciones desarrolladas de preparación para una función; (3) *Las capacidades combinadas*: se definen como capacidades internas combinadas con las condiciones contextuales externas apropiadas para el ejercicio de la función.

El fenómeno que se quiere resaltar con la idea de las capacidades combinadas⁴³⁰ es que incluso cuando los individuos han desarrollado adecuadamente la potencialidad para un funcionamiento, dicho funcionamiento puede verse impedido por factores políticos y sociales externos. Al hablar del tipo de capacidades que figuran en la lista de las diez capacidades humanas centrales, Nussbaum recalca que

La lista está integrada por «capacidades combinadas». Realizar uno de los puntos de la lista para ciudadanos de una nación implica no solamente promover el desarrollo apropiado de sus potencialidades internas, sino preparar también el entorno, de tal manera que sea favorable para el ejercicio de la razón práctica y de las demás funciones mayores (Nussbaum 2000^a, 129).

Así pues, teniendo en cuenta que la lista de capacidades está constituida por capacidades combinadas, el objetivo central de la teoría de los derechos de los animales de

⁴²⁹ Esta definición de las capacidades subraya que lo que el enfoque tiene en mente no son las capacidades básicas o internas sino, más bien, las capacidades combinadas. Las capacidades no son simplemente habilidades internas de los individuos sino libertades u oportunidades creadas por la combinación de potencialidades, habilidades personales y elementos políticos, sociales y económicos.

⁴³⁰ La distinción entre capacidades internas y combinadas no es clara, ya que para desarrollar una capacidad interna habitualmente se requiere de condiciones contextuales externas favorables (Nussbaum 2011^a, 23). A pesar de ello, la filósofa norteamericana considera que “[...] la distinción es realmente operativa, porque incluso una capacidad altamente entrenada puede resultar impedida en su funcionamiento” (Nussbaum 2000^a, 129). Es decir, a la hora de evaluar las virtudes y defectos de una sociedad, distinguir entre capacidades internas y combinadas es importante, porque dicha distinción corresponde a dos tareas, en parte coincidentes, que toda sociedad decente debe llevar a cabo (Nussbaum 2011^a, 21-2). Por una parte, una sociedad puede hacerlo muy bien en lo que a la producción de capacidades internas se refiere, al tiempo que cierra todos los caminos en los que los individuos podrían desplegar dichas capacidades (por ejemplo, muchas sociedades ofrecen una buena educación a sus miembros que les capacita internamente para hablar y pensar libremente en política pero, al mismo tiempo, reprimen duramente la libertad de expresión en la práctica política cotidiana). Por otra parte, sucede que muchas veces las personas viven en entornos político-sociales en los cuales podrían perfectamente desplegar sus capacidades internas (por seguir con el ejemplo, criticar duramente al gobierno) pero, sin embargo, esas personas carecen de la habilidad interna de pensar críticamente o hablar en público.

Nussbaum consiste en construir un entorno favorable en el que animales y humanos podamos desarrollar apropiadamente nuestras capacidades internas.

Aunque la relación que tiene con el concepto de capacidad es compleja, el concepto de funcionamiento es el más sencillo de definir de los tres. El funcionamiento no es más que el ejercicio efectivo de las capacidades combinadas, es decir, la puesta en práctica de las capacidades internas. Un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades (Nussbaum 2011^a, 24-5, 44-5). Los funcionamientos, por tanto, son formas de ser y hacer, es decir, estados que los individuos alcanzan o actividades que realizan.

En lo que se refiere al concepto de florecimiento, Nussbaum afirma que, para determinar la vida buena de cualquier tipo de ser, debemos partir de los componentes juzgados esenciales en la vida y actividad característica de la especie a la que pertenezca ese ser. Es decir, aquellas capacidades sin las cuales careceríamos de base para considerar a ese ser como perteneciente a una especie concreta son las que se evalúan como buenas y, por tanto, merecen florecer (Nussbaum 1986, 377). La idea de que los seres tienen un equipamiento innato juega, por tanto, un rol importante en el enfoque; la teoría de Nussbaum se centra en el florecimiento o la auto-realización de distintos tipos de seres. Dicho de otra forma: aunque el objetivo final son las capacidades combinadas, el punto de partida inicial son las capacidades básicas. De esta forma, puede definirse el florecimiento como el paso de las capacidades básicas a las capacidades combinadas, pasando por el estadio intermedio de las capacidades internas.

Todo animal capaz de moverse de un lugar a otro⁴³¹ desea su bienestar y, en cierta medida, es consciente de la bondad del ejercicio y mantenimiento de su propia forma de vida

A major contribution made by Aristotle in his writings on nature is the idea that each creature has its own characteristic form of life and internal organization suited to attaining that form of life under appropriate conditions [...] Thus, Aristotle articulates a notion of flourishing for animals, and he holds that flourishing is different for each animal. As I have said, Aristotle regards each animal as an end in itself, each as the measure of its own type of flourishing (Nussbaum 2001^a, 1518).

⁴³¹ “Every creature strives for a good, which is the exercise and maintenance of its characteristic form of life. All animals that move from place to place also desire that good and in some way or another are aware of it as an apparent good” (Nussbaum 2001^a, 1535). La referencia al movimiento de los animales es interesante (la misma referencia en relación con el movimiento de los animales se hace en: Nussbaum 2008, 365), ya que Aristóteles excluye a las esponjas y otros animales estacionarios y no está claro si Nussbaum quiere utilizar esta referencia como criterio adicional (junto con la capacidad de sentir placer y/o dolor) para limitar el grupo de seres que merecen consideración moral. En cualquier caso, la referencia al movimiento animal muestra en cierta medida cómo los intereses de la filósofa neoyorquina han sido constantes a lo largo de su carrera. Siempre se ha mostrado muy interesada tanto en la vulnerabilidad y las relaciones entre el bien y la fortuna (y las implicaciones de esto para la ética y la filosofía política), como en el estudio de las diferencias moralmente relevantes entre los distintos tipos de seres. En este sentido, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es, además de herencia directa de sus estudios anteriores, un paso adelante lógico en los temas de los que la autora se ha ocupado a lo largo de su carrera académica. Para las relaciones entre la posesión de un sistema nervioso central, la función evolutiva de éste y su relación con la capacidad de desplazamiento de los animales, consúltese: Rubia 2006, 51-4; en donde se afirma que: “*El movimiento va ligado al sistema nervioso central, ya que éste es un órgano que vive de la elaboración de información y la mejor manera de conseguir información del entorno es explorándolo, y para eso el movimiento es necesario*” (Ibíd., 52) (véase también al respecto: Mariño 2012, 31-8).

Es importante comprender que la teoría de Nussbaum no se reduce al bienestar animal subjetivo defendido por el utilitarismo. Tanto la referencia a la capacidad de movimiento, como el énfasis en la libertad subrayado por la definición de las capacidades como conjuntos de oportunidades acentúan la diferencia entre el florecimiento de inspiración aristotélica y el bienestar subjetivo utilitarista. Mientras que el primero concede un rol fundamental a la agencia animal (Nussbaum 2006, 322-3, 346-7; 2011^a, 160), el segundo no le concede peso alguno y se conforma con los sentimientos subjetivos de satisfacción.

En resumen, tanto animales como humanos tenemos una forma característica de funcionamiento determinada por el conjunto de capacidades centrales específicas de cada especie. El concepto de florecimiento es, entonces, común y extensible a los animales sin mayores problemas. Lo que una planta, un animal o un humano necesitamos para florecer es, en sentido general, lo mismo: necesitamos poder desarrollar nuestras capacidades centrales como miembros pertenecientes a una especie determinada con sus propios bienes particulares. Todo ser vivo está dotado de un conjunto de capacidades, determinado por su especie, cuyo desarrollo puede llevar a una vida buena o, al contrario, el desarrollo de dichas capacidades puede frustrarse e implicar una vida desgraciada. El enfoque de las capacidades defiende que una sociedad justa será aquella que posibilite que todos los individuos con capacidad de sentir sean capaces de desarrollar y desplegar sus capacidades básicas.

4.4.3. De la dignidad humana a la dignidad animal

Como fundamento para una teoría adecuada de la justicia social, uno de los pilares en los que se basa el enfoque de las capacidades es el concepto de “dignidad” (Nussbaum 2000^a, 113-4, 126-7; 2004^b, 305; 2006, 68, 83, 86-7, 162-3; 2011^a, 29-32). Nussbaum parte de la noción de “dignidad humana”, la cual liga al concepto aristotélico de florecimiento. Ella sostiene que respetar la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos implica necesariamente respetar las diez capacidades centrales que presenta en la lista, es decir, una sociedad solamente será justa y respetará la dignidad humana si es capaz de situar a todos sus miembros por encima del umbral mínimo establecido para cada una de las diez capacidades centrales, dado que las diez capacidades centrales son condiciones necesarias para llevar una vida acorde con la dignidad humana (Nussbaum 2008, 351).

¿Cuál es la relación entre las capacidades y la dignidad? Las capacidades básicas son la fuente de la que emana la dignidad, pero esto no significa que sean suficientes, ya que debemos tener presente que el desarrollo de dichas capacidades básicas y su funcionamiento efectivo (las capacidades combinadas) depende también, en un sentido fundamental, de la estructura político-social (Ibíd., 358).

Desde el punto de vista de Nussbaum, la idea de la dignidad humana tiene un gran atractivo intuitivo⁴³²

⁴³² Además de poseer un gran atractivo intuitivo, la autora considera que la idea de la dignidad humana está ampliamente aceptada en la mayoría de las diferentes culturas: “Podemos pensar acerca de ella como la idea que está contenida en el corazón de todas las obras de arte trágico, en cualquier cultura [...] En la medida en que somos capaces de responder a las historias trágicas de otras culturas, demostramos que esta idea de la dignidad y actividad humanas atraviesa las fronteras culturales” (Nussbaum 2000^a, 114). La referencia a las obras de arte trágicas no es baladí, ya que las ideas de las que partirá el enfoque

[...] consideramos que el ser humano posee la dignidad de un fin en sí, algo que inspira respeto y que hace horrible ver a esa persona abatida por las corrientes del azar, así como hace al mismo tiempo ser testigo de cómo la suerte no ha eclipsado totalmente la humanidad de la persona (Nussbaum 2000^a, 114).

El enfoque de las capacidades concibe a cada persona como portadora de valor y un fin en sí misma. Cualquier persona es digna de atención y la sociedad debe procurarle los medios necesarios que establezcan las condiciones bajo las cuales pueda desarrollar su vida de forma realmente humana. El enfoque de las capacidades no se centra en grupos o Estados, sino que su objetivo consiste en promover las capacidades de cada persona individual como fin en sí misma: “[...] las capacidades buscadas se buscan para «todas y cada una de las personas», no en primera instancia para grupos o familias o estados u otros cuerpos corporativos” (Ibíd., 115)⁴³³. En consonancia, aplicar esta idea al problema de la consideración moral de los animales implica que deben promoverse las capacidades centrales de cada animal individual, dado que el desarrollo de éstas debe considerarse un fin en sí mismo.

La continuidad de las especies y la biodiversidad tienen poco peso moral como factores de justicia (Nussbaum 2006, 352-3), al menos si esas especies se extinguieran de forma que no tuvieran impacto negativo alguno sobre el bienestar de las criaturas sintientes individuales (algo que raras veces sucede). Tanto en el caso humano como en el de los animales, la dignidad individual y el daño causado a los individuos son los objetos centrales de interés ético-político en el enfoque de las capacidades. Esto no implica, no obstante, que la calidad del medio ambiente sea moralmente irrelevante. En general, el enfoque de las capacidades adopta una concepción instrumental del medio ambiente natural en la que la protección del mismo es valiosa porque los ecosistemas saludables son imprescindibles para el bienestar humano y animal (Nussbaum 2011^a, 163-6)⁴³⁴.

La vaguedad de la que adolece el término “dignidad” puede convertir a dicho concepto en una base inadecuada sobre la cual construir una concepción ético-política (Rawls 1971, 529). A pesar de esta dificultad, Nussbaum considera que la dignidad puede constituir un fundamento sólido sobre el que construir una concepción política válida. Siempre que se enriquezca con clarificaciones adicionales, con el fin de evitar una mala interpretación del concepto de dignidad que nos lleve por el mal camino a la hora fundar los principios políticos (Nussbaum 2008, 351-2), la dignidad puede jugar un papel útil dentro de una teoría de la justicia social que incluya también a los animales. Por tanto, lo que Nussbaum propone es la articulación de una concepción de la dignidad

de las capacidades se encuentran ya prefiguradas en el estudio que Nussbaum dedicó a la tragedia y la filosofía griegas; véase: Nussbaum 1986.

⁴³³ Otra cuestión diferente consiste en establecer qué tipo de papel deben jugar esas instituciones (familias, Estados, instituciones transnacionales, etc.) en la promoción de las capacidades centrales humanas y animales: “*Whose task is to create the conditions? We now need an account of the purposes of political arrangement. On one very plausible account, it is the task of the «basic structure» of society to put in place the necessary conditions for a minimally decent human life, a life at least minimally worthy of human dignity, expressive of at least minimal respect [...] this yields the conclusion that government (meaning the basic structure of society) should support the central human capabilities*” (Nussbaum 2008, 359-60). Los problemas de animales y humanos requieren soluciones institucionales. Una argumentación adicional con el fin de justificar que el empoderamiento de las capacidades corresponde en mayor medida a las instituciones básicas en lugar de a los individuos se encuentra en: Nussbaum 2011^a, 116-20.

⁴³⁴ Dado el vital papel instrumental que el medioambiente juega a la hora de proteger y promocionar las capacidades básicas de los individuos, Holland (2008) ha defendido que el enfoque de las capacidades debería considerar las cuestiones medioambientales como meta-capacidades.

preferible a otras diferentes a la hora de justificar y fundar los principios adecuados de una teoría de la justicia social global.

¿En qué consiste la concepción de la dignidad reivindicada por Nussbaum? ¿En contra de qué otra(s) concepción(es) de la dignidad se defiende? ¿Por qué es preferible una concepción de este tipo en comparación con la(s) otra(s)? Nussbaum contrapone una concepción aristotélico-marxista de la dignidad a la concepción estoica de la misma

According to the Greek and Roman Stoics, the basis for human community is the worth of reason in each and every human being. Reason (meaning practical reason, the capacity for moral choice), is, in the Stoic view, a portion of the divine in each of us. And each and every human being, just in virtue of having rational capacities, has boundless worth (Ibid., 352).

En contra de esta concepción estrecha de la dignidad, basada en el reconocimiento de la racionalidad (práctica), la filósofa norteamericana prefiere una versión más amplia, susceptible de reconocer diversos tipos de dignidad no necesariamente ligados a la posesión de racionalidad (práctica): “[...] *human beings have a worth that is indeed inalienable, because of their capacities for various forms of activity and striving*” (Ibid., 357). La diferencia principal entre ambas concepciones de la dignidad humana se encuentra en la no limitación a un único criterio (sea la racionalidad, la utilización de lenguaje, la capacidad de sufrir y/o disfrutar o cualquier otro criterio) como fundamento de la misma, es decir, en la adopción de un enfoque de la dignidad plural en lugar de monista. En dicho enfoque plural la actividad y la agencia juegan un papel decisivo.

Los principales problemas de la concepción estoica, que liga necesariamente la dignidad⁴³⁵ a la racionalidad (práctica), son dos: (1) El problema de los animales; y (2) El problema de los bienes externos (Ibid., 354-7)⁴³⁶.

En lo que a los animales se refiere, al erigir la dignidad humana sobre la base de la racionalidad (práctica), los estoicos establecen los cimientos para una comparación negativa (y una consideración moral desigual) de los animales con respecto a los humanos. Así, la descripción del especial valor de los humanos implica, típicamente, la comparación peyorativa con los animales, los cuales serían susceptibles de ser utilizados únicamente como medios para los fines humanos, ya que carecerían del valor y la dignidad que la racionalidad (práctica) otorga a los humanos⁴³⁷. Los problemas que

⁴³⁵ Para la influencia que el pensamiento estoico tuvo en el desarrollo del pensamiento cristiano y las implicaciones morales negativas que esto acarreo en lo que a la consideración moral de los animales se refiere, consúltese: Nussbaum 2006, 323-5. A pesar de todo, como Nussbaum (2008, 353-4) reconoce, más allá de los problemas que presenta para el caso de la consideración moral de los animales, la concepción estoica de la dignidad ha realizado importantes aportaciones a la filosofía moral y política. Dicha concepción parece haber influenciado decisivamente las ideas kantianas que establecen tanto la necesidad de evaluar los principios morales en base a su capacidad de universalización, como el mandato de que el respeto por la dignidad humana individual requiere que todo ser humano sea tratado como un fin y no únicamente como un medio para la satisfacción de los propósitos de otros. Así pues, la concepción estoica de la dignidad, al insistir en valorar a los seres humanos en base a una propiedad intrínseca inalienable, habría sido una herramienta útil a la hora de criticar las divisiones y clasificaciones culturales que catalogan y valoran a los individuos en base a un estatus centrado en consideraciones exteriores como la riqueza, la raza, la etnia, etc. Al mismo tiempo, se encontraría en la base del cosmopolitismo y el derecho internacional.

⁴³⁶ Un problema adicional importante que Nussbaum no menciona consiste en que postular que la posesión de racionalidad práctica es una propiedad necesaria para merecer igual consideración moral completa implica la desigual consideración moral de muchos humanos marginales.

⁴³⁷ Es interesante hacer notar que la propia Nussbaum, en los trabajos previos a sus escritos en torno a los derechos de los animales, utilizó numerosas veces comparaciones del tipo de las que después criticaría. Aunque pueden encontrarse bastantes más a lo largo de sus primeros escritos, sirvan como ejemplo las

tiene una concepción de los animales de este tipo no afectan exclusivamente a los animales, sino que tienen también implicaciones indeseables para la consideración de algunos aspectos esenciales de la vida humana

Stoics not only split humans off from other animals more sharply than the evidence supports, refusing to grant animals any share in intelligence, they also denied without argument that there is any dignity or end-like worth inherent in those human capacities in which animals also partake, such as sentience, everyday (non-moral) practical reasoning, emotion, and the capacity for love and care. Thus, the split not only slights the other animals, it also slights elements in human life that would appear to have worth, urging us to respect only a small sliver of ourselves (Ibíd., 354-5).

En relación con el problema de los bienes externos, al construir la dignidad humana sobre la base exclusiva de la racionalidad (práctica), los estoicos habrían despreciado el valor que bienes externos como la alimentación o la amistad tienen en la buena vida humana. Efectivamente, si todo ser humano, por el único y simple hecho de poseer racionalidad (práctica), tiene un valor incalculable por sí mismo y, por eso mismo, dignidad; entonces, no es especialmente importante si los individuos son amos o esclavos, están hambrientos o bien alimentados, etc., ya que todos ellos poseen racionalidad (práctica) y un valor equivalente. Al decidir que la capacidad de tomar decisiones morales es el criterio necesario para la posesión de dignidad, los estoicos habrían relegado indebidamente a un segundo plano el valor que los bienes externos tienen para llevar una vida buena

Another grave difficulty concerns the Stoic doctrine of the worthlessness of “external goods”. Money, honor, status—but also health, friendship, the lives of one’s children and spouse—all these things, according to the Stoics, have no true worth, nor should they ever be the objects of eager attachment. One should recognize that only virtue and moral capacity deserve our reverence” (Ibíd., 355).

Así pues, la conclusión a la que llega Nussbaum es que una concepción de la dignidad de este tipo no es una base adecuada para una teoría de la justicia política que persigue justificar la importancia que bienes externos plurales y heterogéneos como la salud, la educación, la libertad de asociación, etc. tienen para el florecimiento de los individuos. Paradójicamente, la concepción estoica de la dignidad, que ellos consideraban la base sobre la que construir principios políticos adecuados, tendría la consecuencia de volver las teorías de la justicia y su implementación práctica inútiles por innecesarias⁴³⁸: *“Respect human dignity, the Stoics say. But it turns out that dignity, radically secure within, invulnerable to the world’s accidents, doesn’t really need anything that politics can give. So the appeal to dignity grounds a practical attitude that is either inconsistent or quietistic”* (Ídem.).

citas siguientes. Comentando el comienzo del *Agamenón* de Esquilo: *“El adivino establece un paralelismo entre la muerte irreflexiva y a sangre fría de una liebre entre las garras de las águilas y la muerte de animales a manos de seres humanos, sin considerar la posibilidad del homicidio. En un sentido está en lo cierto. El ser humano sacrifica el ganado como el águila mata a la liebre: sin remordimientos y para satisfacer una necesidad inmediata. Pero cuando la víctima es humana, esperamos deliberaciones y sentimientos mucho más complejos”* (Nussbaum 1986, 65). Hablando de las capacidades humanas básicas, Nussbaum comenta que *“[...] existe algo que hace que estas funciones se realicen de manera verdaderamente humana, y no meramente animal [...] los sentidos de un ser humano pueden operar a un nivel meramente animal si no han sido cultivados por una educación adecuada”* (Nussbaum 2000^a, 113).

⁴³⁸ El rechazo estoico de la importancia de los bienes externos para el desarrollo de una vida buena se encuentra prefigurado en los diálogos medios de Platón y sus intentos de relegar el papel de la fortuna en la vida buena. Véase: Nussbaum 1986, 133-75.

Nussbaum concede que los estoicos acertaron al reconocer que todos los humanos posemos un valor inalienable, el cual permanece incluso en los casos más extremos de desigualdad efectiva. No obstante, los estoicos se equivocaron al pensar que este tipo de valor inalienable pertenecía únicamente a los humanos, ya que puede ser reconocido también en muchas otras especies animales siempre que el criterio para poseerlo no se reduzca exclusivamente a la posesión de facultades racionales (prácticas). Al mismo tiempo, los estoicos se equivocaron al negar la importancia que los bienes externos tienen para llevar una vida buena, ya que capacidades humanas centrales como el amor, el cuidado, la educación, la salud, etc. requieren cierto sustento por parte del contexto (material y político) externo a los agentes para que éstos tengan la oportunidad de ejercerlas en caso de que así lo deseen (como pone de manifiesto el concepto de “capacidades combinadas” y el hecho de que la teoría de la justicia de Nussbaum se centre en las mismas). Por tanto, necesitamos partir de una concepción más rica de la dignidad humana si queremos fundar de manera adecuada las bases para la construcción de un contexto material y político justo, uno que permita a los agentes desarrollar sus capacidades básicas para el funcionamiento auténticamente humano. Un enfoque de este tipo debe, inevitablemente, partir de un concepto de dignidad humana que no reduzca el criterio para su reconocimiento a la posesión de facultades racionales (Ibíd., 357).

El enfoque de las capacidades, en su forma primigenia, no abordaba el problema de la justicia hacia los animales. El enfoque partía de los conceptos de dignidad humana y del reconocimiento de una vida merecedora de tal dignidad. No obstante, en principio, no parece haber demasiados problemas a la hora de extender el enfoque a los animales partiendo de la misma intuición moral básica fundada en la dignidad. Dado que, en el caso humano, la teoría partía de la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas, para extender el enfoque a los animales todo lo que habría que hacer sería reconocer que también ellos poseen dignidad en base a sus propias capacidades y necesidades profundas: “*Human beings (like other sentient beings) are endowed with capacities for various forms of activity and striving*” (Ibíd., 358). La intuición moral básica del enfoque de las capacidades aplicado a los animales consiste en el reconocimiento de la dignidad que poseería todo ser susceptible de poseer capacidades y necesidades profundas (Nussbaum 2004^b, 305; 2006, 342)⁴³⁹. Ya hemos visto cómo los estudios que la filósofa norteamericana dedicó al análisis e interpretación de la teoría de la acción aristotélica abonaban el terreno a una concepción de este tipo. Por tanto, no debe extrañarnos que Nussbaum pretenda abordar la necesidad de una amplia y rica diversidad de actividades vitales animales

Al igual que Aristóteles y Marx, este enfoque ha insistido hasta el momento en el desaprovechamiento y la tragedia que supone que una criatura viva dotada de una capacidad innata o «básica» para ciertas funciones valoradas como importantes y buenas no tenga nunca la oportunidad de realizarlas (Nussbaum 2006, 342).

Una concepción de la dignidad aristotélico-marxista es la base adecuada sobre la que construir un enfoque apropiado de las obligaciones políticas contemporáneas

If we take the line that I have recommended, refusing to ground dignity in rationality alone, and insisting on grounding it in a varied set of capacities that are all elements in the life of a type of

⁴³⁹ “*Animals other than human beings possess dignity for the very same reason that human beings possess dignity: they are complex living and sentient beings endowed with capacities for activity and striving. It seems to me morally unacceptable to harp on the importance of human dignity while denying this dignity to other animals*” (Nussbaum 2008, 367).

animal being, we can easily move onward to recognize that the world contains many distinct varieties of dignity, some human and some belonging to other species (Nussbaum 2008, 365).

Por tanto, un conjunto múltiple de capacidades es la fuente de la que emana la dignidad de los distintos tipos de seres, con las implicaciones político-prácticas que ello conlleva. Respetar las capacidades animales centrales implica, como mínimo, no impedir que los animales tengan oportunidades de desarrollar y desplegar las capacidades básicas que les permiten llevar vidas florecientes

Los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna [...] Entre los elementos de una existencia digna se incluirían, al menos: disfrutar de oportunidades adecuadas de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies; vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie (o de otras distintas), y tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad (Nussbaum 2006, 322)⁴⁴⁰.

El enfoque de las capacidades proporciona una mejor orientación que otros en el ámbito de la ética animal, debido a que es capaz de reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal y, por tanto, una amplia variedad de condiciones para su florecimiento adaptadas a cada especie: “[...] *al dedicar atención a la diversidad de actividades y objetivos de criaturas de múltiples clases, el mencionado enfoque es capaz de producir normas de justicia «interespecies» que, aun siendo sutiles, resultan a la vez exigentes e implican derechos fundamentales para criaturas diversas*” (Ibíd., 323).

A la hora de decidir la concepción de la persona política que deberíamos seleccionar, no deberíamos optar por una concepción que privilegie la racionalidad (práctica) como la única característica humana valiosa sino que, más bien, deberíamos inclinarnos por abrazar una concepción política de la persona que no rechaza o resta valor a las necesidades y características que los humanos compartimos con los animales.

Finalmente, es importante señalar la manera en que el compromiso del enfoque de las capacidades con el liberalismo político afecta a la concepción de la dignidad, al promover un concepto de dignidad no metafísico

Political principles have a moral content, and of course principles that make use of the idea of human dignity have an especially marked moral content. This content, however, can be affirmed from the point of view of many different comprehensive doctrines [...] I think we ought to seek political principles that have a moral content but that avoid contentious metaphysical notions (for example, the notion of the soul) that would make them incompatible with some of the many reasonable comprehensive doctrines that citizens hold (Ibíd., 360-1).

A diferencia del concepto de “alma”, el concepto de dignidad no es un concepto metafísico y, por tanto, constituye un pilar sobre el que edificar una teoría liberal de la justicia social que incluya a los animales. El énfasis en la tolerancia y el respeto de la libertad de los individuos marca una diferencia decisiva entre la concepción aristotélica de la dignidad y la concepción que Nussbaum defiende. Las capacidades centrales, y la dignidad que de ellas emana, deben separarse de la teoría ética comprensiva del florecimiento humano defendida por Aristóteles⁴⁴¹, para orientarse hacia una concepción que subraye el compromiso con el liberalismo político y el consenso entrecruzado (Ibíd., 361).

⁴⁴⁰ La misma idea en: Nussbaum 2004^b, 300.

⁴⁴¹ “*All of this is thoroughly un-Aristotelian, since Aristotle thought it was just fine to base political arrangements on a single comprehensive conception of the flourishing life*” (Nussbaum 2008, 361).

Nussbaum intenta compatibilizar el liberalismo político y la teoría ética aristotélica mediante la promoción de las capacidades en lugar de la promoción de los funcionamientos. El objetivo del enfoque consiste en promover las capacidades y no los funcionamientos (Nussbaum 2000^a, 131-43; 2006, 177-9; 2011^a, 24-7)⁴⁴². Al menos en el caso de los humanos adultos normales, lo que debemos intentar proteger mediante el ordenamiento constitucional y el gobierno es un conjunto más o menos amplio de capacidades centrales, en lugar de un conjunto más o menos amplio de funcionamientos. El enfoque de las capacidades no defiende que los gobiernos fueren a los individuos a funcionar de una manera determinada establecida independientemente de lo que esos individuos prefieran. Si el funcionamiento, en lugar de la capacidad, fuera el objetivo político principal, entonces, el enfoque a duras penas podría considerarse liberal porque excluiría muchas opciones que, desde un enfoque liberal, los ciudadanos deberían tomar de acuerdo con sus concepciones comprensivas del bien. Al mismo tiempo, Nussbaum considera de central importancia solamente un número reducido de capacidades básicas que permiten distintos tipos de florecimiento para cada individuo, dejando margen así al respeto por la libertad de los individuos a la hora de establecer sus fines y su noción de la vida buena. De este modo, una de las ideas liberales del enfoque consiste en valorar positivamente y adjudicar un papel teórico central a la libertad de elección y a la razón práctica: lo que una buena sociedad debe fomentar es un conjunto de oportunidades o libertades reales que los individuos deben elegir cómo desarrollar. Las opciones son libertades y, según Nussbaum (2011^a, 25), las libertades poseen valor intrínseco. Forzar o presionar a los individuos para que transformen sus capacidades en funcionamientos con independencia de sus preferencias implicaría caer en un paternalismo injustificable.

En la misma línea, con el fin de facilitar el consenso entrecruzado entre ciudadanos con concepciones comprensivas diferentes sobre el bien, Nussbaum (2006, 374-7) deja a un lado la cuestión de la igual consideración moral de animales y humanos, al no ocuparse activamente de si los intereses similares de los animales son siempre equiparables a los intereses humanos. ¿Hay capacidades animales que solamente pueden ser cubiertas de manera adecuada en forma igualitaria? ¿Debe entenderse la idea de dignidad como plenamente igualitaria para todas las especies o, al contrario, solamente puede ser aplicable dentro de cada especie? La concepción igualitaria de la dignidad e intereses de las distintas especies puede ser problemática para que el enfoque de las capacidades pueda compatibilizarse con el liberalismo político, debido a que puede constituir un obstáculo insalvable a la hora de establecer un consenso entrecruzado entre distintas concepciones comprensivas del bien

⁴⁴² En el caso de los animales, sin embargo, el objetivo muchas veces consistirá en promover los funcionamientos en lugar de las capacidades, presumiblemente porque muchos animales no pueden considerarse agentes libres: “*Although choice is favored wherever the creature has a capacity for choice, a focus on functioning (a kind of sensitive paternalism) will be more appropriate in this case than in the human case*” (Nussbaum 2011^a, 162). Nussbaum (2000^a, 135; 2000^b, 130; 2006, 177-9) piensa que, por la misma razón, también en el caso de algunos humanos marginales lo apropiado es centrarse en promover los funcionamientos y no las capacidades. Al mismo tiempo, Nussbaum (2011^a, 26) sostiene que, en el caso de los humanos adultos normales, debe hacerse una excepción en lo que concierne al auto-respeto: los gobiernos no deberían dar a los ciudadanos la opción de elegir ser o no tratados con respeto. Esta excepción se justifica por el papel central que las nociones de dignidad y respeto juegan a la hora de generar la lista de las diez capacidades centrales (véase una opinión ligeramente diferente en: Nussbaum 2000^b, 131; en donde Nussbaum sostiene que los gobiernos no deberían prohibir que los ciudadanos tomen voluntariamente en sus vidas personales decisiones que vayan en contra de su dignidad e impliquen su humillación, aunque los gobiernos deberían defender políticas que promovieran el auto-respeto).

No parece existir un modo respetable de negar la igualdad de dignidad de las criaturas de todas las especies. Pero, por otra parte, resulta también evidente que si otorgamos a ese punto la categoría de fundamental en nuestro argumento, el ya de por sí complicado consenso entrecruzado resultará aún mucho más difícil de alcanzar. Por eso, llegados a este punto, me gustaría tratar la cuestión de la igualdad de dignidad como una de carácter metafísico sobre la que los ciudadanos pueden tener opiniones o posturas diferenciadas al tiempo que aceptan las afirmaciones sustantivas básicas sobre derechos animales (Ibíd., 377).

En el caso de los humanos, la idea de la igualdad de dignidad no es metafísica porque constituye un elemento central de las distintas concepciones políticas predominantes en las democracias constitucionales modernas (Ídem.). Sin embargo, la cuestión cambia en lo que respecta a la igualdad de dignidad entre animales y humanos. Exigir a los distintos ciudadanos que acepten la igual consideración moral de animales y humanos implica, en muchos casos, exigirles que renuncien a elementos centrales de sus doctrinas comprensivas del bien, lo que puede tornar imposible el consenso entrecruzado. La idea de la igual consideración moral de animales y humanos

Constituye, pues, una idea metafísica divisiva que contradice muchos otros conceptos religiosos sobre el alma, entre otros. Así que limitémonos simplemente a afirmar que la idea de una dignidad para distintas especies es atractiva (incluso, desde muchos puntos de vista, bastante convincente), pero no necesitamos que nuestro consenso político entrecruzado descansa sobre ella (Ídem.).

Esta posición dejará visiblemente insatisfechos a los defensores de la igual consideración moral de los intereses similares de humanos y animales.

4.4.4. Una concepción política de la persona que incluye la animalidad

Los animales son seres inteligentes que poseen emociones. Aun así, siempre hay lugar para el escepticismo al atribuir inteligencia y emociones a los animales. Toda descripción del comportamiento animal se realiza inevitablemente en lenguaje humano y, por tanto, hay un notable riesgo de caer en proyecciones antropomórficas⁴⁴³ injustificables que nos desencaminen y nos hagan equivocarnos a la hora de decidir qué tipo de seres son los animales y, concretamente, qué clase de vidas mentales poseen. Nussbaum concede que este peligro es importante, ya que no tenemos acceso inmediato a las experiencias de los seres pertenecientes a otras especies. No obstante, resalta que debemos recordar que lo mismo sucede en el caso humano, dado que tampoco tenemos acceso directo a las experiencias de nuestros congéneres⁴⁴⁴: “*A real human being, as Marcel Proust says, imposes «a dead weight that our sensitivity cannot remove», only in imagination, that is, can we enter the life of anyone else*” (Nussbaum 2001^a, 1508). Debido a esta imposibilidad, Nussbaum subraya la importancia que, en su metodología y concepción de la moral, tiene una facultad como la imaginación y adicionalmente, los medios que, como las novelas, estimulan la imaginación: “*All of our ethical life involves, in this sense, an element of projection, a going beyond the facts, a use of “fancy” —the word Charles Dickens used to describe the fiction-making imagination*” (Ídem). Nussbaum sostiene que, siempre que mostremos la voluntad de trascender nuestro comportamiento y pensamiento rutinario, no deberíamos considerar que la

⁴⁴³ El antropomorfismo consiste en la atribución de cualidades humanas a entidades no humanas como Dios, la naturaleza, los animales, etc.

⁴⁴⁴ En la misma línea se expresa Singer: “*No se puede experimentar el dolor ajeno, tanto si el «otro» es nuestro mejor amigo como si es un perro callejero. El dolor es un estado de la conciencia, un «acontecimiento mental», y como tal nunca puede observarse*” (Singer 1990, 46).

imaginación sea incapaz de cruzar la barrera de la especie⁴⁴⁵. Deberíamos empujarnos a nosotros mismos a tratar de imaginar cómo son las vidas (mentales) de los animales y ver qué resultados obtenemos de ello

Some ways of entering the lives of animals do, of course, involve phony anthropomorphizing, a failure to be open to profound differences between other species ways of life and our own [...] But the fact that some projections are mistaken does not show that all are any more than the fact that our scientific beliefs are false shows that we should stop pursuing science [...] And that is the problem: despite all the evidence that animals have lives, meaning that they have experiences that they feel as such, and that they have awareness and emotion and many types of thought and social networks, we humans treat them like things much of the time (Ibíd., 1509).

No es solamente el que los animales tengan capacidades análogas a las de las personas lo que justifica el cambio en la concepción de la persona política, sino que, en la versión del enfoque de Nussbaum, a diferencia de en las teorías contractualistas, no resulta necesaria la hipótesis de partida de que las partes contratantes deban ser libres, iguales e independientes (Nussbaum 2006, 98). Rechazar que las personas políticas deban ser necesariamente libres, iguales e independientes es de mucha ayuda a la hora de valorar de forma diferente los componentes animales de la vida humana, así como su importancia para la concepción política de la persona. De esta forma, el enfoque de las capacidades parte de una concepción política de la persona diferente a la usualmente empleada en las teorías contractualistas de inspiración kantiana. En oposición a dicha concepción, Nussbaum parte de una idea aristotélica según la cual la moralidad y la racionalidad humanas se encuentran inscritas dentro de la animalidad, insistiendo en que los aspectos animales humanos poseen también dignidad en sí mismos

La concepción aristotélica ve al ser humano como un «animal político», es decir, no solo como un ser moral y político, sino como un ser que tiene un cuerpo animal, y cuya dignidad humana, en lugar de oponerse a su naturaleza animal, es inherente a ella y a su trayectoria temporal. Los seres humanos nacen siendo bebés, crecen lentamente y necesitan mucha asistencia durante su crecimiento. Sólo cuando están en la plenitud de su vida tienen las necesidades «normales» que incorpora típicamente el modelo del contrato social, pero también pueden tener otras necesidades derivadas de accidentes o de enfermedades que los sitúen en una posición de dependencia asimétrica durante un período más o menos largo de tiempo (Ídem.)⁴⁴⁶.

Esto no significa que la idea de libertad, a diferencia de las de igualdad e independencia, no tenga una función importante dentro de la concepción de la persona política del enfoque. El interés de las personas en promover su capacidad de elección, el interés en elegir libremente tanto su forma de vida como los principios políticos fundamentales que deben ordenarla, permanece y es tenido muy en cuenta, “[s]in embargo, su concepción de la libertad es sutilmente distinta de la concepción propia de la tradición contractualista, pues insiste en las raíces animales y materiales de la libertad humana, y reconoce también un espectro más amplio de seres capaces de ser libres” (Ibíd., 99).

⁴⁴⁵ “Aunque en el caso de los animales carecemos inevitablemente de informes en primera persona, podemos aproximarnos a éstos tanto como es posible centrándonos en una explicación narrativa detallada de las emociones de ciertos animales particulares, realizada por un observador que ha conseguido una empatía y un conocimiento inusuales de las capacidades específicas de los animales en cuestión” (Nussbaum 2001^b, 116). Por supuesto, la empatía y la imaginación compasiva no son los únicos medios que tenemos a la hora de inferir que los demás humanos y ciertos animales son capaces de sufrir. Los argumentos por analogía son también fuertes en este caso (Singer 1990, 46-7). Así pues, aparte de la imaginación compasiva, contamos también con indicadores tanto comportamentales como fisiológicos a la hora de justificar que el resto de los humanos y ciertos animales son capaces de sufrir.

⁴⁴⁶ La misma idea en: Nussbaum 2006, 351.

Las cosas son diferentes en lo que a las ideas de igualdad e independencia se refiere. Al resaltar los aspectos animales/corporales de la persona política y sus distintas características a lo largo del tiempo, así como la dependencia que, en muchos casos, implican dichas características, la idea de que las personas, para formar parte de la vida política y acordar los principios fundamentales del ordenamiento social, deban ser iguales en poderes y capacidades al tiempo que independientes no tiene cabida dentro del enfoque: “*Como son «animales» políticos, dependen asimétricamente de otros durante ciertas fases de sus vidas, y algunos permanecen en una situación de dependencia asimétrica durante toda su vida*” (Ibíd., 100). No obstante esto no implica que sean menos personas ni, menos todavía, que sus necesidades y deseos carezcan de importancia moral.

A pesar de estas diferencias con el contractualismo, la filósofa estadounidense considera, al igual que los contractualistas, que “[...] *las leyes y los principios políticos son obra de los seres humanos*” (Ibíd., 351). De esta forma, la concepción política de la persona en la que descansa el enfoque de las capacidades considera a ésta como elaboradora de la ley y los principios políticos fundamentales. No obstante, al evitar el enfoque confundir la pregunta por el origen de los principios políticos (quién los elabora) con la pregunta de para quiénes se elaboran dichos principios (a quiénes afectan), el enfoque necesita partir de una concepción de la persona política diferente a la kantiana

El hecho de imaginar al formulador humano de principios como un ser animal con necesidades y, a menudo, dependiente prepara el camino para tal extensión [...] la concepción de la criatura como sujeto de justicia es justamente eso: la concepción de un mundo en el que existen muchos tipos diferentes de animales que luchan por vivir su vida, una vida dotada de su propia dignidad (Idem.).

Así pues, aunque, en un sentido (el origen humano de las leyes y los principios políticos), el enfoque de las capacidades se relaciona directamente con el contractualismo, en otro (la concepción de la persona política), se aparta del mismo. Lo que autores como Kant o Rawls no habrían sido capaces de reconocer es que los animales son agentes y sujetos, criaturas inteligentes en interacción con las cuales vivimos y que no son tan diferentes de nosotros como pensamos (Nussbaum 2004^b, 302). Por el contrario, el enfoque de las capacidades piensa en los animales como agentes en busca de su propio florecimiento y, consecuentemente, trata de responder a las implicaciones ético-políticas que una concepción de este tipo conlleva

In general, when we select a political conception of the person we ought to choose one that does not exalt rationality as *the* single good thing and that does not denigrate forms of need and striving that are parts of our animality. Indeed, it is crucial to situate rationality squarely within animality, and to insist that it is one capacity of a type of animal who is also characterized by growth, maturity, and decline, and by a wide range of disabilities, some more common and some less common. There is dignity not only in rationality but in human need itself and in the varied forms of striving that emerge from human need (Nussbaum 2008, 363).

Así pues, una concepción política de la persona que no esté únicamente basada en la exaltación de la racionalidad es el punto de partida adecuado del que debe arrancar la teoría política contemporánea, por lo menos si de lo que se trata es de asegurar que los

animales sean tratados como merecen (en base a la dignidad que emana de sus variadas capacidades centrales específicas)⁴⁴⁷

Si partimos de la idea básica de que toda persona posee «una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede anular», descubrimos poderosas razones para buscar unos principios de justicia que garanticen un trato plenamente justo y equitativo hacia las personas con discapacidades, hacia los ciudadanos de todas las naciones y hacia los animales no humanos (los cuales pueden considerarse también personas en un sentido amplio) (Nussbaum 2006, 77).

La dignidad específicamente humana sí se caracteriza, en general, por la posesión de un cierto tipo de racionalidad: una amplia variedad de formas de razonamiento práctico (Ibíd., 167). Sin embargo, la racionalidad no es algo idealizado que se opone a la animalidad, dado que el razonamiento práctico es también uno de los funcionamientos posibles de, al menos, algunos animales (Ídem.). Por otra parte, dentro de las necesidades que los humanos compartimos con otros animales, la sociabilidad ocupa un lugar igual de importante que la racionalidad: “*Esto supone introducir en la concepción política de la persona, de la que van a derivarse los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados*” (Ídem.). La sociabilidad propia de los humanos incluye tanto relaciones simétricas, como las destacadas por los enfoques contractualistas, como relaciones asimétricas en mayor o menor medida, como las destacadas por Nussbaum al abordar el problema de la consideración moral de los animales. El enfoque de las capacidades insiste en que sigue habiendo cierta clase de reciprocidad en tales relaciones asimétricas: “*No necesitamos ganarnos el respeto de los demás siendo productivos. Podemos basar nuestra apelación en la dignidad misma de nuestras necesidades humanas*” (Ibíd., 167-8).

La justicia no surge exclusivamente bajo circunstancias determinadas de igualdad y reciprocidad como sugiere el contractualismo. Los beneficios y los fines de la cooperación social son morales y políticos desde el principio en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum. A diferencia del enfoque procedimental rawlsiano, que parte del mecanismo heurístico de una situación inicial hipotética, el enfoque orientado al resultado de Nussbaum sostiene desde el comienzo que los humanos cooperamos entre nosotros en base a un amplio conjunto de motivos diferentes, entre los que se encuentran tanto el amor a la justicia como la compasión hacia los seres que poseen menos de lo necesario para llevar una vida digna (Ibíd., 164). El enfoque de las capacidades rechaza la premisa contractualista de que la justicia solamente surja en condiciones de relativa igualdad, condiciones bajo las que los agentes morales buscan un acuerdo motivados exclusivamente por la esperanza de obtener un beneficio mutuo que no podrían obtener actuando independientemente. La visión egoísta y auto-interesada de los humanos ofrecida por el contractualismo es excesivamente pesimista⁴⁴⁸. Los humanos nos encontramos unidos por una pluralidad

⁴⁴⁷ Es interesante hacer notar que estos argumentos son también los empleados para abordar el problema de la consideración moral de los humanos funcionalmente diversos: “*Un buen análisis debe comenzar por reconocer las muchas deficiencias, necesidades y dependencias que experimentan los seres humanos «normales», y, por lo tanto, la continuidad que existe entre la vida «normal» y la vida de aquellos que padecen discapacidades mentales durante toda su vida. Partiendo de una concepción de la persona como un animal social, cuya dignidad no deriva únicamente de una racionalidad idealizada, el enfoque de las capacidades puede ayudarnos a diseñar una concepción más adecuada de lo que sería una ciudadanía plena e igualitaria para las personas con discapacidades mentales*” (Nussbaum 2006, 103).

⁴⁴⁸ Para la defensa, desde el campo de la primatología, de que algunos animales, incluidos los humanos, estamos evolutivamente programados para ser altruistas dado que la empatía es una condición necesaria

de lazos y compromisos, lazos de compasión y amor (también amor por la justicia); lazos de beneficio y auto-interés. Es cierto que las personas nos comportamos de forma arbitrariamente desigual en relación a las necesidades de otros pero, según Nussbaum (Ibíd., 165), mediante la educación pueden volverse más profundos los lazos de unión y compromiso que compartimos con el resto de humanos y animales, volviendo nuestro comportamiento más imparcial. La justicia y la inclusividad son fines intrínsecamente valiosos en la versión de la cooperación social del enfoque de las capacidades; los humanos estamos unidos tanto por nuestro propio beneficio como por motivos altruistas. Nussbaum, inspirándose en Aristóteles, adopta una concepción política de la persona que ve a ésta “*como un animal social y político, cuyo bien es irreductiblemente social y que comparte fines complejos con otras personas en muchos niveles*” (Ibíd., 166). El bien de los demás, por tanto, forma parte del bien propio. La concepción de la persona política del enfoque de las capacidades adopta desde el principio un compromiso con el bien de los demás: “*Vivir con y por los demás, de forma justa y benevolente, forma parte de la concepción pública de la persona que todos suscriben para fines políticos*” (Ídem.). Dentro del compromiso con el bien de los demás debemos incluir también la preocupación por el bienestar de los animales.

4.4.5. Problemas con la herencia aristotélica

La inspiración que Nussbaum extrae de los escritos biológicos de Aristóteles acarrea algunos problemas importantes. Los problemas de los que me ocuparé son⁴⁴⁹: (1) El papel que las ideas de maravilla y admiración juegan en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum; (2) El problema de la existencia de la naturaleza humana/animal; (3) El problema de la igual dignidad de humanos y animales; y (4) El problema de la incompatibilidad del marco aristotélico del enfoque de las capacidades con el liberalismo político.

4.4.5.1. El problema de la maravilla y admiración

Nussbaum hace referencia continuamente a la supuesta maravilla y admiración que los humanos sentimos al observar el florecimiento de todo organismo complejo. Al hablar de la relación humana con otras especies y con la naturaleza, afirma que

para mantener las comunidades unidas y facilitar la supervivencia, véase: De Waal 2009; en donde se cuestiona la imagen que sobre la naturaleza humana han ofrecido teorías políticas como la contractualista.
⁴⁴⁹ Arneson (2000, 48-52) ha señalado que el enfoque de las capacidades es una teoría de la justicia política perfeccionista y elitista, lo cual puede ligarse con la herencia aristotélica del mismo. La concepción objetiva del bienestar que Nussbaum abraza hace de su teoría una doctrina perfeccionista. Nussbaum establece diez capacidades centrales universales que son buenas en sí mismas para todas las personas con independencia de las actitudes u opiniones que tengan sobre ellas. Desplegar cada una de las diez capacidades centrales constituye una forma ideal de vivir que los individuos pueden alcanzar en mayor o menor medida. El problema consiste en que Nussbaum afirma que todos los individuos deben situarse por encima de un nivel mínimo en todas y cada una de las diez capacidades centrales y, además, que no pueden realizarse compensaciones entre ellas. Sin embargo, Arneson defiende que muchos individuos pueden gozar de un alto nivel de bienestar a pesar de no superar un nivel mínimo en algunas de las capacidades centrales establecidas por Nussbaum. Igualmente, es razonable pensar que niveles muy altos de desarrollo de una capacidad podrían compensar niveles bajos de desarrollo de otra. Por ejemplo, alguien podría llevar una vida monacal en la que no se diera ningún tipo de satisfacción sexual y, no obstante, podría gozar de un alto nivel de bienestar y su vida podría ser extremadamente valiosa en relación con otros valores/capacidades. Nussbaum (2000^b, 128-32) ha respondido a Arneson defendiendo que el enfoque de las capacidades no es una teoría de la justicia perfeccionista sino una teoría de la justicia liberal en la que se respetan las elecciones de los ciudadanos y en la que se valoran múltiples aspectos vitales que se consideran valiosos.

Los seres humanos reconocen que no son los únicos seres vivos en el mundo, que son animales viviendo junto a otros animales y junto a plantas en un universo que, como un orden complejo interconectado, a la vez los limita y los sostiene. Dependemos de ese orden de infinitos modos, y sentimos también que le debemos a ese orden un respeto y una preocupación, por mucho que diverjamos en lo que exactamente le debemos, y a quién, y sobre qué base. Una vez más, una criatura que tratara a los animales como si fueran piedras y a la que no se pudiera convencer de la diferencia sería, probablemente, considerada como extraña a lo humano. Como también lo sería una criatura que no respondiera de ningún modo a la belleza y maravilla de la naturaleza (Nussbaum 1992, 67).

Esta referencia final a la maravilla y la admiración es problemática. Nussbaum defiende que aquel que no sintiera maravilla y admiración hacia los animales y la naturaleza podría dejar de ser considerado humano. En cierto sentido, Nussbaum relaciona el supuesto valor intrínseco de los animales y los objetos naturales con ciertas actitudes, sentimientos y emociones. Los humanos, los animales y algunos objetos naturales (o la naturaleza en su conjunto) poseen valor en sí mismos y, sugiere Nussbaum, la respuesta adecuada frente a las cosas que tienen valor intrínseco son sentimientos de maravilla y admiración que deben dar lugar a una actitud respetuosa.

El problema principal con este tipo de tesis consiste en que no podemos descubrir qué es intrínsecamente valioso y qué no simplemente catalogando qué cosas nos despiertan sentimientos de maravilla y cuáles no (Frey 1983^b, 145-6). Los humanos albergamos sentimientos y actitudes diferentes sobre los otros humanos, los animales y la naturaleza⁴⁵⁰. ¿Qué sucede entonces con los humanos que, de hecho, no sienten ninguna admiración y/o maravilla hacia los animales y/o la naturaleza? ¿Deberíamos dejar de considerarlos humanos como Nussbaum sugiere en el pasaje anterior? ¿Debemos considerar la maravilla y admiración hacia los animales y la naturaleza como una parte irrenunciable de la concepción política pública del bien que todos los ciudadanos deberían sostener en un régimen político liberal? No parece razonable.

Sentir admiración hacia los animales y la naturaleza es muy respetable y digno de elogio, pero de ahí a establecer que todo aquel que no posea dichos sentimientos debería dejar de ser considerado humano hay un trecho. La tesis de Nussbaum es excesivamente fuerte y, probablemente, contraria al espíritu liberal que defiende para su teoría de los derechos de los animales. Sentir maravilla y admiración hacia los animales y la naturaleza forma parte de una concepción comprensiva del bien respetable, pero no parece que deba formar parte de los componentes esenciales de la concepción del bien político público que todos los ciudadanos deberían compartir. En este sentido, el recurso aristotélico a la maravilla y admiración no es fácilmente compatible con los fundamentos liberales del enfoque de las capacidades.

Por otra parte, Nussbaum (2001^a, 1541; 2004^b, 309; 2006, 356; 2011^a, 158-9; 2011^b, 240) establece que su teoría solamente es aplicable a los seres sintientes, es decir, no defiende que organismos complejos pero que carecen de capacidad de sentir como los insectos o los árboles sean merecedores de consideración moral directa. Sin embargo, es posible que una limitación de este tipo entre en tensión con las nociones de maravilla y admiración

Many people feels less awe and wonder looking at rats or mice than at the complex web of a spider, a virus under a microscope, or a huge redwood tree. If awe and wonder lie at the heart of

⁴⁵⁰ “[...] the real difficulty with trying to use our feelings as indicators of inherent value, is simply that no environmentalist possesses an «a priori» guarantee that we shall not have the requisite feelings before things which he does not wish to concede inherent value” (Frey 1983^b, 146).

her theory, it is not clear why the beings that do not inspire much awe and wonder should be covered by the theory while the awe inspiring ones should not (Ilea 2008, 549).

Nussbaum adopta, como inspiración para su idea de que el enfoque de las capacidades debería hacerse extensivo a los animales, el punto de vista aristotélico según el cual todos los organismos complejos son maravillosos y merecen admiración. No obstante, este argumento no ofrece ningún apoyo a la tesis según la cual los humanos deberíamos conceder consideración moral directa solamente a los animales sintientes. Aristóteles únicamente argumenta a favor de que todo animal merece ser estudiado, es decir, afirma que los humanos siempre podemos aprender algo valioso al observar a cualquier tipo de animal, por muy pequeño o repugnante que pueda parecernos. Sin embargo, alabar el estudio de los animales no equivale, en ningún caso, a reivindicar su respeto moral (Cortina 2009, 152-3).

Una cosa es reconocer la continuidad biológica entre humanos y animales, así como la importancia que tiene el estudio de los animales, y otra bien diferente pasar de estas ideas científicas a la defensa ética de que los animales poseen dignidad y que sus capacidades básicas no deben ser impedidas. La postura de Nussbaum va un paso más allá del simple interés cognoscitivo e incluye una preocupación moral por que las capacidades básicas de los animales puedan desarrollarse; es decir, Nussbaum muestra un especial interés en que la dignidad de los organismos no sea vulnerada. En este punto, la filósofa neoyorquina reconoce que

No parece que Aristóteles, a diferencia de los pensadores griegos de la tradición platónica, hubiese ahondado en esas ideas. De hecho, no comenta nada (o, al menos, nada que haya sobrevivido hasta nuestros días) acerca de un posible argumento moral a favor del vegetarianismo, ni, de manera más general, acerca del trato humano a los animales (Nussbaum 2006, 344).

A diferencia de otros autores (véase, por ejemplo: Wise 1999, 10-4), Nussbaum establece aquí una distinción entre la tradición platónica y la aristotélica: mientras que la primera, hasta cierto punto, habría sido sensible al problema de la consideración moral de los animales, la segunda no lo habría sido⁴⁵¹.

¿Fue Aristóteles un defensor de la consideración moral directa de los animales? ¿Le interesaban éstos exclusivamente desde un punto de vista empírico/cognoscitivo? Éste es un problema interpretativo difícil y tendrán que ser los expertos en la obra aristotélica los que se pronuncien al respecto. Aquí me limito a exponer las ideas de Nussbaum al respecto.

Según Nussbaum (2001^a, 1516-9), en Aristóteles encontraríamos una postura compleja y, en algunos puntos, contradictoria sobre la consideración moral que merecen

⁴⁵¹ Nussbaum critica duramente a Wise por omitir este aspecto: “[O]n Wise’s account there is absolutely nothing in our ancient Greek and Roman heritage that might have informed ethical thought in a positive direction with regard to thought about animals. All ancient philosophers, and presumably the lay people influenced by them, were morally obtuse on this matter. Progress had to await our more enlightened era” (Nussbaum 2001^a, 1514). En contra de esta concepción simplista del pensamiento antiguo, Nussbaum cita el Pitagorismo y sus ideas sobre la transmigración del alma como fuentes inspiradoras de la tradición platónica posterior favorable a la consideración moral directa de los animales que encarnan autores como Plutarco o Porfirio. Para analizar el estudio que Nussbaum realiza de las principales corrientes y autores, tanto de pensamiento antiguo como moderno, en relación con la consideración moral de los animales, consúltese: *Ibid.*, 1513-26.

los animales⁴⁵². Mientras que en *Política*⁴⁵³ el Estagirita afirma que los animales han sido creados para su utilización como recursos por parte de los humanos, en el resto de áreas de su pensamiento muestra un destacable amor por los animales y una clara comprensión de la continuidad existente entre sus capacidades y las nuestras⁴⁵⁴. Además, en contra de la interpretación que habitualmente se hace del pensamiento metafísico aristotélico como defensor de una concepción teleológica universal jerárquica de la naturaleza (en virtud de la cual los seres inferiores, como las plantas o los animales, existirían para el bien de los seres superiores, como los humanos), Nussbaum considera que no hay evidencias de que el Estagirita creyera en una concepción teleológica universal de la naturaleza de este tipo⁴⁵⁵.

En cualquier caso, aunque fuera cierto que Aristóteles clasificó jerárquicamente los distintos tipos de seres, es importante hacer notar que los humanos no nos encontraríamos en el punto más alto de la clasificación, el cual correspondería a los cuerpos celestes y al motor inmóvil. Aun así, de esa clasificación no se derivaría que unas especies existan para el beneficio de otras⁴⁵⁶. Nussbaum concluye que la tesis aristotélica en *Política* según la cual los animales existen para el disfrute humano queda ampliamente compensada, o encuentra al menos su contrapunto, en muchas de las afirmaciones sobre la maravilla y la admiración de los escritos biológicos del Estagirita, en los cuales se sugiere repetidamente que el fin último de cada animal es su propia forma de vida característica y el florecimiento adecuado acorde con la misma. Sin embargo, teniendo en cuenta la ambigua postura aristotélica, otros autores han arribado a conclusiones contrarias, defendiendo que el enfoque de las capacidades, aplicado al problema de la consideración moral de los animales, debería abandonar las ideas aristotélicas de maravilla y admiración

⁴⁵² Otros autores encuentran perfectamente clara la postura aristotélica: “*La definición de ser humano como animal y el posterior amplio estudio morfológico y biológico de los animales por parte de Aristóteles no deberían ser interpretados como una muestra de solidaridad con las bestias en el plano de congéneres de los seres humanos*” (González Escudero 2007, 45).

⁴⁵³ “*De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre*” (*Política* I, 1256b, 10-13).

⁴⁵⁴ Un pasaje característico en el que Aristóteles afirma explícitamente la continuidad entre todos los vivientes es el siguiente: “*La naturaleza pasa, ciertamente, sin interrupción de los seres inanimados a los animales a través de seres vivos que no son animales, de tal modo que parece que un ser se diferencia de otro de forma mínima, al ser afines unos a otros*” (*Partes de los animales* IV, 681a, 10-15).

⁴⁵⁵ “[...] *there is no evidence that he believed in a universal teleology of nature, such as the «Great Chain of Being»*” (Nussbaum 2001^a, 1517). Una argumentación más extensa en contra de esta interpretación teleológica estándar según la cual algunas especies existen por el bien de otras puede encontrarse en: Nussbaum 1978, 93-9. Entre otros, Nussbaum (Ibid., 95-6) ofrece el argumento de que el archiconocido pasaje de *Política* es simplemente un fragmento introductorio que tenía la finalidad de explicitar un punto de vista común ampliamente compartido (una apariencia), en modo alguno pretendía establecer dicho pasaje un punto de partida teórico serio. En cualquier caso, con el objetivo de salvaguardar la relación de su enfoque con el liberalismo y su compromiso con el consenso entrecruzado, Nussbaum (2000^a, 118-9) deja claro que, más allá de la interpretación que se haga de la metafísica aristotélica, su teoría de los derechos de los animales no está basada en doctrina metafísica alguna, a pesar de que ella entiende que la postura aristotélica es análoga a la suya.

⁴⁵⁶ Siendo justos, habría que decir que mientras que en algunos escritos Nussbaum (2001^a, 1516-7) afirma que la actitud del Estagirita es mixta y compleja (llegando a negar, como acabamos de ver en la nota anterior, que Aristóteles creyera en una clasificación teleológica universal de la naturaleza), en otros Nussbaum (2004^b, 309) adopta abiertamente la interpretación según la cual Aristóteles habría establecido claramente una división jerárquica entre los distintos vivientes. La postura de Nussbaum respecto a esto no está clara y es, algunas veces, equívoca.

Nussbaum's desire to extend the capabilities approach to nonhuman animals cannot be based on the observations about awe and wonder that Aristotle makes; however, it is not clear what else it might be based on. Nussbaum wants to defend the idea that all beings can and deserve to flourish, but the only argument given is an Aristotelian one about awe and wonder. While the kind of scientific observation that Aristotle urges us to conduct might show that animals *can* flourish, it is not enough to persuade us that nonhuman animals *deserve* to flourish (Ilea 2008, 549).

Así pues, la argumentación aristotélica de Nussbaum apoyada en la maravilla y la admiración falla porque no es capaz de establecer vínculo alguno entre el hecho de que los animales puedan florecer y la evaluación moral de que los animales deban florecer (y los humanos debamos ocuparnos activamente de respetar ese florecimiento). En consecuencia, Ilea (Ibíd., 557-8) defiende que no se pierde nada al abandonar las ideas Aristotélicas referentes a la maravilla y admiración hacia los animales, tesis que comparto (aunque no comparto la estricta distinción entre hechos y valores que Ilea presupone en su argumentación).

4.4.5.2. El problema de la existencia de la naturaleza humana/animal

Otro de los problemas que la herencia aristotélica puede plantear para el enfoque de las capacidades se relaciona con el carácter oscuro de las nociones de “naturaleza humana” o “naturaleza animal”. El enfoque depende de nociones de este tipo cuando afirma que

[...] la deliberación aristotélica, tal como la concibo, se ocupa sobre todo de una noción general: la noción de ser humano. El punto de partida de una investigación aristotélica en ética es la pregunta: «¿Cómo debería vivir un ser humano?». Y la respuesta general a esta pregunta que sugiere el propio Aristóteles es: «conforme a todas las formas del buen funcionar que configuren una vida humana completa» (Nussbaum 1992, 184).

En el campo de la ética animal Nussbaum defiende que las capacidades para el desarrollo y florecimiento característicos de cada criatura deben ser la base de la que partan las discusiones. Nussbaum concede una importancia decisiva a las capacidades centrales específicas de cada especie (la norma de especie) a la hora de establecer qué tipos de capacidades y funcionamientos son básicos para su florecimiento. De este modo, las nociones de naturaleza humana o de la naturaleza de cada especie animal juegan un papel central en el enfoque de las capacidades.

Es posible cuestionar de varias maneras las ideas de Nussbaum sobre la naturaleza humana y la naturaleza animal. Una enmienda a la totalidad consistiría en negar que exista algo así como la naturaleza humana⁴⁵⁷ o la naturaleza animal. Según

⁴⁵⁷ La negación de la existencia de la naturaleza humana es una idea importante en algunas corrientes feministas: “[...] es fácil producir ejemplos de casos en que escritores de tiempos pasados recurrieron a la naturaleza humana, en particular entre los filósofos políticos, a los que es fácil desacreditar. Se ha presentado a las mujeres como si fueran defectuosas en términos de teorías de la naturaleza humana que manifiestamente están sesgadas en favor de los hombres. La respuesta que muchas feministas han dado a éstas ha sido la de hacer que su teoría de la naturaleza humana sea relativa con respecto a la teoría política que sustentan” (Annas 1993, 375). Algunas feministas plantean una crítica relativista basada en el supuesto de que resulta imposible elaborar una teoría de la naturaleza humana objetiva independiente de la perspectiva cultural o política. Así y todo, filósofas feministas como la propia Annas se muestran críticas con estos enfoques: “[...] en la medida en que no estemos de acuerdo, como no lo estamos, con personas como Aristóteles y Rousseau acerca de cómo son las mujeres, la solución consiste en superar lo que hacen, no replegarnos a la posición de que no podemos hacerlo mejor. Las feministas no han sido muy listas al aceptar tan rápidamente al relativismo en este tema, y al retirarse de la discusión sobre la

este punto de vista, no habría ningún conjunto de capacidades típicas de los seres humanos o las distintas especies animales a las que podríamos recurrir a la hora de fundar una teoría del bienestar y/o los derechos.

Otra forma menos radical de crítica podría consistir en el cuestionamiento de la caracterización específica de la naturaleza humana y animal que realiza Nussbaum. ¿Realmente estamos tan unidos a los animales, en el sentido de una continuidad entre capacidades centrales, como a la filósofa norteamericana le gusta pensar? ¿No nos separa nuestra indudablemente mayor capacidad racional y moral radicalmente del resto de animales? ¿No merecemos por ello mayor consideración moral en base a nuestra pertenencia a la especie humana?

Finalmente, un enfoque crítico adicional consiste en afirmar que la idea de naturaleza humana/animal únicamente tiene sentido si adoptamos un compromiso previo con una concepción teleológica del mundo y de la función que los humanos/animales tenemos dentro del mismo pero, ¿un concepto de este tipo, con sus raíces aristotélicas, no resulta místico, metafísico e incompatible con la biología contemporánea post-darwiniana? Después de todo, no tenemos claro en qué consiste la naturaleza humana (ni siquiera si existe algo así), ¿cómo vamos a saber en qué consiste la naturaleza de los animales?

Podemos dejar de lado la primera crítica. Aunque dudo sobre la no existencia de la naturaleza humana (en el sentido según el cual ciertas determinaciones biológicas condicionan nuestras capacidades y, por tanto, nuestras posibilidades o funcionamientos⁴⁵⁸), me parece claro que las posturas que han negado la existencia de dicha naturaleza solamente son aplicables en el caso de los humanos, ya que únicamente somos los humanos los seres capaces de actuar libremente y, por tanto, poseer responsabilidad moral

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser [...] Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es (Sartre 1946, 139).

Así pues, la crítica de la no existencia de naturaleza humana alguna podría constituir un problema para la aplicación del enfoque de las capacidades en el caso de los humanos pero, a no ser que alguien argumentara que tampoco existe naturaleza animal alguna (algo difícil de argumentar a no ser que se reconozca que los animales son libres y moralmente responsables en la misma medida en que lo somos la mayoría de los humanos, lo que, paradójicamente, ¡establecería una igualdad moral mayor entre animales y humanos que la pretendida por la mayoría de defensores de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales!), no sería pertinente en el caso de la aplicación del enfoque de las capacidades a los animales.

La segunda crítica es más problemática. Obviamente puede ponerse en duda la concepción específica de la naturaleza humana y animal que Nussbaum promueve y podría afirmarse, junto con la interpretación tradicional cristiana, por poner un ejemplo,

naturaleza humana en vez de continuarla” (Ibíd., 376). Annas sostiene que la noción de naturaleza humana puede jugar un papel valioso en los debates sobre la calidad de vida de las mujeres.

⁴⁵⁸ Si bien es cierto que Sartre niega la existencia de la naturaleza humana, obviamente reconoce la universalidad de la condición humana en el sentido de que nuestra existencia está determinada a priori por un conjunto de límites biológicos como, por ejemplo, la mortalidad.

que existe una diferencia ontológica fundamental entre los humanos y el resto de animales (los segundos carecerían de alma). La respuesta a esta crítica debe basarse inevitablemente en las implicaciones prácticas del punto de partida que adoptemos a la hora de enfrentarnos al problema de la consideración moral de los animales. Una teoría moral adecuada debería mostrarse humilde en lo que al lugar de los humanos en el universo y la naturaleza se refiere. Sabemos que vivimos en un pequeño lugar del cosmos gracias a un cúmulo de circunstancias evolutivas accidentales y que somos una especie más entre otras muchas que pueblan nuestro planeta. O'Neill (1993, 400-2, 405-6) diferencia entre abstracciones idealizadas y abstracciones no idealizadas en las teorías de la justicia (liberales). Las abstracciones idealizadas serían aquellas que adoptarían un conjunto ideal no justificado de la agencia humana y la racionalidad; aquellas que, por ejemplo, ofrecen explicaciones e imágenes ideales de la agencia y la elección racional en las que se considera que los agentes son absolutamente independientes e invulnerables. Por otro lado, las abstracciones no idealizadas serían aquellas que simplemente separan ciertas afirmaciones de otras: *“El razonamiento abstracto no hace depender a algo del cumplimiento o incumplimiento de los predicados de los que hace abstracción”* (Ibíd., 401). La tesis de O'Neill dice que las abstracciones idealizadas son inadecuadas para una teoría de la justicia⁴⁵⁹, sin embargo, las abstracciones no idealizadas juegan un papel importante en las mismas

Podemos considerar qué principios de acción deben ser adoptados por agentes que son numerosos, diversos, mas «no idealmente racionales» ni idealmente independientes el uno del otro, y no obstante evitar supuestos específicos acerca de estos agentes [...] Entonces la pregunta se convierte en la siguiente: ¿qué tan poderosa y convincente explicación de la justicia podemos ofrecer si no recurrimos a las ficciones de la racionalidad e independencia ideales ni a las contingencias de los agentes e instituciones actuales? ¿Qué ocurre si abstraemos sin idealizar? (Ibíd., 406).

Aunque las críticas de O'Neill a las teorías liberales de la justicia, con especial énfasis en las doctrinas del contrato social, se centran en los problemas de la justicia entre géneros y la justicia internacional, son aplicables también al caso de la consideración moral de los animales. De hecho, es exactamente lo que Nussbaum hace al adoptar algunos puntos de vista aristotélicos como la teoría de la acción, la dignidad animal o la personalidad política: criticar las abstracciones idealizadas en las que habitualmente caen las teorías de la justicia y ver qué tipo de consecuencias tendría una abstracción no idealizada en lo que concierne a nuestra relación con los animales. Además, debemos tener siempre en cuenta que si adoptamos una concepción fuerte de la tesis de la diferencia antropológica como, por ejemplo, el punto de vista kantiano según el cual únicamente la racionalidad y la agencia moral cuentan a la hora de establecer quiénes merecen consideración moral directa y quiénes no, entonces, nos encontramos una vez más con las objeciones del argumento de la superposición de especies, objeciones que vamos a encontrarnos constantemente a menos que justifiquemos por qué maltratar a ciertos humanos que carecen de las capacidades cognitivas/morales necesarias para ser

⁴⁵⁹ *“El razonamiento que idealiza hace afirmaciones que dependen de que los objetos a los cuales se aplica satisfagan ciertos predicados. Cuando éstos no son satisfechos, el razonamiento simplemente no se aplica [...] Suponen, por ejemplo, explicaciones de la elección racional cuyas afirmaciones sobre la información, la coherencia, las capacidades de cálculo y otras similares no sólo no son satisfechas por algunos agentes deficientes o retrasados, sino que en realidad no son satisfechas por ningún agente humano. También suponen explicaciones idealizadas de la dependencia mutua de las personas y de sus oportunidades para perseguir sus «concepciones individuales del bien», y de la soberanía e independencia de los Estados, que son falsas para todas las personas y para todos los Estados”* (O'Neill 1993, 401). La relación de estas ideas con las críticas de Nussbaum a las teorías de la justicia contractualistas es evidente.

merecedores de consideración moral directa es incorrecto mientras que hacerlo con otros seres no lo es.

En lo que a la tercera crítica se refiere, que el recurso a la naturaleza humana implique inevitablemente una concepción teleológica del mundo y de la función de los humanos en el mismo es discutible. De cualquier forma, está claro que Nussbaum niega este punto porque no basa su postura en metafísica biológica/teleológica alguna sino que, más bien, considera que el fundamento de su teoría de los derechos de los animales (y de los humanos) se justifica holísticamente, lo cual abre el camino a que su teoría de los derechos de los animales sea compatible tanto con los principios del liberalismo político como con los fundamentos de la biología post-darwiniana. Así pues, Nussbaum rechazaría que la idea de naturaleza humana/animal únicamente tenga sentido si existe un compromiso previo con una concepción teleológica del mundo y de la función que los humanos/animales tenemos dentro del mismo y, entonces, la crítica no afectaría al enfoque de las capacidades porque ella no defiende ningún tipo de concepción teleológica de la naturaleza o del bien.

Está claro que el enfoque aristotélico sobre la naturaleza de las especies no puede ser tomado literalmente en el contexto de la biología moderna. Mientras que Aristóteles consideraba las especies eternas e inmutables y, por tanto, pensaba que su esencia podía ser conocida sin problemas, la biología post-darwiniana concibe el mundo de modo mucho más dinámico, en donde las especies constituyen estadios momentáneos en la evolución constante de los seres vivos. Aun así, la idea de naturaleza humana/animal puede encontrar cierto sustento en la biología contemporánea. El código genético de las especies, por ejemplo, nos provee de una herramienta científica/empírica, comprobable y compatible con las características físicas del mundo en que vivimos a la hora de definir la naturaleza de una especie. Este código determina algunos aspectos comportamentales, psicológicos, físicos y sociales de la naturaleza de los animales. Si esto es correcto, entonces, conocer la naturaleza básica de una especie no plantea un problema epistemológico insuperable. Además, la naturaleza de los animales parece más simple que la de los humanos, por lo que, aunque fuera extremadamente difícil conocer la naturaleza humana, la naturaleza de los animales podría ser más fácilmente comprensible (al menos en principio), sin olvidar la fundamental aportación que disciplinas empíricas como la etología pueden realizar en este empeño.

4.4.5.3. El problema de la igual dignidad de humanos y animales

Nussbaum (2006, 374-7) deja a un lado la cuestión de la igual dignidad y consideración moral de animales y humanos, al no ocuparse sobre si los intereses similares de los animales merecen la misma consideración moral que los intereses humanos. Reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal está muy bien, sin embargo, la concepción plural de la dignidad plantea cuestiones importantes. ¿Hay capacidades animales que solamente pueden ser desarrolladas de manera adecuada en forma igualitaria? ¿Poseen todos los miembros de una misma especie la misma dignidad? ¿Debe entenderse la idea de dignidad como plenamente igualitaria para todas las especies?

En lo que respecta a la primera pregunta, ella responde que “*las cuestiones más apremiantes en materia de derechos animales pertenecen más al terreno de la adecuación que al de la distribución igualitaria*” (Ibíd., 376). Con ello quiere decir que

el enfoque, más que en la igualdad, debe centrarse en la suficiencia, esto es, en la definición de umbrales mínimos adecuados⁴⁶⁰. Una vez se establezcan los umbrales mínimos para cada capacidad, todo animal que se encuentre por debajo de ellos por causas social y políticamente solucionables se encontraría en una situación de injusticia pero, al mismo tiempo, del hecho de que existan diferencias entre las capacidades una vez superado ese umbral no debe colegirse que la situación resultante sea injusta. La teoría de los derechos de los animales de Nussbaum se centra en la suficiencia, no en la igualdad.

La postura de Nussbaum (Ídem.) respecto de la segunda pregunta es claramente afirmativa. La dignidad debe entenderse como plenamente igualitaria dentro de cada especie y, por tanto, ningún miembro individual de una especie tendría mayor valor o dignidad que otro.

La respuesta a la tercera pregunta, sin embargo, es bastante más compleja. La respuesta de Nussbaum es dubitativa e insatisfactoria. En un primer momento, afirma que su enfoque, por el hecho de centrarse en la suficiencia y no en la igualdad, no tiene por qué afrontar la pregunta por la igual dignidad de cada especie (Ibíd., 376-7). Sin embargo, la concepción igualitaria de la dignidad e intereses similares de las distintas especies puede ser problemática para que el enfoque de las capacidades pueda compatibilizarse con el liberalismo político, debido a que puede constituir un obstáculo insalvable a la hora de establecer un consenso entrecruzado entre distintas concepciones comprensivas del bien. Por tanto, Nussbaum deja de lado la cuestión de la igual consideración moral/dignidad de humanos y animales, afirmando que es una cuestión metafísica que los ciudadanos deberían determinar en función de la doctrina comprensiva del bien que adopten. En el caso de los humanos, la idea de la igual dignidad no es metafísica porque constituye un elemento central de las distintas concepciones políticas predominantes en las democracias constitucionales modernas (Ibíd., 377). Sin embargo, la cuestión cambia en lo que respecta a la igualdad de dignidad entre animales y humanos. Exigir a los ciudadanos que acepten la igual consideración moral de animales y humanos implica, en muchos casos, exigirles que renuncien a elementos centrales de sus doctrinas comprensivas del bien, lo que puede tornar imposible el consenso entrecruzado. Por tanto, Nussbaum concluye que, aunque la igualdad de dignidad de humanos y animales es una idea atractiva, no es necesaria a la hora de garantizar el bienestar y los derechos de los animales en una sociedad liberal.

Esta respuesta es insatisfactoria. Si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, entonces, la respuesta de Nussbaum a la cuestión de la igualdad de dignidad entre humanos y animales debe considerarse inaceptable, dado que concluimos que humanos y animales merecemos igual (o, al menos, similar) consideración moral. Puede que defender que los humanos y los animales merecemos

⁴⁶⁰ La misma idea se defiende, aunque con matizaciones importantes, en el caso humano: “*La igualdad de capacidades es un objetivo social esencial allí donde su ausencia traería consigo un déficit en la dignidad y el autorrespeto [...] Parece que todas las libertades políticas, religiosas y civiles sólo pueden ser «adecuadamente» reconocidas si son reconocidas «por igual» [...] Por otro lado, hay otras capacidades, estrechamente ligadas a la idea de propiedad o de bienes instrumentales, en relación con las cuales lo adecuado parece ser lo «suficiente»*” (Nussbaum 2006, 290). Ciertas desigualdades de capacidades, como la desigualdad en las libertades políticas y religiosas, ponen en peligro la igualdad de la dignidad humana. Obviamente, la pregunta que se sigue de esta observación para el caso de los animales es: ¿existe alguna capacidad animal que, al igual que las libertades políticas y religiosas en el caso humano, deba asegurarse en igual medida para todos? Desafortunadamente, Nussbaum no responde a esta cuestión.

igual (o, al menos, similar) consideración moral no sea fácilmente aceptable en la actualidad por la mayoría de ciudadanos en una democracia liberal pero, a menos que los argumentos ofrecidos en la primera parte sean incorrectos, es el camino hacia el que debería dirigirse una sociedad verdaderamente justa. De este modo, pienso que los problemas del enfoque de las capacidades en relación con la cuestión de la igual dignidad de humanos y animales pueden superarse adoptando una estrategia argumentativa del tipo de la ofrecida en la primera parte de esta tesis⁴⁶¹.

4.4.5.4. El problema de la incompatibilidad entre aristotelismo y liberalismo político

La relación entre el marco aristotélico del que parte Nussbaum y su defensa de la idea liberal del consenso entrecruzado puede resultar también problemática (Ilea 2008, 551). No está claro en qué medida Nussbaum se basa en el marco aristotélico para fundar su teoría de los derechos de los animales y en qué medida se basa en la idea liberal del consenso entrecruzado. El potencial para alcanzar un consenso entrecruzado no requiere de ninguna manera un acuerdo sobre los fundamentos de la consideración moral directa de los animales. Nussbaum, apoyándose en una interpretación particular de Aristóteles, puede pensar que la maravilla y admiración que sentimos hacia los animales conforman una base teórica adecuada si se conectan con otras ideas y argumentos independientes. Singer puede pensar que la capacidad de sentir placer y/o dolor constituye la base adecuada sobre la que defender que los animales poseen intereses y merecen consideración moral directa. Otros podrían defender esto mismo argumentando que los animales son criaturas de Dios y que las creaciones divinas merecen respeto. Por tanto, el marco aristotélico, que forma parte de la base teórica de la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum, es lógicamente independiente de las cuestiones relativas al consenso entrecruzado y es probable que, en una democracia liberal con concepciones plurales sobre el bien, muchos individuos no acepten el marco aristotélico que Nussbaum propone como elemento fundacional de la justicia política. Nuevamente, pienso que el enfoque de las capacidades podría solucionar en buena medida este problema adoptando como justificación de la consideración moral directa y los derechos de los animales una argumentación independiente como la presentada en la primera parte de la tesis. Una argumentación independiente de ese tipo, dado que no se compromete con ninguna teoría particular sobre el bien, tiene la ventaja de resultar más

⁴⁶¹ Dado que en ocasiones rechaza la fuerza de las analogías entre los humanos marginales y los animales, Nussbaum probablemente rechazaría una estrategia argumentativa como la presentada en la primera parte de la tesis, debido al papel central que una estrategia de ese tipo concede al argumento de la superposición de especies: *“Sometimes philosophers make comparisons between human children with mental retardation and chimpanzees. This comparison is profoundly misleading for political purposes. A human child with profound mental retardation has no option of going off to live happily with the chimps in the forest. Her life will be lived with human beings. Human beings are her parents, her caregivers. If she ever has a sexual life, it will be with human beings. If she has children, they will be human children. Relationship with other species may be very important in her life (as they are on my capabilities list), but they do not constitute the overall environment for her life. So, she should have the entitlements of an equal human being, and that means, I think, all the same ones that every other human being has”* (Nussbaum 2008, 364). Efectivamente, dado que postula desde el comienzo que los animales poseen dignidad, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum no apela en ningún momento al argumento de la superposición de especies, lo cual, como argumentaré más adelante, me parece inadecuado. Imagino que las razones de Nussbaum para no recurrir al argumento consisten en que ella niega la fuerza de la analogía entre humanos marginales y animales que el argumento de la superposición de especies presupone implícitamente.

fácilmente aceptable para ciudadanos con concepciones comprensivas del bien diferentes de la postura aristotélica de Nussbaum.

4.5. Puntos de partida e intuiciones generales del enfoque de las capacidades aplicado al problema de la consideración moral de los animales

El enfoque de las capacidades tiene dos usos y objetivos interrelacionados pero, hasta cierto punto, independientes (Nussbaum 2000^a, 167)⁴⁶². Por una parte, trata de ofrecer un fundamento adecuado de los principios político-constitucionales básicos que los ciudadanos de todas las naciones deberían cumplir. Por otra, intenta construir un marco teórico dentro del cual puedan realizarse de forma apropiada comparaciones entre la calidad de vida de los individuos con el fin de evaluar la calidad de vida en los distintos Estados del mundo.

Acabamos de ver que ideas de inspiración aristotélica como la teoría de la acción que defiende que los animales son capaces de obrar intencionalmente; los conceptos de capacidad, florecimiento y funcionamiento; la extensión de la dignidad a los animales, así como la concepción política de la persona que incluye la animalidad son puntos de partida importantes en la versión del enfoque de las capacidades desarrollada por Nussbaum. En esta sección presentaré algunos de los puntos de partida e intuiciones generales que, junto con los cuatro aspectos anteriormente tratados, forman la base teórico-conceptual de la que parte la filósofa norteamericana a la hora de elaborar su teoría de los derechos de los animales.

4.5.1. ¿Por qué centrarse en las capacidades?

¿Por qué debe una teoría de la justicia social adecuada centrarse en las capacidades de los individuos en lugar de, por ejemplo, la satisfacción de sus intereses/preferencias o la distribución de los recursos? Porque estos otros enfoques adolecen de problemas graves. A diferencia de estas otras teorías, el enfoque de las capacidades se centra en aquello que los individuos son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad de cada individuo. De esta manera, pretende responder desde el principio dos cuestiones principales (Nussbaum 2011^a, X): (1) ¿Qué son capaces de ser y hacer los animales?; y (2) ¿Cuáles son las oportunidades reales de las que disponen? Nussbaum (2006, 83) sostiene que todos los países deberían reconocer y respetar las capacidades centrales de los animales y aplicar sus derechos correspondientes e incluirlos en su estructura constitucional, dado que esto es lo que exige la dignidad de los animales. El objetivo concreto inicial a la hora de proponer un enfoque centrado en lo que los individuos son capaces de ser y hacer consistió en desarrollar una alternativa a los enfoques de la economía del bienestar prevaletentes en los debates sobre la calidad de vida y el desarrollo económico internacional, con especial énfasis en las críticas al utilitarismo y a aquellas posturas que entienden el desarrollo en términos exclusivamente económicos

⁴⁶² Puede argumentarse, como hace Cortina (2009, 161-2), que el enfoque de las capacidades es útil a la hora de medir y comparar el nivel de desarrollo y la calidad de vida en las naciones atendiendo a las capacidades centrales de sus pobladores pero, no obstante, no ofrece un fundamento adecuado de los principios político-constitucionales básicos que los ciudadanos de todas las naciones del mundo deberían cumplir. Aun así, ambos aspectos están interrelacionados porque, en ocasiones, las razones para considerar que una teoría resulta inadecuada como base de los principios políticos fundamentales pueden ser también razones por las cuales dicha teoría no realiza una buena medición de la calidad de vida.

ligados al cálculo del producto interior bruto per cápita (Nussbaum 2006, 84; 2011^a, 12-4). ¿Por qué debería una teoría de la justicia centrarse en capacidades en lugar de, por ejemplo, el PIB per cápita, la utilidad o la distribución de los recursos?

La evaluación de la calidad de vida en un país mediante la medición del PIB per cápita debe afrontar, principalmente, el problema de la distribución. Un enfoque de este tipo no nos dice absolutamente nada acerca de cómo está repartida la riqueza dentro de un territorio: *“Este criterio tan básico no tenía en cuenta la distribución y premiaba, por lo tanto, a los países por su crecimiento, aunque contuvieran grandes bolsas de pobreza y elevadas tasas de desigualdad”* (Nussbaum 2006, 281). Por otra parte, la reducción de la medición de la calidad de vida a un único criterio, como la cantidad de dinero que supuestamente gana un individuo (el salario medio), resultaría inadecuada aunque la distribución del mismo fuese equitativa, debido a que omitiría aspectos íntimamente relacionados con la calidad de vida como la educación, la salud, la libertad política, etc. (Ídem.). En otras palabras: los enfoques centrados exclusivamente en la medición del PIB per cápita no preguntan cuáles son los elementos fundamentales de una vida digna ni qué derechos deberían protegerse para llevar a cabo este ideal, ya que se centran exclusivamente en los ingresos y la riqueza como criterios únicos de medición de la calidad de vida. No obstante, resulta obvio que las características de una vida digna no están siempre directamente relacionadas con cuestiones monetarias. Por otra parte, las teorías del bienestar centradas en el PIB per cápita adolecen de otro problema grave (Ibid., 84): en lugar de tratar a cada persona como un fin, la tratan como un medio cuando una actuación determinada promueve un bien social conjunto. Además, estas teorías no tienen en cuenta que los individuos poseen habilidades diferentes para transformar los ingresos en capacidades o funcionamientos, por lo que por mucho que conozcamos el salario medio dentro de un Estado determinado no podremos saber qué son capaces de hacer los individuos con esos ingresos y en qué medida pueden invertirlos en desarrollar sus capacidades centrales.

La evaluación de la calidad de vida mediante la medición de la utilidad total o media, entendida ésta como la satisfacción de las preferencias/intereses de los individuos, presenta también problemas importantes. Me limito a presentar los cinco mayores:

- 1) Al centrarse en el cálculo de la utilidad total o media, este enfoque trata a los individuos como simples datos a tener en cuenta dentro de un cálculo social más amplio y, así, muestra un desinterés manifiesto en la consideración moral directa de las vidas individualmente consideradas: *“La miseria de unos pocos en la base de la escala social puede compensarse en principio por el extraordinario bienestar de un gran número en la cima”* (Ibid., 281). Las teorías utilitaristas buscan ofrecer cifras agregadas generales de utilidad sumando la utilidad de vidas individuales diferentes. Uno de los objetivos principales del enfoque de las capacidades consiste en elaborar una teoría de la justicia que trate a todos los individuos como fines en sí mismos, en lugar de, exclusivamente, como medios para los fines de otros, algo que las mediciones basadas en la utilidad no parecen capaces de lograr (Ídem.).
- 2) Las teorías utilitaristas consideran conmensurables entre sí la práctica totalidad de los bienes de una vida humana, pero *“[n]o se puede compensar la negación de la libertad de prensa y de expresión a base simplemente de conceder mucho tiempo libre u otro bien social. Cada derecho tiene una importancia propia y específica”* (Ibid., 282). Así pues, no es solamente que las teorías utilitaristas

acostumbren a ofrecer cifras agregadas entre vidas diferentes, sino que también intentan ofrecer cifras agregadas entre los distintos elementos valiosos de una vida. De esta manera, la utilidad total (o media) que se obtiene de los cálculos utilitaristas agregará y mezclará información sobre elementos distintos como la salud, la libertad política o los ingresos económicos. Otro objetivo central del enfoque de las capacidades consiste en elaborar una teoría de la justicia en la que varios bienes sean importantes para llevar una vida buena, una teoría en la que una amplitud de bienes primarios sean importantes, separadamente considerados y evaluados con independencia (Ibíd., 85). En el marco de una teoría de la justicia adecuada no se debería renunciar a un bien primario para alcanzar un registro especialmente alto en otro.

- 3) Otro problema de las teorías utilitaristas es que éstas no incluyen toda la información relevante a la hora de evaluar la calidad de vida: *“Una de las cosas que queremos saber es cómo se sienten los individuos, si están satisfechos o no acerca de su situación. Pero también queremos saber qué es lo que son realmente capaces de ser y de hacer”* (Ibíd., 85). Saber cómo se sienten los individuos, si están satisfechos con su situación o no, si llevan una vida placentera o una vida de abnegación y sufrimiento, etc. es, qué duda cabe, importante; pero el enfoque de las capacidades subraya que de ninguna manera el placer o la satisfacción de las preferencias/intereses son lo único importante.
- 4) El utilitarismo de la preferencia debe afrontar el grave problema de las preferencias adaptativas. Las preferencias son ampliamente flexibles y moldeables y hay que tener en cuenta especialmente que se adaptan tanto a las expectativas como a las posibilidades efectivas: *“Las personas a menudo aprenden a no querer cosas que la convención y la realidad política ponen fuera de su alcance”* (Ibíd., 282). Lo mismo sucede en el caso de los animales. Siendo esto así, el utilitarismo de la preferencia puede fortalecer (en lugar de criticar) estados actuales injustos, estableciendo barreras que frenen los intentos de cambio social (Ídem.).
- 5) El utilitarismo no muestra un interés especial en la agencia, ya que se centra exclusivamente en los estados de satisfacción/frustración. A diferencia del utilitarismo (y otras teorías del bienestar centradas exclusivamente en las experiencias o los estados mentales de los individuos), el enfoque de las capacidades ofrece un papel destacado a la agencia, es decir, la capacidad de elegir y actuar debe ser tenida en cuenta en las evaluaciones de la calidad de vida y las teorías de la justicia.

En tercer lugar tenemos el enfoque de la justicia distributiva, en el cual la calidad de vida se mide en términos de recursos que deben distribuirse de forma equitativa en base a ciertos criterios de justicia. La crítica de Nussbaum a esta clase de enfoques es doble. Por un lado, critica la inclinación de algunos teóricos a concebir los recursos en términos exclusivamente económicos

La confianza de Rawls en los ingresos y la riqueza como índices de las posiciones sociales relativas plantea algunos problemas: la posición social también se ve afectada por otros bienes que no son conmensurables con los ingresos y la riqueza, y que no quedan bien representados por los ingresos y la riqueza (Ídem.).

Por otro, subraya que algunos individuos necesitan más recursos que otros a la hora de desarrollar un mismo funcionamiento, es decir, la capacidad de convertir los recursos en funcionamientos varía de individuo en individuo (Ibíd., 283). Así pues, Nussbaum

concluye que los enfoques basados en los recursos son susceptibles también de reforzar un statu quo injusto (Ídem.).

En resumen, puede concluirse que, entre otros aspectos, los enfoques centrados en la medición de la calidad de vida mediante el cálculo del PIB per cápita son inadecuados, principalmente, porque rehúyen la cuestión de la distribución. Los enfoques utilitaristas lo son tanto por su carácter agregacionista, como porque no pueden superar el problema de las preferencias adaptativas. Finalmente, los enfoques centrados en la igualdad de recursos resultan inadecuados por la insistencia en concebir los recursos en términos monetarios y, también, por no tener en cuenta la variabilidad de los individuos para convertir esos recursos en funcionamientos efectivos. Todas estas críticas ofrecen ya buenos argumentos para desarrollar un enfoque teórico alternativo basado en las capacidades centrales de los individuos. Así y todo, Nussbaum (Ibíd., 171-4) ofrece argumentos adicionales a favor de considerar un conjunto limitado de capacidades centrales como el criterio básico del que debería partir una teoría de la justicia. El enfoque de las capacidades insiste en que los bienes primarios que una sociedad debe distribuir y considerar moralmente importantes son plurales y no únicos y, complementariamente, el enfoque sostiene que los bienes primarios no son comparables entre sí ni medibles en términos de un estándar cuantitativo común. La pregunta importante que debemos hacer no es cuántos recursos tienen los individuos, sino qué son efectivamente capaces de ser y hacer. Solamente el enfoque de las capacidades es capaz de responder adecuadamente a estas cuestiones.

No obstante, el hecho de centrarse en un concepto tan amplio como el de “capacidad” puede resultar problemático. Tanto humanos como animales tenemos todo tipo de capacidades distintas. Algunas capacidades, como por ejemplo la capacidad de compadecerse por quien sufre un daño inmerecido, son buenas; otras, como la capacidad de discriminar por razones de raza, sexo, discapacidad o religión son malas. Lo que esto significa es que ninguna constitución debería proteger las capacidades simplemente en cuanto capacidades (Ibíd., 173). Desde el comienzo debe evaluarse y establecerse qué capacidades son buenas y cuáles no y, también, qué capacidades entre las buenas son centrales y es preciso promover por estar directamente implicadas en la definición de las condiciones mínimas necesarias de una vida digna. Es decir, la evaluación está presente desde el comienzo en el concepto de capacidad adoptado por el enfoque. El concepto de capacidad es evaluativo, no descriptivo. La lista de capacidades centrales, por más abierta y provisional que sea, se basa en una evaluación que se desea compartida: las capacidades de la lista constituyen los derechos fundamentales en función de los cuales se define la justicia social básica. La lista de capacidades centrales debe servir para elaborar una constitución y una estructura institucional que proteja los bienes primarios centrales de los seres con capacidad de sentir.

4.5.2. Capacidades y derechos

¿Existe alguna relación entre el enfoque de las capacidades y las teorías de los derechos humanos? Si existe relación, ¿qué tipo de relación es? ¿Tiene alguna ventaja centrarse en capacidades en lugar de en los derechos? ¿Cuál es la relación entre capacidades y derechos?

En la teoría de la justicia de Nussbaum son las capacidades centrales las que fundan los derechos básicos, derechos que deben conformar la base de las constituciones nacionales y deben, a su vez, modelar las ideas sobre la justicia

internacional. Nussbaum (2000^a, 143-9; 2006, 283-9) afirma que centrarse en capacidades en lugar de directamente en los derechos tiene algunas ventajas importantes⁴⁶³.

Por una parte, el centrarse en las capacidades ofrece una respuesta precisa y clara sobre la concepción de los derechos que se adopta. El concepto de “derechos” dista de ser claro y unívoco⁴⁶⁴, pero el enfoque de las capacidades, en base a sus motivaciones y objetivos, adopta una postura esclarecedora (aunque, obviamente, controvertida) respecto a los problemas de la legitimidad y la base para la reivindicación de los derechos:

1. En lo que respecta a la legitimidad, Nussbaum adopta un punto de vista naturalista sobre los derechos que emparenta su teoría con las teorías del derecho natural: *“El enfoque de las capacidades [...] sostiene muy claramente que los derechos relevantes son prepolíticos, no meras creaciones de las leyes y las instituciones”* (Nussbaum 2006, 284)⁴⁶⁵.
2. En lo que atañe al problema de la reivindicación, la base para el merecimiento de derechos es la norma de especie, es decir, en el caso humano *“el enfoque de las capacidades sostiene que la base para la reivindicación de derechos es la existencia de una persona como ser humano (no la posesión actual de un conjunto rudimentario de «capacidades básicas», por más pertinentes que sean para delinear de forma más precisa la obligación social, sino el mero nacimiento de una persona dentro de la comunidad humana)”* (Ídem.). En el caso de los animales, es de suponer que la existencia de un animal como perteneciente a una especie determinada será suficiente para reivindicar que ese animal merece ciertos derechos fundamentales. Esta especificación es importante porque muchos enfoques de los derechos eluden responder claramente esta cuestión.

⁴⁶³ *“En pocas palabras, pensar en términos de capacidad brinda un patrón de medición para pensar qué significa garantizarle a alguien un derecho”* (Nussbaum 2000^a, 145).

⁴⁶⁴ Es obvio que no existe un acuerdo filosófico sobre la legitimidad de los derechos: ¿son prepolíticos/naturales o son creaciones de las instituciones y leyes humanas? Y, más importante para el campo de estudio de esta tesis, tampoco existe acuerdo sobre cuál es la base para la obtención o el merecimiento de derechos: algunos afirman que la racionalidad/agencia moral debe ser el criterio decisivo (Kant, Rawls), mientras que otros se centran en la capacidad de sentir placer y/o dolor (Nussbaum, Francione) o en el hecho de ser sujeto de una vida (Regan).

⁴⁶⁵ En la página 471 vimos que Nussbaum (2006, 351) afirmaba explícitamente que las leyes y los principios políticos son obra de los humanos. Así pues, en ocasiones no está claro si Nussbaum defiende una versión constructivista de los derechos o una naturalista, dado que unas veces afirma una cosa y otras la contraria. Quizá Nussbaum piense que las leyes y los principios políticos son creaciones humanas que deben reconocer la existencia de derechos pre-políticos independientes de toda voluntad humana, pero no parece que mediante este camino pueda resolverse la tensión que se da en sus escritos entre constructivismo y naturalismo. La teoría meta-ética subyacente al enfoque de las capacidades, tal y como Nussbaum lo formula, es ambigua. Esta ambigüedad podría solucionarse si el enfoque adoptara una justificación independiente de la igual consideración moral y los derechos de los animales de carácter constructivista como la ofrecida en la primera parte de esta tesis. Entiendo el constructivismo ético-político como la teoría meta-ética que sostiene que: (1) No es posible hablar de hechos morales independientes de la razón práctica de los individuos que valoran las acciones, estados, consecuencias, etc., es decir, que toda valoración la realiza un individuo partiendo de una perspectiva evaluativa determinada; y (2) Existe un procedimiento particular de construcción de los principios y normas morales y políticas. Por naturalismo ético-político entiendo en este contexto la teoría meta-ética que sostiene que los juicios morales se deducen de supuestos hechos naturales relacionados con la naturaleza humana/animal.

Por otra parte, al centrarse en las capacidades, el enfoque de Nussbaum sirve para esclarecer dos problemas habituales de los enfoques de los derechos (Ibíd., 284-7): (1) El problema de la libertad negativa; y (2) El problema de la relación entre los derechos de primera y segunda generación.

En primer lugar, el enfoque de las capacidades adopta un punto de vista afirmativo sobre la libertad. Mientras que para los defensores del libertarismo⁴⁶⁶ los derechos fundamentales están garantizados mientras el Estado se abstenga de intervenir en los asuntos concernientes exclusivamente a los individuos, el enfoque de las capacidades trata de evaluar si las capacidades relevantes para el reconocimiento de los derechos son o no efectivas más allá del ámbito exclusivo de la no intervención estatal: “[...] sólo cabe considerar que el derecho les ha sido reconocido si existen medidas efectivas para que las personas puedan actuar realmente a nivel político” (Ibíd., 285-6). Así pues, al adoptar el lenguaje de las capacidades, Nussbaum ofrece un buen punto de partida a la hora de establecer lo que significa reconocer efectivamente un derecho, aclarando que el apoyo material e institucional es imprescindible. La abstención en la intervención del Estado resulta insuficiente porque, por ejemplo, no aclara si los escollos creados por actores o instituciones no estatales como los mercados o los grupos de presión deben considerarse vulneraciones de derechos o no. En este sentido, los derechos en el enfoque de las capacidades no se reducen a derechos negativos. Aparte de derechos negativos básicos de no injerencia, los individuos poseen también derechos positivos de asistencia y el lenguaje de las capacidades es útil a la hora de entender esto. En lo que a los derechos de los animales se refiere, el enfoque de las capacidades sostiene que los animales tienen tanto derechos negativos de no injerencia como derechos positivos de asistencia.

En segundo lugar, el enfoque de las capacidades, a diferencia de otros enfoques, subraya la interdependencia entre los derechos de primera y segunda generación. ¿Son las libertades políticas y civiles (derechos de primera generación) elementos independientes previos al reconocimiento de los derechos sociales y económicos (derechos de segunda generación)? Algunas teorías políticas liberales y/o libertarias influyentes, como las de Rawls o Nozick, sugieren que, efectivamente, los derechos de primera y segunda generación son tanto conceptual como prácticamente independientes. Rawls, por ejemplo, subraya la primacía de la libertad frente a las reivindicaciones sociales y económicas. Como es bien sabido, Rawls (1971, 67-8) propuso dos principios de justicia como base para la distribución de los recursos y la organización equitativa de la sociedad: (1) El principio de igual libertad; y (2) El principio de diferencia e igualdad de oportunidades⁴⁶⁷. Rawls remarca que “[e]stos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo” (Ibíd., 68). Lo que se busca al dar prioridad a los derechos de primera generación sobre los derechos de segunda generación es que las libertades fundamentales protegidas por el primer principio no puedan violarse amparándose en los supuestos beneficios sociales y económicos que su violación acarrearía: “Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos solamente cuando entren en conflicto con otras libertades básicas” (Ibíd., 68-9). Es decir, solamente cuando se den conflictos entre libertades básicas se volverán las decisiones

⁴⁶⁶ Entiendo el libertarismo como la ideología política que sostiene que la libertad individual constituye el valor ético-político supremo (en este sentido, el libertarismo puede entenderse como una versión radical de liberalismo político), por lo que una sociedad justa será aquella que maximice la autonomía y libertad de elección de los individuos.

⁴⁶⁷ Véase nota al pie 150.

problemáticas. Mientras los conflictos sean entre libertades fundamentales y beneficios económicos o sociales, la decisión para Rawls está clara: las libertades fundamentales protegidas por el primer principio deben prevalecer.

De esta manera, la teoría de la justicia de Rawls presupone la independencia conceptual y práctica de los dos conjuntos de derechos, lo que implica que, desde su punto de vista, la defensa de la libertad es en cierto modo independiente de los problemas asociados con las desigualdades económicas y sociales. No obstante, como defiende Nussbaum, ésta no es la única forma en la que podemos considerar las relaciones entre los derechos políticos y los derechos sociales

[...] podríamos considerar que una descripción adecuada de la libertad de expresión requiere plantear la cuestión de la redistribución económica (por ejemplo, la distribución de la educación) [...] Podríamos argumentar, por ejemplo, que personas con un acceso desigual o inadecuado a la educación no disfrutan de una plena libertad de expresión, pues es improbable que las personas analfabetas puedan participar en el discurso político en igualdad de condiciones con los demás (Nussbaum 2006, 287).

El enfoque de las capacidades, por tanto, resalta los aspectos materiales de los bienes primarios y enfoca su atención hacia lo que los individuos somos efectivamente capaces de ser y hacer con recursos materiales limitados⁴⁶⁸

Todas las libertades básicas se definen como capacidades para hacer algo. No pueden considerarse garantizadas si las privaciones económicas o educativas hacen que las personas sean incapaces de actuar realmente de acuerdo con las libertades que se les reconocen sobre el papel (Ibíd., 288).

El enfoque de las capacidades critica la separación entre los derechos de primera y segunda generación porque dicha diferenciación conceptual y práctica deforma la relación interdependiente existente entre ellos y, por tanto, no puede ser adecuada. Las declaraciones de derechos no han subrayado suficientemente esta interdependencia y, por tanto, un discurso basado en las capacidades como fundamento de los derechos resulta ventajoso a este respecto (Ibíd., 287). En lo que a los derechos de los animales se refiere, el enfoque de las capacidades sostiene que no solamente deben satisfacerse adecuadamente las necesidades materiales básicas de los animales sino que debe respetarse también en buena medida su derecho a la libertad.

Adicionalmente, el centrarse en las capacidades como base de los derechos en lugar de hacerlo exclusivamente en estos últimos permite cuestionar la distinción clásica, fundamental en las teorías liberales, entre una esfera pública del deber ordenada y regulada por el Estado y una esfera privada en la que el Estado no debería tener potestad de intervención (Ídem.). Esta crítica a la distinción público/privado constituye, por ejemplo, uno de los ejes de las críticas feministas al papel tradicional que las mujeres desempeñan dentro de la familia. En lo concerniente al problema de la

⁴⁶⁸ Nussbaum (2006, 287) menciona que, en escritos posteriores, Rawls habría reconocido tímidamente la interdependencia entre los dos principios de justicia; es decir, la interdependencia entre los derechos políticos y sociales: “[E]l primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales básicos podría fácilmente venir precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio” (Rawls 1993, 37).

consideración moral de los animales, podría tener aplicaciones útiles, por ejemplo, en lo que a cuestiones relativas al trato de mascotas y animales domésticos se refiere⁴⁶⁹.

Finalmente, el lenguaje de las capacidades tiene la ventaja, en comparación con el lenguaje de los derechos, de que no está estrechamente relacionado con una tradición histórica y cultural determinada (Nussbaum 2000^a, 146-7) y, por tanto, puede resultar más fácilmente asumible en culturas y contextos históricos diversos.

En resumen, la conclusión final que Nussbaum (2006, 283) extrae en torno a las relaciones entre capacidades y derechos afirma que el enfoque de las capacidades es una especificación ventajosa de las teorías de los derechos pero, aunque sean las capacidades básicas las que fundan los derechos, ella reconoce que el lenguaje de los derechos aporta claridad a la concepción que el enfoque de las capacidades tiene de las mismas

El lenguaje de los derechos sigue desempeñando un papel importante en el discurso público, a pesar de sus aspectos insatisfactorios. Insiste en la idea de una reclamación urgente basada en la justicia. Decir que las personas tienen derecho a algo es decir que están legitimadas para exigirlo con urgencia. Esta idea no queda expresada en la noción de capacidad por sí sola (Ibíd., 288).

Capacidades y derechos, el enfoque de las capacidades y los discursos de los derechos, son complementarios (Ibíd., 289). El enfoque de las capacidades constituye una especificación del discurso de los derechos y no tenemos motivos para pensar que sea diferente en el caso de los derechos de los animales.

4.5.3. ¿Capacidades o funcionamientos?

El enfoque de las capacidades sostiene que, en lo que concierne a los humanos adultos normales, lo que debemos tratar de garantizar por medio del ordenamiento constitucional es un conjunto más o menos amplio de capacidades centrales, en lugar de un conjunto más o menos amplio de funcionamientos efectivos: “[...] *la finalidad política debe ser la capacidad y no el funcionamiento. Muchas personas que estarían dispuestas a apoyar una cierta capacidad como derecho fundamental se sentirían agraviadas si se instaurara como básico el funcionamiento asociado*” (Ibíd., 91)⁴⁷⁰. Antes de presentar los argumentos normativos de Nussbaum para favorecer la capacidad en lugar del funcionamiento, es importante hacer notar que, también a nivel informativo o empírico, resulta más adecuado centrarse en las capacidades que en los funcionamientos. Aunque se diera una correspondencia exacta entre dos individuos en relación a sus funcionamientos, esta correspondencia no implicaría que ambos estuvieran en igualdad de condiciones con respecto al funcionamiento en cuestión, dado que podría suceder que uno sufriera desventajas que el otro no debe enfrentar⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ Por ejemplo, hay quien defiende que los animales domésticos deberían adquirirse mediante contratos de adopción en los que la propiedad del animal continuara siendo siempre pública, con el fin de poder retirar el animal al adoptante si éste no lo cuidara de forma apropiada. Una medida de este tipo borra las líneas entre público y privado que muchas teorías liberales defienden, dado que establece formas apropiadas de tratar a los animales en el ámbito doméstico reguladas por el Estado.

⁴⁷⁰ La misma idea en: Nussbaum 2000^a, 132; 2011^a, 25-7. Sen (2009, 265) comparte la tesis de que el núcleo del enfoque de las capacidades no es exclusivamente lo que los individuos terminan realizando (los funcionamientos), sino también lo que son capaces de hacer efectivamente elijan o no aprovechar dichas oportunidades (es decir, las capacidades).

⁴⁷¹ “Desde el punto de vista de la experiencia del hambre y la desnutrición, una persona que ayuna voluntariamente por razones políticas o religiosas puede estar tan privada de alimento como una víctima de la hambruna. La manifiesta desnutrición de ambas —la actividad realizada por ambas— puede ser la

Las relaciones entre capacidades y funcionamientos son importantes porque afectan a las relaciones del enfoque de las capacidades con el liberalismo y, también, con el pluralismo y los problemas relacionados con el paternalismo (Nussbaum 2000^a, 131). ¿Defiende el enfoque de las capacidades que los gobiernos fuercen a los individuos a funcionar de una manera determinada establecida independientemente de lo que dichos individuos prefieran? Si fuera así, es decir, si el funcionamiento en lugar de la capacidad fuera el objetivo político principal, entonces, el enfoque a duras penas podría considerarse liberal porque excluiría muchas opciones que, desde un enfoque liberal, los ciudadanos deberían tomar de acuerdo con sus concepciones personales comprensivas del bien. De esta forma, si se centrara en los funcionamientos en lugar de las capacidades, el enfoque violaría los derechos de los individuos (desde el punto de vista liberal).

Nussbaum no piensa que el gobierno deba forzar a los individuos a funcionar de una determinada manera independientemente de cuáles sean las preferencias de esos individuos: *“Esto es así a raíz de la gran importancia que el enfoque otorga a la razón práctica como un bien que abarca todas las otras funciones haciéndolas humanas más que animales, y que figura al mismo tiempo en la lista como una función central”* (Ibíd., 132). Una de las ideas generales del enfoque consiste en valorar positivamente y adjudicar un papel teórico central a la libertad de elección: lo que una buena sociedad debe fomentar es un conjunto de oportunidades o libertades reales⁴⁷² que los ciudadanos deben elegir cómo desarrollar. La elección última debe quedar siempre en manos del individuo⁴⁷³

La razón para proceder de esta manera es, muy simplemente, el respeto que tenemos por la gente y sus propias elecciones. Aun cuando creemos saber lo que es una vida floreciente, y que una determinada función desempeña un papel importante en ella, no estamos respetando a la gente si la obligamos a funcionar de esa manera. Nosotros montamos el escenario y, como conciudadanos, presentamos cuantos argumentos tenemos a disposición a favor de una opción dada. Pero, después, la opción es de la gente (Ibíd., 133).

misma, y sin embargo la capacidad de la persona más aventajada que elige ayunar puede ser mucho mayor que la de la persona que padece hambre de manera involuntaria a causa de la pobreza. La idea de la capacidad puede dar cabida a esta importante distinción puesto que está orientada hacia la libertad y las oportunidades” (Sen 2009, 267). Véase también: Alexander 2008, 73.

⁴⁷² En este sentido Nussbaum (2000^a, 132-3; 2011^a, 20-4) resalta que, aunque para fines políticos es mejor centrarse en el desarrollo de las capacidades básicas, las libertades reales solamente se alcanzan en el despliegue de capacidades combinadas o, lo que es lo mismo, que en muchas ocasiones son los funcionamientos efectivos y no las capacidades los que hacen que una vida sea valiosa: *“No estoy afirmando que la política pública debiera contentarse con las «capacidades internas», quedando indiferente ante las luchas de los individuos que deben procurar ejercitarlas en un medio hostil. En tal sentido, mi enfoque está sumamente atento al objetivo del funcionamiento, señalando a los gobiernos que no se lo debe perder de vista”* (Nussbaum 2000^a, 132-3).

⁴⁷³ Nussbaum (2000^a, 133) ofrece un interesante argumento complementario a favor de la libertad individual: una acción o funcionamiento realizado bajo coerción es muy posible que no tenga el mismo valor ni constituya la misma acción o funcionamiento que una acción o funcionamiento realizado libremente: *“El juego no es juego si se lo realiza por la fuerza, el amor no es amor si es obligación. Esto sugiere una razón por la cual incluso alguien que cree dogmáticamente en una determinada concepción del bien puede preferir como la meta política las capacidades y no el funcionamiento: el funcionamiento que quiere una persona de este tipo nunca llegará a darse si se convierte en el objetivo político directo de una manera que no permita amplitud de opciones”* (Ídem.). Aunque Nussbaum considera que este argumento es simplemente un complemento del argumento liberal principal basado en el respeto por la libertad y las elecciones de las personas, resulta interesante a la hora de enfrentarse al problema del perfeccionismo, dado que podría implicar que la excelencia no es meritoria si es obligatoria.

Forzar o presionar a las personas para que transformen sus capacidades en funcionamientos con independencia de sus preferencias implicaría caer en un paternalismo injustificable, dado que las opciones son libertades y la libertad posee valor intrínseco. La agencia y las libertades individuales sirven como barrera teórica que dificulta o impide un paternalismo estatal injustificable. Así pues, tanto por motivos informacionales como por razones normativas (aunque, en cierta manera, ambas están interrelacionadas), para evaluar ciertas cuestiones de justicia social es importante distinguir entre hacer algo y ser libre para hacer algo.

Arneson (1989; 2000) y Cohen (1993) han cuestionado que centrarse en las capacidades en lugar de los funcionamientos sea la meta política adecuada. Desde su punto de vista, la tarea de la justicia social no reside en establecer ciertas oportunidades abstractas que podrían o no realizarse, sino en la materialización efectiva de las mismas. Los teóricos de la justicia social deberían preguntarse siempre por qué algunos individuos triunfan en la competición social y otros no. Aquellos que no triunfan en la competición social no pierden siempre por ser irresponsables, perezosos o carentes de talento, sino que lo hacen por verse negativamente afectados por factores que se encuentran más allá de su control. Si esto es correcto, entonces, centrarse en las capacidades o en conjuntos de oportunidades no será adecuado al menos en lo concerniente a bienes esenciales como la alimentación, la educación, la salud, el trabajo, etc., que son, precisamente, los bienes que se desean proteger mediante la lista de diez capacidades centrales. Lo adecuado sería centrarse en los funcionamientos y las realizaciones con el fin de eliminar las desventajas inmerecidas que los individuos padecen. La insistencia de Nussbaum en que el Estado ha cumplido su papel cuando ha provisto a los individuos áreas en las que ejercer libremente sus capacidades centrales, independientemente de si los individuos efectivamente ejercen dichas capacidades o no, se apoya en ideas relativas a la responsabilidad individual y la importancia central de la libertad cuestionables. Además, si estas ideas son cuestionables en el caso de los humanos adultos, a los cuales se concibe como supuestamente libres y responsables, lo serán mucho más en el caso de los animales, a los cuales no se concibe como agentes libres y, por tanto, no se los responsabiliza de sus acciones.

Arneson (2000, 59-63) ha criticado tanto la noción de responsabilidad individual derivada del enfoque de Nussbaum como la importancia central que la libertad posee en el mismo. Empezando por la noción de responsabilidad, Arneson subraya lo absurdo que resulta defender que el Estado debe asegurar un umbral mínimo de capacidades si los individuos no tienen ningún interés en dicho conjunto de capacidades

[C]onsider the case where one can at some cost enable an individual to achieve a capability but one knows for certain that the capability will not be exercised [...] The individual has no use for the capability and regards its provision as a matter of indifference. If one's ultimate ethical concern is the quality of the lives that people lead, then capability provision that in no way enhances anyone's life is pointless. But if the ultimate justice value is provision of a fair level of capability to each individual, then it should not matter that one knows the capabilities will not enhance anyone's functionings. If, on the other hand, we are looking beyond the capabilities that people have to assess the functionings they get, then capabilities are being regarded either as means to some further goal or at least as valuable only on the condition that they enhance some functioning (Ibíd., 60).

Nussbaum (2011^a, 25) reconoce que sería fútil que el Estado asegurase un nivel mínimo para un conjunto de capacidades centrales si éstas no fueran nunca ejercidas por los individuos. En este sentido limitado, es cierto que el concepto de funcionamiento es en última instancia el que otorga sentido a la idea de que resulta valioso asegurar un nivel

mínimo para cada una de las capacidades centrales. Sin embargo, eso no significa que solamente el funcionamiento sea valioso ni, tampoco, que el enfoque de las capacidades deba centrarse en el funcionamiento en lugar de en las capacidades: “*Capabilities have value in and of themselves, as spheres of freedom and choice*” (Ídem.). Recordemos que las opciones conceden libertad y que la libertad tiene valor intrínseco. Por otra parte, Arneson pone en duda que el Estado tenga la responsabilidad constante a lo largo del tiempo de asegurar que todos los individuos deban superar el umbral mínimo establecido para cada capacidad. Él pone el ejemplo de la capacidad de desplazarse de un lugar a otro de forma ordinaria

I might have this capability, then lose it in an accident sustained in the course of some reckless activity, then regain it by social intervention, lose it again in some equally reckless fashion, then receive it again, and so on. Surely at some point in this cycle society’s obligation to me is fully discharged even though I now lack the capability to move about normally (Arneson 2000, 61).

Lo que Arneson recrimina al enfoque de las capacidades es que, al defender que en la medida de lo posible todos los individuos deben situarse siempre por encima del umbral mínimo establecido para capacidad, el enfoque elimina la responsabilidad individual. Sin embargo, Arneson se equivoca en este punto. Los teóricos de las capacidades no defienden que el Estado no deba tener en cuenta la responsabilidad individual a la hora de asegurar las capacidades centrales⁴⁷⁴. De hecho, al establecer un conjunto de capacidades centrales disponibles para cada individuo en lugar de imponer un conjunto de funcionamientos, el enfoque de las capacidades crea un espacio teórico importante para la responsabilidad individual: aquellos individuos que desperdician o no hacen un uso efectivo de las oportunidades de las que socialmente disponen no tienen derecho a realizar reclamaciones de justicia por sus déficits en capacidades

Al considerar las ventajas respectivas de los adultos responsables, puede ser apropiado pensar que las querellas de los individuos en la sociedad pueden ser mejor consideradas desde el punto de vista de la libertad por conquistar (habida cuenta del conjunto de oportunidades reales) que desde el punto de vista de las realizaciones efectivas (Sen 2009, 268).

Esta concepción de la responsabilidad individual resulta problemática por ser inaplicable al caso de las relaciones entre animales y humanos dada la asimetría existente cuando hablamos de relaciones entre agentes y pacientes morales, pero no crea problemas en el caso de las relaciones entre humanos que sí son agentes morales y, por tanto, deben responsabilizarse de sus decisiones, limitando con ello el conjunto de reclamaciones que legítimamente pueden demandar del Estado.

Dejando a un lado las críticas de Arneson en lo que a la responsabilidad individual se refiere, el problema de si el Estado debe promover capacidades o funcionamientos está directamente relacionado también con consideraciones relativas a la libertad individual. Arneson reconoce que la libertad es un aspecto sustancial de la vida buena⁴⁷⁵, pero defiende que de ello no se deriva que el objetivo adecuado sean las

⁴⁷⁴ “La libertad de elegir nos da la oportunidad de decidir qué debemos hacer, pero con dichas oportunidad viene la responsabilidad por lo que hacemos, en la medida en que se trata de acciones elegidas. Puesto que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que emana de esa habilidad, de ese poder, es una parte de la perspectiva de la capacidad, lo cual abre un espacio para las exigencias del deber, lo que puede llamarse «demandas deontológicas» en sentido amplio” (Sen 2009, 51).

⁴⁷⁵ “If my choice sets contains just one option, which I must take, I am worse off, other things being equal, than I would be if I had additional options, even if the singleton option is still the best option in the expanded set. In this way freedom can be seen to be intrinsically, not just instrumentally, valuable. Choosing freely can also increase the value of whatever of value is chosen” (Arneson 2000, 61).

capacidades y no los funcionamientos. La libertad es un bien dentro de un amplio conjunto de bienes y, según Arneson, no resulta adecuado conceder primacía a un único bien como la libertad, relegando el resto de bienes a un segundo plano. De hecho, esto podría ir en contra de la idea, repetidamente defendida por Nussbaum, según la cual las diez capacidades centrales son inconmensurables y no intercambiables entre sí porque cada una de ellas es importante por sí misma. ¿Cómo justifica Nussbaum la primacía de la libertad sobre el resto de las capacidades? Afirmando que la razón práctica, la capacidad de elegir, juega un papel arquitectónico dentro del conjunto de capacidades centrales (Nussbaum 2000^a, 113-4, 125-6; 2006, 169, 391; 2011^a, 39). Por papel arquitectónico Nussbaum quiere decir que todas las capacidades de la lista pueden desarrollarse de forma verdaderamente humana solamente en la medida en que estén plasmadas en, y sean respetuosas con, las potencialidades humanas de la razón práctica y la sociabilidad.

En una línea parecida a la de Arneson, Cohen (1993, 42-8) critica la inclinación del enfoque de las capacidades a centrarse en las capacidades en lugar de los funcionamientos. Cohen señala que lo que los individuos obtienen de los bienes o los recursos no tiene por qué estar necesariamente unido a las capacidades. Comentando una frase de Sen que afirma que su interés reside en lo que las personas obtienen de los bienes, Cohen indica que

En una de sus interpretaciones, en la que “obtienen” significa (aproximadamente) “extraer”, obtener cosas de los bienes representa un ejercicio de capacidad. Pero “obtener” también puede significar, más pasivamente, “recibir de”, y en ese sentido no se requiere capacidad para obtener algo de los bienes [...] En la exposición de Sen, tener capacidad es ser capaz de lograr una gama de lo que él llama “funcionamientos”. Pero Sen caracteriza a los funcionamientos de diferentes maneras en ocasiones distintas, y así aumenta lo impreciso de la presentación de su punto de vista. A veces [...] un funcionamiento es por definición una actividad, algo que hace una persona [...] Pero, en otras ocasiones, los funcionamientos no son por definición actividades sino todos los estados (deseables) de las personas (Ibid., 42-3).

Si recordamos ahora que Nussbaum (2011^a, 24-5) define el funcionamiento como la realización activa de una o más capacidades, el centrarse en la capacidad en lugar de en el funcionamiento debe enfrentarse al siguiente problema: “[...] es cierto que el estar libre del paludismo es algo que uno «puede» lograr. Pero con seguridad es siempre de la mayor importancia, aunque la persona no pueda recibir el crédito por haberlo logrado” (Cohen 1993, 43). Lo que Cohen señala es que el énfasis del enfoque en la capacidad, la libertad de elección y la agencia no es, en muchas ocasiones, tan importante como a primera vista pudiera parecer. Más importante que centrarse en las capacidades es centrarse en los funcionamientos: muchas de las cuestiones cruciales que afectan al bienestar o la calidad de vida de los individuos no son logros particulares obtenidos al ejercitar ciertas capacidades. Por consiguiente, a la hora de evaluar cómo le está yendo la vida a un individuo debemos tener en cuenta estos aspectos heterónomos que nada tienen que ver, en principio, con la autonomía o la libertad individual. El énfasis de Nussbaum en la libertad individual sería, entonces, exagerado: “No ocurre ninguna desigualdad seria cuando todos poseen lo necesario, aunque no tengan que levantar un dedo para obtenerlo” (Ídem., 52). Esto vendría a demostrar que el interés fundamental del enfoque de las capacidades debe ser promover funcionamientos con independencia de si esos funcionamientos se derivan o no del libre ejercicio de alguna capacidad individual⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ Es importante señalar que Cohen defiende el igualitarismo en el acceso a las ventajas sociales y no una teoría centrada en la suficiencia como el enfoque de las capacidades: “[...] la capacidad no es, en mi

¿Qué puede responderse ante esta crítica? Es muy posible que, por razones metodológicas y pragmáticas, en muchos casos el enfoque de las capacidades deba contentarse con la evaluación de los funcionamientos en lugar de las capacidades, ya que tratar de evaluar estas últimas es una tarea bastante más difícil. Idealmente, el enfoque debería evaluar todo el conjunto de oportunidades de elección a la hora de funcionar que estarían a disposición de los ciudadanos pero, ¿resulta esto siquiera posible? Y aunque fuera posible, ¿sería deseable?⁴⁷⁷ Por una parte, este problema apunta al problema de la dependencia de la evaluación a la hora de fijar las capacidades centrales. Por otra, apunta al problema de la inconmensurabilidad de las mismas y la incompletitud del enfoque. En lo relativo al segundo problema, Nussbaum apela al consenso entrecruzado y el pragmatismo a la hora de abordar las dificultades que plantea la fijación y medición de los conjuntos de capacidades centrales, sugiriendo que, con excepción de los casos graves en los que esas capacidades se vean ampliamente reducidas o impedidas, es en el proceso político particular que debería seguir cada sociedad a la hora de establecer los principios constitucionales donde debería decretarse tanto qué capacidades son fundamentales como la manera en que pueden ser evaluadas (Nussbaum 2011^a, 27).

A pesar de las críticas de Arneson y Cohen, considero justificada la postura de Nussbaum a favor de centrarse en las capacidades en lugar de los funcionamientos porque, al igual que ella, concedo un gran valor a la libertad individual. Así y todo, ¿no existirán casos especiales en los que la meta política deba ser el funcionamiento más que la capacidad para los humanos adultos normales? Nussbaum (Ibíd., 26) menciona explícitamente una excepción: el gobierno no debería dejar que la gente pudiera elegir ser tratada o no con respeto⁴⁷⁸. Dicho de otra manera, el gobierno no debería dejar que

opinión, el elemento en que un igualitarista puede apoyarse correctamente [...] he propuesto que lo que conviene igualar es lo que he llamado «el acceso a la ventaja». En esa propuesta, la ventaja es [...] una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar. Y mientras que «acceso» incluye lo que el término normalmente cubre, amplió su significado con la estipulación de que cualquier cosa que una persona realmente tenga en cuenta como algo a lo que ella tiene acceso, sin importar cómo lo ha obtenido y, por consiguiente, incluso si obtenerlo no ha implicado ninguna explotación del acceso en el sentido ordinario (ni, por lo tanto, algún ejercicio de capacidad)” (Cohen 1993, 51-2).

⁴⁷⁷ “Given that there are indefinitely many kinds of things that persons can do or become, how are we supposed to sum an individual’s various capability scores into an overall index? If we cannot construct such an index, then it would seem that equality of capability cannot qualify as a candidate conception of distributive equality [...] I doubt that the full set of my functioning capabilities does matter for the assessment of my position. Whether or not my capabilities include the capability to trek to the South Pole, eat a meal at the most expensive restaurant in Omsk, scratch my neighbor’s dog at the precise moment of its daily maximal itch, matters not one bit to me, because I neither have nor have the slightest reason to anticipate I ever will have any desire to do any of these and myriad other things. Presumably only a small subset of my functioning capabilities matter for moral assessment, but which ones?” (Arneson 1989, 91). La respuesta que puede ofrecerse a esta cuestión es la misma que la ofrecida a la crítica de Dworkin (2000, 310, 328-30) según la cual el enfoque de las capacidades no es sino una versión del bienestarismo subjetivo. A diferencia de los enfoques utilitaristas o cualesquiera otros centrados exclusivamente en la percepción subjetiva del bienestar, el enfoque de las capacidades tiene en cuenta los deseos y las preferencias de los individuos pero no se reduce a ninguna métrica de los mismos porque tiene en cuenta otro tipo de influencias sobre el bienestar. Según Cohen, “[p]uede añadirse que la sensibilidad del índice de la capacidad al deseo está inversamente relacionada con el grado en que la región del espacio de la capacidad que se está estudiando corresponda al nivel básico” (Cohen 1993, 50).

⁴⁷⁸ En este punto Nussbaum parece haber radicalizado su postura si la comparamos con las ideas que defendía en escritos anteriores: “Seguramente no queremos excluir del todo las elecciones voluntarias que los ciudadanos puedan hacer para humillarse a sí mismos o para escoger relaciones que impliquen humillación en su vida personal, por más que consideremos desafortunadas tales elecciones” (Nussbaum 2000^a, 137; véase también la misma postura en: Nussbaum 2000^b, 131-2). Aún así, ya entonces

los individuos fueran humillados, por mucho que la humillación obedezca a sus propios deseos: “*I make this exception because of the centrality of notions of dignity and respect in generating the entire capabilities list*” (Ídem.). La esclavitud voluntaria queda, por tanto, prohibida. El principio que Nussbaum defiende es el siguiente

En general, cuanto más crucial es una función para alcanzar y mantener otras capacidades, tanto más autorizados estaremos para promover en ciertos casos el funcionamiento real, dentro de los límites que demarca un adecuado respeto por las elecciones de los ciudadanos (Nussbaum 2000^a, 137).

Directamente relacionados con la cuestión de las bases sociales del auto-respeto están los problemas sobre el derecho de los individuos a llevar a cabo acciones que impliquen la destrucción de alguna o todas sus capacidades centrales. Como Nussbaum considera que la razón práctica y la afiliación son capacidades centrales extremadamente importantes, en el sentido en que abarcan a todas las otras capacidades volviéndolas plenamente humanas, no debe extrañarnos que se muestre especialmente preocupada cuando ciudadanos adultos optan por funcionar de forma en que esas capacidades esenciales son ignoradas o eliminadas. En el caso de la afiliación, Nussbaum (Íbid., 138) sugiere que la interferencia del gobierno está justificada con el objetivo de imponer ciertos funcionamientos que aseguren el cuidado de los demás (ella cita explícitamente la obligación de pagar impuestos y obedecer la ley). En lo que a la razón práctica se refiere, Nussbaum vuelve a resaltar la importancia de centrarse en la capacidad, aunque reconoce que, cuando una persona ejerce una función social de responsabilidad, “*podemos tener razones para proteger la capacidad exigiendo un grado limitado de funcionamiento*” (Íbid., 139). Resumiendo, puede decirse que, en el caso de las capacidades arquitectónicas (afiliación y razón práctica), Nussbaum aboga por promover un funcionamiento limitado que tenga siempre en cuenta la importancia que la libertad tiene en relación con las bases sociales del auto-respeto.

Otras capacidades importantes, como la salud y la integridad física y/o la seguridad, plantean cuestiones difíciles en las que es posible que sea mejor centrarse en los funcionamientos en lugar de las capacidades. Como muestran, por ejemplo, las regulaciones alimentarias o los códigos de circulación, muchas naciones modernas consideran que la salud y la seguridad no son elementos que puedan dejarse completamente a la elección libre de los ciudadanos y, por tanto, la libertad queda restringida en esos sectores. ¿Qué diferencia a estas áreas del resto para que en ellas los códigos que limitan la libertad individual estén debidamente protegidos?

Se los considera justificados a causa de la dificultad de realizar opciones informadas en todas esas áreas y de la exigencia de investigación que tales opciones impondrían a los ciudadanos, así como considerando que la salud y la seguridad son simplemente demasiado básicos como para dejarlos enteramente a elección de la gente [...] Por tanto, podremos tener la sensación de que la salud es un bien humano que tiene valor en sí mismo, con independencia de toda elección, y que no deja de ser razonable para el gobierno asumir una posición firme acerca de su importancia de tal manera que, hasta cierto punto (aunque no totalmente), se omita tener en cuenta la elección (Íbid., 137).

Nussbaum subrayaba que los gobiernos deberían concentrarse en la elaboración de políticas que traten a los ciudadanos con dignidad y respeto, en lugar de fomentar políticas que habilitaran a los ciudadanos elegir ser o no tratados dignamente. Es decir, el gobierno debería limitar las opciones de elección de los ciudadanos en lo que a ser tratados de forma humillante se refiere. Sin embargo, en Nussbaum (2011^b) ha desaparecido toda contención y la filósofa neoyorquina aboga claramente a favor de centrarse en el funcionamiento, en lugar de en la capacidad, en lo que a las bases sociales del auto-respeto se refiere.

Nussbaum defiende que “[...] *la salud y la integridad corporal son tan importantes con relación a todas las demás capacidades, que son hasta cierto punto áreas de legítima interferencia en la elección del ciudadano*” (Ibid., 141). De todas formas, Nussbaum (2000^a, 141; 2000^b, 130-1) reconoce que éstas son cuestiones en las que hay un gran desacuerdo sobre el punto en el cual la intervención gubernamental se torna necesaria y deja de ser paternalista en sentido negativo.

Otros conflictos menos complicados en los que no estén en juego capacidades arquitectónicas como la afiliación o la razón práctica pueden plantearse dentro del enfoque. Para estos casos, Nussbaum (2011^a, 27) sugiere que la regulación a favor de la seguridad razonablemente plausible y su combinación con la libertad individual puede ser el camino correcto. En general, ella sostiene que para todos aquellos casos que no sean extremadamente graves porque vuelvan incompatible la actividad libremente elegida con la dignidad, el enfoque no tiene gran cosa que decir: el individuo es libre de obrar como le plazca y, en lo que a la regulación estatal de este tipo de actividades se refiere, la regulación debe establecerse en el proceso político particular que cada sociedad lleve a cabo y no en el proceso de elaboración de los principios constitucionales básicos. En resumen, salvo en casos concretos de extrema gravedad, también a la hora de abordar el área problemática sobre el derecho individual a realizar acciones que destruyan algunas o todas las capacidades centrales propias Nussbaum prioriza la libertad y el énfasis en la capacidad sobre la obligación y el funcionamiento.

El énfasis en la libertad y la responsabilidad individual que el hecho de centrarse en las capacidades (en lugar de los funcionamientos) posibilita resulta problemático en el caso de los animales, dado que los animales no son agentes morales libres: “*El estar libre del hambre es una ausencia o privación deseable, la clase de libertad que incluso seres que no son agentes pueden tener*” (Cohen 1993, 47). El enfoque de las capacidades acostumbra a centrarse en el ejercicio de las capacidades, pero “*estar libre del hambre y estar libre del paludismo [...] no son libertades que se «ejercen»*” (Ídem.). De esta manera, puede cuestionarse la relevancia que el enfoque de las capacidades concede a la libertad implícita en el concepto de capacidad: la característica central del bienestar o la calidad de vida de los animales no está relacionada exclusivamente con la habilidad o capacidad de lograr funcionamientos valiosos. Dicho de otra manera, Nussbaum, al centrarse en las capacidades, habría sobreestimado el papel de la libertad y la actividad en su análisis del bienestar humano en general y, muy en particular, en sus análisis del bienestar animal. Si el objetivo central es construir un contexto político-social en el cual los animales puedan desplegar sus capacidades centrales, esto significará, probablemente, que en muchos casos deberemos obligar a los animales a funcionar de una determinada manera en lugar de dejar que obren libremente. ¿Por qué deberíamos hacerlo así? Porque los animales no son agentes morales libres y, por tanto, no pueden elegir libremente su comportamiento ni pueden ser responsabilizados por sus déficits en capacidades. Así pues, parece que la libertad de elección y la responsabilidad individual no son aplicables en el caso de los animales y, por eso mismo, en este caso concreto, el enfoque debería centrarse en los funcionamientos en lugar de en las capacidades (véase nota 442). El interés del Estado en el desarrollo y la promoción de las capacidades de los animales le obliga a (o, por lo menos, le da buenas razones para) garantizar el funcionamiento en el caso de los animales.

¿Qué implicaciones tiene el que, en el caso de los animales, el enfoque deba garantizar los funcionamientos en lugar de las capacidades? El enfoque de las

capacidades crítica las distinciones dicotómicas tradicionales entre deberes positivos/negativos o derechos de primera/segunda generación y, también, la distinción público/privado. Sin embargo, en el caso de los animales, Nussbaum (2006, 366-74) piensa que la distinción entre deberes positivos y negativos tiene cierta lógica

Parece, cuando menos, coherente afirmar que la comunidad humana tiene la obligación de abstenerse de cometer ciertos daños especialmente atroces contra los animales; pero no que esté obligada a sostener el bienestar de todos los animales, es decir, a garantizarles una alimentación, un hogar y una sanidad adecuados (Ibíd., 367).

Aunque reconoce que el cumplimiento de los deberes negativos no basta para garantizar que todos los animales puedan florecer en base a sus características específicas definidas por la especie, sostiene que corresponde a las propias especies animales la tarea de garantizar su propio florecimiento. En principio, parece que no estamos moralmente obligados a nada más que al cumplimiento de nuestros deberes negativos hacia los animales

Podríamos justificar aún más, incluso, esta conclusión diciendo que si tratáramos de convertirnos en déspotas ilustrados del mundo, acabaríamos arruinando la vida de los animales. Pero basta para justificarla con decir que la idea misma del ejercicio de un despotismo benevolente sobre los animales por parte de los seres humanos es moralmente repugnante: la soberanía de las especies —como la de las naciones— tiene un peso moral (Ídem.).

Así y todo, a continuación Nussbaum señala que, tampoco en el caso de nuestros deberes hacia los animales, debería la distinción entre deberes negativos y positivos aceptarse de forma absoluta. Ella sostiene que muchas especies animales, especialmente los animales domésticos, no pueden llevar una existencia floreciente viviendo libres en la naturaleza, ya que han evolucionado en asociación directa con nosotros. Los humanos somos responsables de estos animales y, por tanto, tenemos deberes positivos hacia ellos. Por otra parte, puede parecer que las vidas de los animales salvajes no están condicionadas por nuestros comportamientos pero, no obstante, es evidente que hoy en día no puede sostenerse una tesis de este tipo

Los seres humanos inciden por todas partes en los hábitats de los animales y condicionan las oportunidades de nutrición de éstos, su libertad de movimientos y otros aspectos de su florecimiento. Incluso alguien que pretendiera negar que tuviéramos responsabilidad alguna con respecto a los animales «salvajes» con anterioridad a este siglo, debería admitir que nuestra extendida interferencia en las condiciones de florecimiento de los animales nos hacen actualmente depositarios de dichas responsabilidades (Ibíd., 368).

Así pues, tenemos la capacidad de condicionar el hábitat de los animales mediante nuestras decisiones. Tenemos también, en muchos casos, la capacidad de salvar a animales individuales que, en caso de que no interviniéramos, morirían a causa de enfermedades, catástrofes naturales o víctimas del ataque de otros animales. Según Nussbaum, “[r]esulta difícilmente defendible argüir que no tenemos deber alguno de prestar ayuda material en tales casos; la única cuestión que cabe dilucidar es hasta dónde ha de llegar ese deber y cómo hemos de equilibrarlo con un respeto apropiado por la autonomía de una especie” (Ibíd., 369). En resumidas cuentas, a pesar de que su postura es dubitativa, Nussbaum sostiene que, dado que debemos garantizar su funcionamiento, los humanos tenemos también obligaciones positivas hacia los animales que no deberíamos eludir. La distinción deberes positivos/negativos, aunque pueda tener cierta lógica aplicada a los animales, jamás debe tomarse de forma absoluta con el fin de negar que los humanos tengamos deber positivo alguno hacia ellos.

4.5.4. Liberalismo político y consenso entrecruzado

El enfoque de las capacidades se enmarca dentro del conjunto de teorías liberales de la justicia política (Nussbaum 2000^a, 32, 98, 154; 2006, 25-6, 83; 2011^a, 19, 79). Al diferenciar las capacidades de los funcionamientos y centrarse en las primeras en lugar de en los segundos, las capacidades se definen como oportunidades para la acción que los individuos deben elegir llevar a cabo o no. En este sentido, la libertad de elección se encuentra necesariamente entrelazada con el concepto de capacidad en la versión del enfoque de Nussbaum. Por supuesto, el énfasis en la libertad individual es una de las características principales del liberalismo político y, dada la importancia que Nussbaum concede a la misma, su versión del enfoque se asienta claramente dentro del conjunto de teorías políticas liberales: *“The preference for capabilities is connected to the issue of respect for a plurality of different religious and secular views of life, and thus to the idea of political liberalism”* (Nussbaum 2011^a, 26). La versión del enfoque de las capacidades favorecida por Nussbaum entronca con la tradición política liberal porque concede un papel determinante a la libertad individual. El objetivo de Nussbaum es promover áreas en las que los individuos puedan ejercer su libertad de elección, lo cual es muy diferente de obligar a los individuos a funcionar de formas determinadas.

Las capacidades se instituyen como fines específicamente políticos en lugar de como elementos metafísicos, ya que Nussbaum (2006, 83) pretende ofrecer los principios políticos fundamentales para una sociedad liberal y pluralista y, por tanto, considera que los principios políticos básicos deben ser susceptibles de acordarse por individuos con diferentes visiones comprensivas del bien⁴⁷⁹.

Que el enfoque de las capacidades se desarrolle como un enfoque universal que defiende que las capacidades centrales son fundamentales para todos los ciudadanos independientemente de su país de origen y que, por tanto, defiende que toda persona debe ser tratada como un fin en sí mismo y jamás como un medio no significa que el enfoque rechace el pluralismo. ¿Cómo es posible defender un enfoque basado en una idea universal de las capacidades al tiempo que se defiende el pluralismo? Nussbaum (Ibid., 90-2) ofrece seis razones por las cuales su planteamiento es respetuoso con el pluralismo: (1) La lista de capacidades centrales está abierta y sujeta a revisión constante; (2) Los elementos de la lista están formulados de forma abstracta y general, dejando espacio para la especificación y la deliberación de los ciudadanos y las instituciones particulares de cada país; (3) La lista se presenta como una concepción

⁴⁷⁹ Está claro que Nussbaum sigue aquí las ideas de Rawls: *“Una sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por una pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí y, sin embargo, razonables. Ninguna de esas doctrinas es abrazada por los ciudadanos de un modo general. Ni debe esperarse que en un futuro previsible una de esas doctrinas, o alguna otra doctrina razonable venidera, llegará a ser abrazada por todos, o casi todos, los ciudadanos. El liberalismo político parte del supuesto de que, a efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone también que una doctrina comprensiva razonable no rechazará los elementos esenciales de un régimen democrático”* (Rawls 1993, 12). Esta concepción política liberal está estrechamente unida a la necesidad de alcanzar un acuerdo sobre la naturaleza de los bienes primarios y las comparaciones interpersonales de bienestar y, más en general, a la primacía política de lo justo sobre lo bueno (véase: Rawls 1982, 265). Rawls sostiene que una semejanza parcial entre las diversas concepciones de los bienes primarios de los ciudadanos es suficiente para una teoría liberal de la justicia política. La lista de diez capacidades centrales, animales y humanas, desarrollada por Nussbaum pretende ofrecer esta requerida concepción parcial compartida de los bienes primarios de los individuos.

moral mínima e independiente, cuyos fines son exclusivamente políticos (en lugar de metafísicos) y susceptibles de ser acordados por personas pertenecientes a diferentes culturas y religiones; (4) La lista insiste en que la finalidad política debe ser la capacidad en lugar del funcionamiento; (5) Las libertades que sirven para proteger el pluralismo, como la libertad de expresión o la libertad de asociación, ocupan un papel central en la lista; y, finalmente (6) Se establece una separación fuerte entre las cuestiones de justificación y las de implementación, es decir, no se consideran justificadas las intervenciones militares y las sanciones económicas a aquellos países que no respeten las diez capacidades centrales de sus ciudadanos a no ser que las circunstancias sean realmente graves (crímenes contra la humanidad).

Otra característica importante del enfoque de las capacidades que lo emparenta con el liberalismo político es que entre sus objetivos no se encuentra el ofrecer una teoría completa de la justicia social. El enfoque “[e]s una descripción de los derechos sociales mínimos, y es compatible con diferentes respuestas para las cuestiones de justicia y distribución que se plantearían una vez que todos los ciudadanos se hallaran por encima del umbral mínimo” (Ibíd., 87-8). Además, Nussbaum insiste en que la lista de capacidades básicas es abierta y susceptible de revisión, debido a que es posible que se hayan omitido valores políticos importantes relacionados con la justicia. De hecho, la lista de las diez capacidades humanas centrales ha cambiado ligeramente a lo largo del tiempo en los propios escritos de Nussbaum⁴⁸⁰.

El liberalismo político de la teoría de Nussbaum puede resultar problemático si, como hace Nussbaum, al mismo tiempo trata de defender que nuestros deberes hacia los animales son deberes de justicia y no simplemente deberes indirectos o deberes directos de compasión y humanidad. Puede ser razonable pensar que la tesis de que los animales merecen deberes de justicia forma parte de una doctrina comprensiva del bien, respetable como muchas otras pero, en última instancia, inadecuada a la hora de constituir los principios de justicia básica para un Estado liberal que trate de regular las relaciones entre individuos con diferentes doctrinas comprensivas del bien (Cortina 2009, 162; Savater 2011, 54-6). Conceder derechos fundamentales a los animales implicaría obviamente imponer limitaciones importantes en la libertad de los ciudadanos, más todavía si se les concede una amplia gama de derechos como plantea Nussbaum, incluidos los derechos a la vida y la integridad corporal. No hace falta ser un defensor radical del liberalismo para reconocer que la mayoría estamos de acuerdo en que hay muchas cosas moralmente deseables que no deberían ser política y legalmente impuestas por el Estado. ¿Puede justificarse adecuadamente una limitación de la libertad de los ciudadanos de este tipo a favor del bienestar y/o los derechos de los animales?

Nussbaum (2006, 381-5) sostiene que, con el tiempo, un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas del bien razonables podría emerger en lo que a la consideración moral de los animales se refiere. Su confianza en alcanzar en un futuro un consenso sobre la consideración moral que los animales merecen se funda en que los argumentos empleados por el enfoque de las capacidades son en todo momento éticos y no metafísicos, por lo que todos los ciudadanos pueden, al menos en principio, compartir estos juicios con independencia de la doctrina comprensiva del bien que abracen.

⁴⁸⁰ Las listas de capacidades humanas centrales que Nussbaum presenta en sus escritos pueden encontrarse en: Nussbaum 1992, 71; 1993^a, S58-9; 1993^b, 344-6; 2000^a, 120-3; 2001^b, 461-3; 2006, 88-9; 2008, 377-8; 2011^a, 33-4.

¿Es razonable pensar que la idea de que nuestros deberes hacia los animales son deberes de justicia y, por tanto, que los animales merecen derechos suscitará un acuerdo mayoritario en un futuro medianamente próximo? ¿Quiénes deben ser los participantes en un consenso de este tipo?

Nussbaum responde la segunda pregunta afirmando que las partes susceptibles de llegar a un acuerdo solamente pueden estar constituidas por seres humanos: “[...] *no deberíamos imaginarnos (ni siquiera hipotéticamente) con qué podrían los animales mostrarse «razonablemente» de acuerdo»* (Ibíd., 382). Nussbaum (Ibíd., 371, 382-3) defiende que la alternativa razonable desde el punto de vista moral consiste en que los humanos ejerzamos una tutela prudente de los derechos e intereses de los animales a la hora de establecer el consenso⁴⁸¹. Aun así, los animales estarían dotados de derechos propios, por mucho que solamente pudieran ejercerlos mediante la tutela humana. Sin embargo, el compromiso del enfoque de las capacidades con el liberalismo implica, en este aspecto, que en la justificación de la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum el acuerdo entre humanos juega un papel importante, ya que la estabilidad política de una concepción de la justicia que incluya a los animales solamente puede asegurarse en la medida en que sea compatible con distintas teorías comprensivas del bien.

La respuesta de la filósofa neoyorquina a la primera pregunta consiste en señalar dos problemas a los que debe enfrentarse un consenso de este tipo: (1) El concerniente a las concepciones de los animales en sus relaciones recíprocas; y (2) El concerniente a las concepciones que los humanos tenemos de los animales. En primer lugar, está claro que muchas especies animales son agresivas con otras y que no podemos esperar que se vuelvan respetuosas con el bien de otras especies. Los animales no son agentes morales y, por tanto, no resultará nada sencillo forzarlos a tener en cuenta el bien de los demás. Nussbaum (Ibíd., 383) sostiene que, llegados a este punto, los tutores de los derechos de los animales deberían considerar poco razonables los deseos de ciertos animales de matar a otros individuos; lo que deberían hacer los tutores, entonces, es centrarse en la parte razonable de sus bienes y deseos. En cualquier caso, el problema no es especialmente grave porque “[l]a estabilidad de la concepción política no está en juego por esto: aunque no podamos persuadir a los tigres para que cambien de opinión —por así decirlo—, siempre podremos controlarlos” (Ídem.). Es en la segunda cuestión, la relativa a las concepciones que los humanos tenemos de los animales, donde se encuentra el verdadero problema de estabilidad de la concepción política. Según reconoce Nussbaum (Ídem.), la mayoría de las doctrinas comprensivas del bien presentes en las sociedades occidentales se encuentran muy alejadas de la idea según la cual los animales son sujetos primarios de justicia que merecen consideración moral directa y derechos. Y, sin embargo, la filósofa estadounidense piensa que incluso en las tradiciones contrarias a considerar que los animales sean sujetos con derechos existen prohibiciones que limitan la crueldad hacia los animales e implican nociones de tutela moral. Nussbaum defiende que no hay elemento central alguno en las distintas doctrinas

⁴⁸¹ Esto implica que, en la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum, en este punto, el antropocentrismo es inevitable: “La noción misma de una justificación que busca un equilibrio reflexivo y recurre a la idea de un consenso entrecruzado es antropocéntrica. El holismo ético que Rawls y yo compartimos podría ser replicado en este punto por un benthamita razonable que insistiera en que lo que justifica cambios en el trato que dispensamos a los animales no es la coherencia de una familia de teorías y juicios humanos, por muy reforzados que éstos estén por un acuerdo razonable y un consenso entrecruzado, sino una realidad totalmente externa al punto de vista humano: el sufrimiento animal” (Nussbaum 2006, 382).

comprehensivas del bien que impida un reconocimiento más amplio de la consideración moral de los animales. Además, al constituir su versión del enfoque una teoría de la justicia incompleta, centrada en la suficiencia, que deja a un lado la cuestión metafísica de la igual consideración moral, Nussbaum (Ibíd., 384) confía en que su teoría pueda ser compatible al menos con los compromisos metafísicos centrales de las grandes religiones y la mayoría de teorías comprehensivas del bien. Por tanto, ella concluye que, a medida que la gente obtenga más información sobre el trato que reciben actualmente los animales y las consecuencias del mismo (tanto para los humanos, como para los animales y el medio ambiente), la oposición a los hábitos e instituciones crueles con los animales aumentará y, en cierta medida al menos, se podrá alcanzar un consenso entrecruzado sobre la consideración moral que merecen los animales. En este proceso, la educación jugará obviamente un rol esencial.

La respuesta de Nussbaum es interesante pero no deja de constituir una declaración de fe. Desde mi punto de vista, basar los argumentos a favor de la igual (o, al menos, similar) consideración moral que los animales merecen en los tres principios fundamentales de la moralidad y el argumento de la superposición de especies como propongo en la primera parte de la tesis tiene ventajas importantes en comparación con la propuesta de Nussbaum en lo que al consenso entrecruzado se refiere. La teoría de los derechos de los animales de Nussbaum parte de una noción de dignidad animal difícil de aceptar para muchas doctrinas comprehensivas del bien. Sin embargo, una justificación independiente de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales como la ofrecida en la primera parte de la tesis podría ser más fácilmente aceptable, dado que solamente requiere aceptar la validez de tres principios morales difíciles de cuestionar y un argumento (el argumento de la superposición de especies) que no es fácil de superar (si se acepta el principio de igualdad). Por tanto, si el enfoque de las capacidades incorporara una justificación independiente de la consideración moral y/o los derechos de los animales como la que ofrezco, podría instituirse más fácilmente como una doctrina política liberal capaz de alcanzar un consenso entrecruzado sobre la consideración moral que los animales merecen. Por otra parte, aunque en esta tesis no desarrollaré esta cuestión, si la justificación independiente de la igual (o, al menos, similar) consideración moral que los animales merecen se complementara con “el principio del daño” de Mill extendido a los animales⁴⁸², podría justificarse la intervención estatal que limitara la libertad de los individuos dentro de un régimen democrático liberal con el fin de proteger derechos fundamentales de los animales como el derecho a la vida y la integridad corporal.

4.5.5. Los individuos como fines en sí mismos

Partiendo de la idea, intuitivamente justificada, de la dignidad de los humanos, Nussbaum (2006, 83) argumenta que las capacidades fundamentales deberían ser atribuidas a todas y cada una de las personas para que, partiendo de esta base, todas las personas fueran tratadas como fines y no como medios para la satisfacción de los fines

⁴⁸² El “principio del daño” afirma que *“el único fin que justifica que los seres humanos, individual o colectivamente, interfieran en la libertad de acción de uno cualquiera de sus semejantes, es la propia protección. El único propósito por el que puede ejercitarse con pleno derecho el poder sobre cualquier integrante de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es para impedir que dañe a otros. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente”* (Mill 1859, 83-4). Sobre el principio del daño de Mill, consúltense: Warburton 2001, 162-4, 167; Nussbaum 2004^a, 367-81; Casey 2009.

de otros⁴⁸³. El enfoque toma a cada persona como un fin en sí misma, preguntando sobre el conjunto de oportunidades disponible para cada individuo, en lugar de preocuparse por la cantidad total o media de bienestar de un conjunto de individuos (Nussbaum 2000^a, 115-6; 2011^a, 18). En este sentido, el enfoque de las capacidades (Nussbaum 2006, 77) acepta abiertamente la tesis de Rawls según la cual “[c]ada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (Rawls 1971, 17). La separabilidad de los individuos es inviolable y, por tanto, debe respetarse siempre⁴⁸⁴.

¿Cómo afecta esto al problema de la consideración moral de los animales? Esta concepción afecta fundamentalmente a las relaciones entre especie e individuo, así como al lugar que cada uno de estos conceptos juega dentro de la teoría de Nussbaum. ¿Cuál es el punto en que debe centrar su atención una teoría de los derechos de los animales apropiada? ¿Debe centrarse en las especies o en los animales individualmente considerados? Al igual que en el caso humano, una teoría adecuada de los derechos de los animales debe centrarse en el bienestar y la dignidad de las criaturas individualmente consideradas (Nussbaum 2006, 352). A diferencia de ciertas corrientes de ética ambiental, el enfoque de las capacidades no concede importancia moral a la existencia de un mayor o menor número de individuos pertenecientes a una especie a la hora de establecer la consideración moral que un animal individual merece⁴⁸⁵. Una

⁴⁸³ Resulta obvio que Nussbaum adopta aquí una formulación de corte kantiano. No obstante, es importante aclarar que lo que debería decirse es más bien que ninguna persona debería ser tratada *exclusivamente* como medio para los fines de otros, debido a que constantemente tratamos a los demás humanos (y no digamos ya a los animales) como medios para la satisfacción de nuestros fines sin que ello implique problema moral alguno. Aparte de las raíces kantianas de la idea de los individuos como fines en sí mismos, Nussbaum (2011^a, 126-7) considera que también Aristóteles, en su crítica de la *República* de Platón, sostuvo que cualquier sistema político decente debería promover el bien para todos y cada uno de los ciudadanos (en lugar de centrarse en el bien general). En respuesta a la tesis platónica según la cual lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible (lo que parece establecer que la homogeneización y el bien común están por encima del bien individual), Aristóteles comenta que, aun si fuésemos capaces, no deberíamos favorecer una ciudad unitaria y homogénea porque ello destruiría la propia ciudad: “[...] es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa [...] Una ciudad no resulta de individuos semejantes [...] los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente [...] de todo esto es claro que la ciudad no es tan unitaria por naturaleza, como algunos dicen, y que lo que llaman el mayor bien de las ciudades, las destruye. Sin embargo, el bien de cada cosa la salva” (*Política* II, 1261a-b).

⁴⁸⁴ “Este enfoque surge naturalmente del reconocimiento de que cada persona tiene sólo una vida para vivir, y no más que una, de que la comida en el plato de A no alimenta mágicamente el estómago de B, de que el placer que siente el cuerpo de C no hace menos doloroso el sufrimiento que experimenta D, de que el ingreso generado por la actividad económica de E no ayuda a que F tenga techo y comida, y de que, en general, la extraordinaria felicidad y libertad de una persona no hace mágicamente feliz y libre a otra persona” (Nussbaum 2000^a, 94).

⁴⁸⁵ Por ejemplo, desde algunos enfoques de ética ambiental centrados en la conservación de las especies (en lugar del bienestar y la dignidad/derechos de los animales individuales), animales como el lince ibérico, por poner un ejemplo, merecen mayor consideración moral, dada la escasez de ejemplares existente, que otros mucho más abundantes como los ratones. Lo que este tipo de enfoques tienen en cuenta a la hora de establecer quién merece mayor consideración moral es el número de individuos pertenecientes a cada especie que existen actualmente: aquellos individuos que pertenezcan a especies en peligro de extinción merecerán mayor consideración moral que los que pertenezcan a especies cuya población sea muy extensa. El enfoque de las capacidades, como la mayoría de teorías de ética animal, se aparta aquí de los planteamientos habituales en ética ambiental (aunque Nussbaum deja, en principio, abierta la puerta para construir enfoques teóricos alternativos): “[...] creo que la continuidad de las especies tendría poco peso moral como factor de «justicia» (aun cuando pueda tener una innegable significación estética, científica o ética de algún otro tipo) si esas especies se extinguieran de forma que

teoría de los derechos de los animales adecuada debe considerar a los animales tomados de uno en uno. Si los ecosistemas tienen relevancia moral, la tienen porque las criaturas sintientes que viven en, y están fuertemente condicionados por, ellos la tienen⁴⁸⁶. Los ecosistemas solamente merecen consideración moral indirecta. ¿Por qué los ecosistemas no tienen importancia moral por sí mismos? Porque carecen de la capacidad de sentir placer y/o dolor y carecen de capacidades mínimas conativas y de agencia (Nussbaum 2011^a, 158-9).

Así y todo, está claro que los animales no pueden florecer en soledad, por lo que la existencia de comunidades de especies adecuadas es también, inevitablemente, una parte importante del florecimiento de los animales individualmente considerados. Al mismo tiempo, un medio ambiente de calidad juega un papel importante en el bienestar individual de los animales y, por tanto, la protección del medio ambiente es también un objetivo importante en el enfoque de las capacidades aplicado a los animales (Ibíd., 163-4). Así pues, los animales individuales son fines en sí mismos en la teoría de la justicia de Nussbaum porque las criaturas vivas sintientes individualmente consideradas, en lugar de los grupos, las especies o los ecosistemas, son los sujetos primarios de la justicia política.

4.5.6. Un enfoque centrado en la suficiencia

El enfoque de las capacidades es un planteamiento centrado en la suficiencia

Mi enfoque introduce la idea de un *umbral para cada capacidad*, por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano; la meta social debería entenderse en el sentido de lograr que los ciudadanos se sitúen por encima de este umbral de capacidad (Nussbaum 2006, 83).

La noción de un umbral para capacidad (Nussbaum 2000^a, 33, 40-1, 112-3, 119; 2006, 83, 87, 173, 184-5; 2011^a, 56) hace que el enfoque de las capacidades sea una teoría de la justicia centrada en la suficiencia. El objetivo político principal consiste en conseguir que todos los individuos logren situarse por encima del umbral mínimo fijado para cada una de las diez capacidades centrales, dado que así se asegurará que todos los miembros de la sociedad cumplan con las condiciones mínimas necesarias para llevar una vida digna. En este sentido, el enfoque de las capacidades es un programa político centrado en la suficiencia en lugar de, por ejemplo, la igualdad o la maximización del bienestar.

Asegurar que todos los individuos bajo el dominio del Estado se encuentran por encima del umbral mínimo establecido para cada capacidad es una condición necesaria, aunque puede que no suficiente, para que haya justicia social. Esto está directamente

no tuviera impacto alguno sobre el bienestar de las criaturas individuales [...] Puede que la biodiversidad como tal sea un bien, pero determinar qué clase de bien supone y cómo puede estar éste relacionado con la justicia política parece una labor que debería dejarse para otro análisis. Si tengo razón a propósito de lo que convierte a algo en una cuestión de «justicia» y no de otra clase, los animales son sujetos de justicia en tanto en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones” (Nussbaum 2006, 352).

⁴⁸⁶ Si esto implica que las teorías de los derechos de los animales mantienen inevitablemente una relación conflictiva con las teorías de ética ambiental es una cuestión controvertida. Riechmann (2003, 39-40) piensa que no hay que elegir entre los humanos, los animales y la biosfera: la mejor razón para preservar la biosfera es proteger los intereses de los humanos y los animales tanto presentes como futuros. Callicott (1980, 34-5) y Sapontzis (1987, 249) piensan, por el contrario, que existen profundos desacuerdos en los fundamentos teóricos y los objetivos prácticos que vuelven incompatibles las teorías de ética ambiental y ética animal.

relacionado con los principios liberales defendidos por Nussbaum: al no pretender ofrecer una teoría completa de la justicia social, el enfoque deja abierta la cuestión de cuál debería ser el trato justo en relación con las desigualdades que se den por encima del umbral mínimo establecido para cada capacidad⁴⁸⁷.

Algunos enfoques de la justicia social defienden que situar a todos los individuos por encima de un umbral mínimo, por muy amplio que éste sea, no es suficiente. Estas teorías demandan un peso mayor para la igualdad que el que ésta tiene en el enfoque de las capacidades. Por ejemplo, el principio de diferencia en la teoría de la justicia de Rawls establece que las desigualdades solamente están justificadas cuando benefician a los peor situados. Las relaciones entre el umbral de capacidad y la igualdad son complejas porque es posible que el establecer un umbral mínimo para cada capacidad requiera, al menos en ciertos casos, una importante igualdad en capacidades para todos los individuos. La respuesta de Nussbaum (2011^a, 40-1) es que las cuestiones de este tipo solamente pueden responderse adecuadamente una vez que se haya pensado detalladamente en la naturaleza específica de cada capacidad, preguntando qué requeriría la dignidad para cada una de ellas. Aun así, la filósofa neoyorquina diferencia claramente en este terreno entre derechos políticos y derechos materiales⁴⁸⁸: “*All the political entitlements, I argue, are such that inequality of distribution is an insult to the dignity of the unequal [...] But the same may not be true of entitlements in the area of material conditions*” (Ibíd., 41). Como sucede en el caso de la inconmensurabilidad de las capacidades y la incompletitud del enfoque, también en este caso Nussbaum (Ibíd., 42) reconoce que, en el curso para establecer de forma precisa el umbral para capacidad, los procesos deliberativos públicos dentro de una democracia que funcione adecuadamente juegan un rol fundamental.

El problema de los planteamientos de la justicia social centrados en la suficiencia consiste en que exageran la importancia de que todos y cada uno de los individuos alcancen un nivel lo suficientemente bueno de bienestar material y psicológico (Alexander 2008, 74-6). La crítica a las teorías de la justicia basadas en el establecimiento de un umbral mínimo de bienestar para cada individuo pueden resumirse en cuatro puntos principales: (1) Inverosimilitud y perjuicio para la sociedad; (2) Condiciones sociales e imposibilidad; (3) Desigualdad; y (4) Arbitrariedad.

⁴⁸⁷ “Es una descripción de los derechos sociales mínimos, y es compatible con diferentes respuestas para las cuestiones de justicia y distribución que se plantearían una vez que todos los ciudadanos se hallaran por encima del umbral mínimo” (Nussbaum 2006, 87-8). La misma idea en: Nussbaum 2011^a, 40.

⁴⁸⁸ Esta diferenciación puede contradecir lo que Nussbaum dirá más adelante en ese mismo texto: “[...] *the approach rejects the distinction, common in the human rights movement, between «first-generation rights» (political and civil rights) and «second-generation rights» (economic and social rights). This distinction suggests that political and civil rights do not have economic and social preconditions. The Capabilities Approach insists that they do. All entitlements require affirmative government action, including expenditure, and thus all, to some degree, are economic and social rights*” (Nussbaum 2011^a, 67). ¿En qué quedamos? ¿Debemos diferenciar claramente entre derechos de primera (políticos) y segunda (materiales/sociales) generación o debemos resaltar la continuidad entre ellos? El planteamiento de Nussbaum, centrado en la suficiencia y reticente a adoptar un enfoque igualitarista en lo que a los recursos económicos se refiere, le hace subrayar la distinción entre derechos políticos y materiales aunque, como acabamos de ver, en otras ocasiones ella gusta de subrayar las continuidades existentes entre ambos. Así pues, su postura puede definirse como igualitarista en lo que a los derechos políticos se refiere y centrada en la suficiencia en lo relativo a la cuestión de la distribución de los recursos materiales. ¿Es consistente un planteamiento de este tipo? Puede serlo si partimos de una distinción fuerte entre derechos de primera y segunda generación pero, a medida que subrayemos la continuidad existente entre ambos conjuntos de derechos, el planteamiento se vuelve cada vez más problemático.

Primero, es posible que el enfoque de las capacidades deba afrontar que su planteamiento lleva inevitablemente a conclusiones utópicas, inverosímiles y, en última instancia, perjudiciales para el conjunto de la sociedad

Some individuals are extremely unable, but nevertheless can be brought to the level of threshold by means of enormous amounts of resources siphoned off in their favour. Some others are so severely disabled that they cannot be brought to a threshold of basic capabilities whatever the amount of assistance rendered to them, unless one sets the threshold level very low. Severely disabled people with low level of capabilities, then, become 'basins' of attraction, or 'bottomless pits', demanding enormous levels of social resources even though their capability levels would improve only to insignificant levels. This might pressure the society so much that no above threshold level of capabilities can be sustained for anybody at all (Ibíd., 75).

Al establecer un umbral mínimo para cada capacidad central de cada individuo, el enfoque de las capacidades se vería obligado a disminuir el bienestar general, y los servicios necesarios para la obtención del mismo, de la mayoría de ciudadanos, debido a la elevada cantidad de recursos que serían necesarios para que ciertos individuos pudieran superar dicho umbral (en caso de que pudieran superarlo).

¿Qué puede decirse ante esta crítica? Nussbaum (2000^b, 126-7; 2011^a, 42) reconoce que el enfoque puede pecar tanto de utópico (al especificar un umbral para las capacidades excesivamente alto que ningún Estado pudiera asegurar para todos sus ciudadanos en un mundo de recursos limitados), como de poco ambicioso (al especificar un umbral para cada capacidad excesivamente bajo que fuera fácil de asegurar para cualquier Estado pero, al mismo tiempo, resultara insuficiente para satisfacer las demandas de la dignidad). Para evitar estos riesgos, en el proceso de elaboración de los principios básicos de la sociedad debería establecerse un umbral para cada capacidad ambicioso en sus aspiraciones pero no utópico. Desgraciadamente, Nussbaum no es concreta en este punto. ¿Debería el umbral ser el mismo en cada nación a pesar del hecho de que cada una parta de cantidades diferentes de recursos materiales? Si el umbral fuera diferente para cada Estado, parece que no respetaríamos adecuadamente a cada individuo del mundo tal y como requiere el cosmopolitismo: aquellos que nacieran en los países más pobres estarían en manifiesta desventaja en relación con aquellos que nacieran en los países más ricos. Teniendo en cuenta que Nussbaum (1996^d, 15) considera que el hecho de que alguien haya nacido en un lugar determinado es una característica fortuita y, por tanto, moralmente irrelevante; establecer distintos umbrales para cada nación parece inaceptable dentro de su teoría⁴⁸⁹. Sin embargo, establecer el mismo umbral en cada Estado también acarrea problemas. Para que el umbral fuera el mismo, se requeriría la redistribución de la riqueza en el contexto internacional, es decir, los Estados ricos deberían entregar obligatoriamente parte de sus recursos materiales a los Estados pobres con el fin de que también éstos pudiesen asegurar que todos los individuos bajo su dominio superaran el umbral mínimo establecido para cada capacidad. Nussbaum se muestra cautelosa con esta opción. Además, al negar a cada Estado el derecho de especificar individualmente el umbral de forma diferente, establecer el mismo umbral mínimo para cada capacidad en los distintos Estados bien

⁴⁸⁹ La postura de Nussbaum en relación con la importancia moral de los Estados nacionales y lo adecuado de instaurar un Estado mundial internacional ha cambiado con los años. Mientras que al principio defendía abiertamente un cosmopolitismo que veía positivamente la instauración de un Estado mundial internacional (Nussbaum 1996^d), en la actualidad sostiene que las naciones no solamente son puntos de partida útiles con valor pragmático, sino que los Estados nacionales (democráticos) poseen importancia moral por sí mismos (Nussbaum 2011^a, 113-4) porque están relacionados con, y afectan directamente a, la libertad e identidad de los individuos. Sobre la importancia de los Estados nacionales en el enfoque de las capacidades, véase: Ibíd., 113-22.

podiera considerarse dictatorial y paternalista. Primando el espíritu liberal del enfoque, Nussbaum (2011^a, 41) se inclina en última instancia por dejar que sea cada Estado el que establezca de forma precisa el umbral mínimo para cada capacidad. Pero, entonces, ¿qué sucede con la idea cosmopolita de que todo individuo tiene el mismo valor en sí mismo independientemente del lugar en que haya nacido? ¿Debe una teoría de la justicia social dejar que un hecho fortuito moralmente irrelevante, como lo es el hecho de nacer en uno u otro lugar, afecte gravemente a las vidas de los individuos? ¿No va la preferencia de Nussbaum por el liberalismo, al menos en este punto, en contra del espíritu cosmopolita de su enfoque? Desafortunadamente, más allá de hacer notar los problemas asociados con la idea del umbral mínimo, Nussbaum no ofrece explicaciones detalladas sobre cómo podríamos solucionar estos problemas⁴⁹⁰.

Segundo, está claro que, en muchas ocasiones, las condiciones sociales hacen que resulte imposible asegurar que todos los individuos bajo el dominio del Estado se sitúen por encima del umbral mínimo establecido para cada una de las diez capacidades centrales (Ibíd., 36-7). En dichas circunstancias, es muy posible que dos o más capacidades compitan entre sí y no se pueda de ninguna manera satisfacer todas en la misma medida. ¿Qué soluciones ofrece el enfoque de las capacidades en este caso? Antes que nada, Nussbaum señala que su visión en este punto es trágica: como cada una de las diez capacidades centrales tiene valor intrínseco y son inconmensurables entre sí, cualquier curso de acción que se seleccione en estos casos implicará necesariamente que alguien resultará dañado inmerecidamente⁴⁹¹. ¿Qué debe hacerse en estos casos?

⁴⁹⁰ De hecho, Nussbaum (2011^a, 42-5) menciona que Jonathan Wolff y Avner De-Shalit han tratado de desarrollar y mejorar conceptualmente el aparato teórico del enfoque mediante el uso de las nociones de *seguridad de capacidades* (esta idea enfatiza que la política pública no debería limitarse a otorgar ciertas capacidades a los individuos sino que, más bien, debería asegurarse también de que dichas capacidades estuvieran disponibles en el futuro), *funcionamiento fértil* (aquel funcionamiento que promueve otras capacidades relacionadas) y *desventaja corrosiva* (aquella desventaja o privación que tiene efectos particularmente negativos para el despliegue de otras capacidades centrales). “*The point of looking for fertile capabilities/functionings and corrosive disadvantages is to identify the best intervention points for public policy*” (Ibíd., 45). Así pues, aunque cada capacidad sea importante por sí misma y todos los individuos deban, en una sociedad justa, situarse por encima del umbral mínimo establecido para cada una de ellas, algunas capacidades deberían tener prioridad sobre otras. Una buena razón para priorizar unas capacidades centrales sobre otras podría ser la fertilidad que se derivaría de ellas (o su tendencia a eliminar desventajas corrosivas). De esta forma, deberíamos destinar mayores recursos, al menos en un principio, a asegurar aquellas capacidades que favorezcan el despliegue o la obtención de otras capacidades centrales. Aunque esta idea puede ser útil a la hora de enfrentarnos a los casos de elecciones trágicas, no tengo claro que, por lo menos en una medida no desdeñable, no vaya directamente en contra de la idea de la inconmensurabilidad de las capacidades y la heterogeneidad de los valores. Si, después de todo, vamos a establecer una jerarquía de capacidades o valores centrales, ¿se diferencia realmente tanto el enfoque de las capacidades del utilitarismo o cualquier otro enfoque centrado en la conmensurabilidad y la unicidad del valor? Supongo que la respuesta puede consistir en que jerarquizar y conmensurar no es lo mismo pero, así y todo, no deja de ser incómodo que Nussbaum no aborde estos temas en mayor profundidad.

⁴⁹¹ “*In general, my approach to the clash between one capability and another is to say that any situation in which we must push some citizens below the threshold on even one of the capabilities is a tragic situation. We are asking them to forgo something to which they have an entitlement based upon justice. Even if the reason we do this is to get them above the threshold on another capability, what we are doing is morally unacceptable. By seeing the situation in this way, as a tragic clash of right with right, we prepare ourselves to design a better future, one in which such clashes will not occur. Hegel thought that the moral importance of tragedy lay in the impetus it provides for creative thinking about a synthesis that would resolve the contradiction. I believe that he is correct*” (Nussbaum 2000^b, 127-8). Esta es una diferencia interesante entre el enfoque de las capacidades y el utilitarismo (así como entre la concepción del valor en algunos escritos platónicos y las ideas aristotélicas, véase: Nussbaum 1986, 158-72, 377-82). La pregunta natural del utilitarista en estos casos de conflicto es: ¿cuál es el curso de acción que, al

Nussbaum apela a la posibilidad de establecer cierta jerarquización entre las capacidades

I would hold that not all tragic situations involve an inability to rank one state of affairs as better than another. We should distinguish between the presence of a tragic dilemma —any choice involves wrongdoing— and the impossibility of a ranking. Sometimes one choice may be clearly better than another in a tragic situation, even though all available choices involve a violation of some sort (Ibíd., 37).

En cualquier caso, a Nussbaum (2000^b, 127) no parecen preocuparle excesivamente estos conflictos potenciales.

Tercero, el enfoque de las capacidades, al centrarse en la suficiencia, permanece indiferente hacia las desigualdades que se dan una vez se superan los umbrales mínimos para cada capacidad (Alexander 2008, 75). Además, si el enfoque decide no permanecer indiferente y abordar los problemas suscitados por las desigualdades que se darían una vez superado el umbral mínimo, podría suceder que, a pesar de que el enfoque fuera adecuado a la hora de tratar los problemas asociados con las desigualdades que se dan bajo el umbral mínimo, no lo fuera a la hora de afrontar las desigualdades sobre dicho umbral (Cohen 1993, 49). Es posible que el ordenamiento y la jerarquización de las capacidades centrales según su importancia sea medianamente fácil de realizar sin atender a los gustos o preferencias personales individuales en casos como, por ejemplo, la desnutrición extrema. Sin embargo, una vez superados estos problemas elementales, el ordenamiento de las capacidades según su importancia debería inevitablemente remitirse a la satisfacción de las preferencias de los individuos. Nussbaum podría responder que, en general, su teoría de la justicia es solamente una concepción parcial de la justicia y, por tanto, no aborda y deja abiertas las cuestiones sobre la justicia y las desigualdades que se den una vez que todos los individuos se hallen por encima del umbral mínimo fijado para cada capacidad, lo que no significa que ella considere que las desigualdades que se dan por encima de los umbrales mínimos establecidos sean irrelevantes desde el punto de vista de la justicia (Nussbaum 2000^b, 125-6).

En cuarto lugar, el enfoque debe afrontar también el problema de cómo puede establecerse de forma no arbitraria el umbral mínimo para cada capacidad por encima del cual todo individuo debería permanecer para llevar una existencia digna (Alexander 2008, 75). ¿Puede establecerse objetivamente y de forma no arbitraria un umbral para cada capacidad? Una vez que se establecieran los umbrales, todavía podría preguntarse: ¿por qué deben establecerse en estos niveles y no en otros? La respuesta de Nussbaum sugiere que, por lo menos en las democracias liberales, la mejor forma de evitar arbitrariedades a la hora de fijar el umbral es someter el procedimiento a deliberación pública dentro de cada nación, dejando un margen, más o menos amplio en función de la capacidad en cuestión, a cada nación para establecer el umbral donde lo considere oportuno teniendo en cuenta su propia tradición cultural y constitucional

[P]arte de la idea de la lista es su *realizabilidad múltiple*: sus puntos pueden especificarse más concretamente de acuerdo con las creencias locales y las circunstancias. Por eso, está diseñada para dejar espacio para un razonable pluralismo en la especificación. El nivel mínimo de cada una de las capacidades centrales precisará de una mayor determinación a la hora de que los ciudadanos trabajen hacia un consenso para objetivos políticos. Puede preverse que esto tendrá

maximizar los beneficios, compensa ampliamente las pérdidas o los daños? De esta forma, al enfatizar la compensación el utilitarismo cae fácilmente en la complacencia; las situaciones de elección trágica no son capturadas completamente en los enfoques utilitaristas (ni en los análisis estándares de costes-beneficios).

lugar dentro de cada tradición constitucional, cuando tal tradición evoluciona a través de la interpretación y de la deliberación (Nussbaum 2000^a, 119).

En este punto la teoría de Nussbaum aboga por un difícil equilibrio entre la preocupación por la historia y las tradiciones culturales locales por un lado y las demandas de normas ético-políticas universales por otro (Nussbaum 2000^b, 126). No resultará nunca sencillo decidir qué interpretaciones locales en torno a una capacidad son legítimas y cuáles no, por lo que parece buena idea que el proceso de especificación se lleve a cabo teniendo en cuenta tanto los debates transculturales como prestando especial atención a las declaraciones de derechos internacionales. A pesar de las dificultades, Nussbaum (Ídem.) piensa que las tradiciones históricas de interpretación constitucionales de muchas naciones muestran que la especificación no arbitraria de un nivel mínimo para cada capacidad es perfectamente posible.

4.5.7. La inconmensurabilidad de los valores

Los valores son plurales e inconmensurables (Nussbaum 2000^a, 124-5; 2006, 96; 2011^a, 38). Lo que el enfoque de las capacidades persigue es desarrollar una concepción sustantiva de las oportunidades y capacidades básicas de los distintos tipos de seres, una concepción que sirva tanto como índice y guía relevante a la hora de realizar mediciones y comparaciones en la calidad de vida entre las distintas sociedades (y ecosistemas o conjuntos de especies animales) como fundamento que establezca si una sociedad determinada está asegurando el nivel de bienestar mínimo que con justicia debe a los individuos que la conforman (entre los cuales deben contarse a todos los animales sintientes)⁴⁹².

El enfoque es abiertamente pluralista acerca de los valores: defiende que las capacidades centrales difieren cualitativamente y, así, no pueden reducirse a una única escala numérica de valor sin resultar distorsionadas (Nussbaum 2011^a, 18-9). Una parte fundamental de la comprensión y la producción de las capacidades corresponde al entendimiento de la naturaleza separada y específica, aunque interrelacionada, de cada una de ellas. Los elementos más importantes para la calidad de vida son plurales y cualitativamente distintos: salud, integridad corporal, educación, afiliación, etc. Los

⁴⁹² Podría objetarse que, en última instancia, el enfoque de las capacidades, al igual que el utilitarismo, adolece de una inaceptable simplificación cuando se lleva a la práctica. Efectivamente, si se estudian los Informes Sobre Desarrollo Humano elaborados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) valiéndose del marco teórico del enfoque de las capacidades, se observará que las naciones se ordenan todavía en una clasificación: el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Sin embargo, aunque es cierto que el IDH se elabora mediante la medición agregada de datos relativos a la esperanza de vida, los logros en educación, el PNB per cápita, etc., Nussbaum (2011^a, 59-60) no considera que el IDH adolezca de la simplificación excesiva, el reduccionismo o el agregacionismo al que deben enfrentarse otros enfoques. Según ella, el rol del IDH es simplemente estratégico y pragmático. Si se ha venido incluyendo en los informes es solamente para contentar a los economistas más puristas que pensaban que las naciones, acostumbradas a verse ordenadas en una clasificación única, no aceptarían una pluralidad de índices y, por tanto, un informe que no contara con una clasificación única acerca del desarrollo de las distintas naciones carecería de impacto alguno. Aunque los informes han mantenido el IDH a lo largo de los años, han añadido sugerentes índices complementarios como, por ejemplo, el Índice de Desigualdad de Género (IDG), por lo que nadie que observe detenidamente los informes debería concluir que la clasificación única es todo lo que cuenta. Estos temas son importantes para el problema de la consideración moral de los animales porque, a mi modo de ver, el enfoque de las capacidades debería elaborar un Índice de Desarrollo Animal mediante el que se estudiara, clasificara y evaluara la situación en la que se encuentran los animales en los distintos países. Un informe de este tipo podría erigirse como una herramienta fundamental a la hora de planificar tanto las políticas públicas nacionales como internacionales destinadas a asegurar el cumplimiento de los derechos de los animales.

variados aspectos importantes para la calidad de vida de los individuos no pueden reducirse a una métrica única sin resultar distorsionados. Los aspectos valiosos para la calidad de vida de los individuos difieren cualitativamente, no sólo cuantitativamente, por lo que un valor determinado puede tener aspectos cualitativos que lo vuelvan inconmensurable con el resto. La pluralidad e irreductibilidad de los valores a una medida unitaria común es un elemento central del enfoque de las capacidades.

La inconmensurabilidad de los valores⁴⁹³ plantea cuestiones profundas en torno a la racionalidad práctica y la elección racional. En lo que concierne a los textos de Nussbaum, plantea cuestiones importantes ligadas con la plausibilidad del utilitarismo y los fundamentos del liberalismo. ¿A qué nos referimos con la inconmensurabilidad? Dos (o más) objetos, estados u acciones son conmensurables si, de una forma u otra, pueden medirse conjuntamente en base a unidades comunes; por tanto, dos (o más) objetos, estados u acciones serán inconmensurables si una (o varias) dimensiones valiosas son irreductibles unas a otras. De este modo, el planteamiento de Nussbaum resalta que el aumento en el nivel de una capacidad no compensa la pérdida en el nivel de otra, es decir, que, por poner un ejemplo, un aumento en los ingresos jamás podrá compensar la reducción en las libertades de opinión y/o reunión. El funcionamiento humano adecuado, precisamente para que sea adecuado, no puede prescindir, en principio, de ninguna de las diez capacidades centrales presentadas en la lista.

Una teoría en la que las actividades y capacidades sean diversas y que se centre en diferentes aspectos valiosos de las vidas puede traer problemas graves en lo que a la conmensurabilidad de las mismas se refiere. Un aspecto común de muchas teorías económicas y ético-políticas es que reducen los bienes o lo bueno a una única propiedad individual homogénea que debería, en la medida de lo posible, y teniendo en cuenta siempre los distintos aspectos de cada contexto particular, ser maximizada. Ejemplos de este tipo serían los ingresos en la interpretación que Nussbaum hace de la teoría rawlsiana o la utilidad entendida de distintas formas en las diferentes versiones del utilitarismo. ¿A qué obedece este reduccionismo monista de los valores? Obviamente, una razón fundamental es que resulta mucho más difícil enfrentarse a los problemas de

⁴⁹³ Hsieh (2008) distingue tres concepciones diferentes de inconmensurabilidad entre valores. La primera concepción caracteriza la inconmensurabilidad en términos de superioridad de valores: en un conflicto de valores entre A y B, A es un valor superior a B siempre que cualquier cantidad de A, por muy pequeña que sea, sea más valiosa que cualquier cantidad de B, por muy grande que sea. Esta primera concepción de la inconmensurabilidad no plantea demasiados problemas: en todo conflicto de valores, siempre habría que priorizar el valor superior. Sin embargo, la dificultad a la hora de establecer que un valor es superior a otro es una característica fundamental de la inconmensurabilidad de los valores, característica que sí captan las otras dos concepciones restantes. La segunda concepción caracteriza la inconmensurabilidad como la imposibilidad de establecer un ranking general en lo que a la superioridad de los valores se refiere: en un conflicto de valores entre A y B, ambos son inconmensurables si no hay modo alguno de compensación entre ambos. Esta segunda concepción de la inconmensurabilidad tampoco plantea problemas excesivamente graves: que no haya modo sistemático general alguno de compensación entre valores no implica que, para la mayoría de casos particulares, no pueda establecerse un valor (independiente o no) en virtud del cual realizar un ranking particular en lo que a la superioridad de los valores se refiere para ese caso en cuestión (podemos llamar a esta concepción inconmensurabilidad débil). Finalmente, en tercer lugar, nos encontramos con la concepción de la inconmensurabilidad en términos absolutos: no hay ni es posible establecer ningún ranking de valores (podemos llamar a esta concepción inconmensurabilidad fuerte). Esta es la única concepción que plantea problemas genuinamente importantes. Partiendo de esta distinción, quizá pudiera responderse a los críticos del enfoque de las capacidades que, en la mayoría de los casos, las decisiones ético-políticas entran dentro del tipo de las dos primeras concepciones aunque, como Nussbaum reconoce, ciertas decisiones ético-políticas caen inevitablemente dentro del grupo de la tercera concepción lo cual implica que algunas decisiones son inevitablemente trágicas.

evaluación y medición que involucra una perspectiva plural y heterogénea de los valores, como la evaluación de las capacidades y los funcionamientos, que enfrentarse a un enfoque reduccionista simplificado de los mismos⁴⁹⁴. Los teóricos tienden a sucumbir, en este campo, a lo que Nussbaum (Ibíd., 60-1) denomina “la falacia de la medición”: al tomar nota de que ciertas cosas (los ingresos, por ejemplo) son fáciles de medir y cuantificar, empiezan a pensar que esas cosas son las más importantes para el bienestar.

¿Debemos reducir todas las cosas que tenemos buenas razones para valorar a una magnitud homogénea fácilmente cuantificable? No según Nussbaum. En el mundo existe más de una cosa buena y que algo sea más fácilmente medible o cuantificable no implica que sea más importante para el bienestar. Incluso desde el punto de vista utilitarista podría ponerse en cuestión una concepción conmensurable y monista del bien de este tipo: podríamos considerar, a la manera de Mill⁴⁹⁵, que aún cuando hayamos decidido dejar de lado cualquier cosa distinta de la utilidad en las evaluaciones sociales nos encontramos todavía con una gran diversidad dentro de la propia utilidad (Sen 2009, 269). El problema que plantea la inconmensurabilidad es que, a diferencia de cuando disponemos de una magnitud unitaria, si nos encontramos frente a distintos objetos o acciones que deben ser evaluados no tenemos un índice sencillo al que recurrir para comprobar cuál de dichos objetos u acciones es mejor. Frente a la supuesta

⁴⁹⁴ “La tradición utilitarista, que se empeña en reducir el valor de cada cosa valiosa a algún tipo de magnitud supuestamente homogénea de «utilidad», ha contribuido mucho a este sentimiento de seguridad al «contar» exactamente una cosa («¿hay aquí más o menos?»), y ha ayudado también a generar la sospecha sobre la ductilidad de «juzgar» las combinaciones de muchas cosas buenas distintas («¿es esta combinación más o menos valiosa?»)” (Sen 2009, 269). Junto con la tradición utilitarista, los teóricos de las capacidades como Nussbaum (2011^a, 47-50) y Sen (2009, 269-70) incluyen típicamente a los enfoques del desarrollo humano que utilizan como indicador único (o principal), para la medición del desarrollo y la calidad de vida dentro de una nación, al Producto Nacional Bruto como otra de las tradiciones teóricas que han extendido el miedo a la inconmensurabilidad.

⁴⁹⁵ Es común sostener que Mill, a diferencia de Bentham que únicamente se centraría en la cantidad de placer obtenida, propuso una teoría para establecer el valor de los distintos placeres basándose en las diferentes cualidades de los mismos: “Es indiscutible que el ser cuyas capacidades de goce son pequeñas tiene más oportunidades de satisfacerlas plenamente; por el contrario, un ser muy bien dotado siempre considerará que cualquier felicidad que pueda alcanzar, tal como el mundo está constituido, es imperfecta [...] Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras” (Mill 1863, 51). Éste es uno de los principales aspectos en los que Moore se basó para criticar a Mill: “Mill’s judgment of preference, so far from establishing the principle that pleasure alone is good, is obviously inconsistent with it. He admits that experts can judge whether one pleasure is more desirable than another, because pleasures differ in quality. But what does this mean? If one pleasure can differ from another in quality, that means, that a pleasure is something complex, something composed, in fact, of pleasure «in addition to» that which produces pleasure” (Moore 1903, 79). Si estos dos puntos de vista son contradictorios o no tal y como sostuvo Moore (Ibíd., 79-81) en su crítica del hedonismo ético es discutible pero, en cualquier caso, es un problema del que no me ocuparé en este momento. Por el momento basta con mostrar que ésta es también la interpretación que Nussbaum hace de Mill: “Mill era un filósofo utilitarista. Aunque en muchos sentidos criticaba el utilitarismo de Bentham, siguió convencido de que la mejor manera de defender un principio social era mostrar que conducía a la máxima felicidad del mayor número de personas. Entendía la felicidad de un modo mucho más amplio que Bentham. Reconocía distinciones cualitativas entre los placeres y, de hecho, abrazaba una concepción aristotélica de la felicidad como una pluralidad de funcionamientos en concordancia con la excelencia, en la que el placer era algo idéntico a esas actividades o algo que sobreviene con ellas” (Nussbaum 2004^a, 367-8). Aunque la filósofa norteamericana no considera (o por lo menos no lo dice explícitamente) que exista una contradicción manifiesta entre el principio de utilidad y la distinción cualitativa de los placeres, puede adscribirse dicha postura sin problemas (véase: Ibíd., 367-70).

tranquilidad de la evaluación utilitarista (¿podemos hablar de evaluación en el utilitarismo o, teniendo en cuenta que todo lo que tenemos que hacer es ver qué lugar (más alto o más bajo) ocupa cada objeto u acción en la escala única de la maximización de la utilidad, deberíamos hablar simplemente de comprobación?⁴⁹⁶), la pluralidad e inconmensurabilidad de los valores parece despertar importantes inquietudes tanto para la evaluación como para su implementación práctica.

Antes que nada, hay que hacer notar que, aunque las capacidades sean plurales y heterogéneas, ello no impide que cada una de ellas pueda ser medida individualmente (aunque el hecho de tener como objetivo las capacidades combinadas complica la medición porque deben analizarse las relaciones entre la preparación interna de los individuos y las oportunidades externas de las que disponen). Sin embargo, tal y como Nussbaum plantea la estructura teórica de la versión del enfoque, las capacidades no son fácilmente conmensurables entre sí porque son irreductiblemente variadas. ¿Implica esto que resulta imposible comparar y juzgar diferentes combinaciones de capacidades? Por supuesto, es mucho más sencillo elegir entre dos opciones alternativas en relación a una única capacidad cuando medimos cada opción en base a cantidades de una misma cosa buena; todo lo que debemos hacer entonces es elegir la opción que nos ofrece una cantidad mayor. No obstante, la complejidad de la cuestión no muestra que los humanos o los animales busquemos exclusivamente un tipo de bien determinado como los ingresos o el placer. La respuesta adecuada ante la complejidad de la medición no consiste en adoptar una psicología reduccionista en la motivación sino, más bien, en trabajar más para afinar los índices y factores pertinentes a la hora de medir el bienestar. Por otra parte, de las dificultades para la medición no se deriva necesariamente que siempre que tengamos que elegir entre dos diferentes combinaciones de capacidades heterogéneas e inconmensurables seamos incapaces de decidir racionalmente de forma no arbitraria que una opción es mejor que otra: *“En efecto, si contar un conjunto de números reales es todo lo que podríamos hacer para razonar acerca de qué elegir, entonces no habría muchas opciones razonables a nuestra disposición”* (Ibíd., 271).

Es obvio que la inconmensurabilidad es un hecho tremendamente cotidiano en nuestro mundo y, en sí misma, no debería plantear tantas dificultades como muchos piensan a la hora de tomar decisiones razonables⁴⁹⁷. Claramente las evaluaciones y elecciones pueden ser difíciles y, desde luego, más complicadas que si decidimos reducir todos los valores a una única magnitud homogénea, pero que sean difíciles no implica que tomar elecciones razonadas sobre combinaciones de capacidades resulte

⁴⁹⁶ *“En el contexto de la evaluación de una opción, la conmensurabilidad requiere que, al ponderar los resultados, podamos ver los valores de todos los resultados relevantes en una dimensión exacta —medir la significación de todos los distintos efectos en una escala común— de tal manera que al decidir lo que sería mejor no tengamos que ir más allá de «contar» el valor de conjunto en esa medida homogénea. Puesto que los resultados se reducen todos a una dimensión, no tenemos más que verificar qué cantidad de esa «única cosa buena», a la cual se ha reducido cada valor, ofrece cada opción”* (Sen 2009, 270).

⁴⁹⁷ Por ejemplo, en base a la lista de capacidades animales centrales, al dueño de una mascota puede presentársele el problema moral de tener que elegir, en un momento dado concreto, entre la segunda y la novena capacidad: el dueño debe elegir entre llevar al animal al veterinario para curar un problema de salud o sacarlo a dar un paseo por el parque. Parece claro que ambas realizaciones son inconmensurables pero ello no implica que, reconociendo que la evaluación puede variar en relación al estado de salud del animal, su querencia por jugar, o cualesquiera otros intereses, sea terriblemente problemático decidir cuál sería la opción más valiosa. La inconmensurabilidad no implica que no debamos priorizar unas capacidades sobre otras en ciertas circunstancias: *“People often think of measurement as involving numerical scale of some type. In real life, however, we are familiar with other, more qualitative styles of measurement [...] Some capabilities, I suggest, need to be measured in this way and not on a quantitative scale at all”* (Nussbaum 2011^a, 62).

imposible. El hecho de que nos debamos enfrentar a resultados de combinaciones de capacidades inconmensurables entre sí simplemente indica que nos enfrentamos a decisiones importantes que no pueden reducirse a contar qué es más y qué menos dentro de una única escala del valor, pero no indica que sea imposible llevar a cabo dichas evaluaciones. La conmensurabilidad no implica necesariamente homogeneidad de valor. Tampoco la heterogeneidad y pluralidad de los valores implica necesariamente inconmensurabilidad. Esto solamente sería el caso si, para resultar conmensurable, toda elección que implicara una comparación entre valores diversos requiriera necesariamente la reducción de los mismos a una escala cuantitativa de valor uniforme. De este modo, podría pensarse que solamente disponemos de dos opciones: la no comparabilidad absoluta o la conmensurabilidad absoluta, entendida esta última como la comparación de los distintos valores en relación a una única escala numérica del valor. Pero un planteamiento de este tipo constituye un falso dilema. Continuamente realizamos comparaciones y evaluaciones entre los distintos valores y tomamos decisiones entre distintos cursos de acción que implican el compromiso con valores diferentes sin la necesidad de reducir los valores o los cursos de acción a una única escala numérica que nos permita o nos facilite la comparación.

Aunque me parece bastante satisfactoria esta respuesta, todavía podemos preocuparnos por el elemento de arbitrariedad o intuición que la pluralidad e inconmensurabilidad de los valores conlleva. ¿Cómo podríamos reducir la arbitrariedad en las elecciones? Enfatizando el papel que el razonamiento público debe jugar a la hora de evaluar el alcance y la confiabilidad de las evaluaciones sociales (Sen 2009, 272) o, en la versión de Nussbaum, concediendo un papel preponderante a la idea del consenso entrecruzado.

Finalmente, la inconmensurabilidad de los valores juega un papel importante como fundamento del liberalismo en la versión de Nussbaum. Este es uno de los aspectos principales en los que ella se aparta de Aristóteles. Para Aristóteles había una forma superior de vida: la vida contemplativa; ¿cómo llegó a dicha conclusión? Comparando esa forma de vida con otras podemos ver claramente su superioridad. Sin embargo, Nussbaum argumenta que muchas de las cosas que valoramos son inconmensurables, es decir, no pueden juzgarse comparativamente. Visto de este modo, la vida contemplativa bien podría ser una forma valiosa de vivir, pero también sería perfectamente valiosa una forma de vida diferente. Como no existe una posición neutral a la que retirarnos o una medida única desde la que juzgar los méritos comparativos de dos formas de vida, la elección debe dejarse libremente a la voluntad de los individuos. Efectivamente, ni Aristóteles ni los utilitaristas son liberales y una de las razones por las que no lo son es porque defienden que las formas de vida y/o los valores son homogéneos y pueden medirse mediante una escala única del valor; de este modo, para ellos la vida mejor es aquella que ocupe un lugar más alto dentro de dicha escala.

4.5.8. Una concepción universal del funcionamiento humano/animal: la relevancia moral de la especie

Nussbaum desarrolla una concepción universal pero flexible de la naturaleza y el funcionamiento humanos susceptible de amoldarse a distintas tradiciones culturales. Ella define un ideal de la persona y la sociedad invocando una norma evaluativa previa

de excelencia humana⁴⁹⁸: “*El enfoque de las capacidades parte de una concepción política del ser humano y de la idea de una vida acorde con la dignidad del ser humano. Parte, pues, de una concepción de la especie y de las actividades características de la especie*” (Nussbaum 2006, 185). Del mismo modo, el enfoque parte de un ideal del funcionamiento del animal particular invocando una norma evaluativa anterior de excelencia determinada por la especie a la que el animal pertenezca: “*Although duties, as in the human case, are first and foremost duties to individuals, the species plays a role in giving us a sense of a characteristic form of life that ought to be promoted*” (Nussbaum 2011^a, 161). Existe una relación directa entre el carácter inconmensurable de los valores y la concepción universal del funcionamiento humano: los valores son inconmensurables porque el funcionamiento humano adecuado no puede prescindir de ninguno de ellos y, por tanto, la ganancia en una capacidad, valor o bien determinado jamás puede compensar la pérdida en otra capacidad, valor o bien.

En el caso de los animales se aplican las mismas ideas. El enfoque de las capacidades parte de un ideal del animal particular invocando una norma evaluativa anterior de excelencia en base a la especie característica a la que el animal pertenezca. Dicho sencillamente: la especie, en el enfoque de las capacidades, es moralmente relevante. Nussbaum sostiene que debemos prestar atención a la especie a la que un animal pertenece porque la pertenencia a la especie determina los intereses y necesidades de los animales individuales. En este sentido, las teorías de las virtudes y el enfoque de las capacidades se parecen mucho entre sí pero se distancian de la mayoría de enfoques en ética animal. Mientras que la mayoría de teorías de ética animal niegan que la pertenencia a la especie sea un factor moralmente relevante a la hora de decidir la forma correcta de tratar a un individuo (dado que deben tenerse en cuenta los intereses que los individuos poseen por sí mismos y no los que sean normales para los individuos de su especie), las teorías de las virtudes y el enfoque de las capacidades afirman que sí lo es⁴⁹⁹. Este hecho, sin embargo, no implica necesariamente que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum sea especista (al menos en principio). Nussbaum (2006, 354-60; 2011^b, 247) no acepta que los individuos merezcan distinta consideración moral por el simple hecho de pertenecer a especies diferentes, lo único que dice es que individuos distintos tienen intereses y necesidades diferentes por pertenecer a especies distintas.

A pesar de que la perspectiva del enfoque de las capacidades sea individualista, Nussbaum (2006, 353-60) rechaza que su teoría se enmarque dentro de lo que denomina «individualismo moral». El individualismo moral defiende, en la interpretación de Nussbaum, que la pertenencia a una especie no tiene en sí misma relevancia moral alguna, ya que la consideración moral depende únicamente de las capacidades o

⁴⁹⁸ Nussbaum (2011^a, 48) niega explícitamente que su teoría se funde en una concepción determinada de la naturaleza humana, dado que incorpora desde el principio elementos evaluativos. En este sentido, el enfoque de las capacidades se distanciaría de la ética de las virtudes al no fundarse en una concepción particular de la naturaleza humana. Aun así, tengo dudas sobre esta afirmación de Nussbaum. Después de todo, el enfoque de las capacidades defiende una concepción objetiva universal del bienestar y el funcionamiento humano que determina los objetivos ético-políticos mínimos que una sociedad justa debería intentar alcanzar, lo que se parece mucho a fundar una teoría ético-política en una concepción particular de la naturaleza humana (por muy evaluativa, en lugar de empírica, que ésta sea) (véanse: Nussbaum 1993^b; 2006, 185-7).

⁴⁹⁹ Esta diferencia fundamental se refleja también, por ejemplo, en el rechazo que tanto las teorías de las virtudes como el enfoque de las capacidades hacen del “argumento de la superposición de especies” a la hora de fundar la consideración moral que los animales merecen.

propiedades individuales de cada animal. En el enfoque de las capacidades, sin embargo, la pertenencia a la especie es un hecho a tener muy en cuenta a la hora de establecer tanto qué seres merecen consideración moral directa como cuáles la merecen en mayor medida. ¿Es compatible esta afirmación con la tesis según la cual una teoría adecuada de los derechos de los animales debe centrarse en el bienestar y la dignidad de las criaturas consideradas individualmente? ¿Qué argumentos ofrece Nussbaum para justificar la importancia moral de la especie a la hora de reflexionar acerca de la consideración moral de los animales? ¿Qué relación mantiene la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum con el argumento de la superposición de especies?

No tenemos la obligación de respetar todas las capacidades innatas ni de los humanos ni de los animales. Por ejemplo, tanto los humanos como los animales tenemos la capacidad de dañar a otros seres sintientes pero, sin embargo, la justicia no debe promover esta capacidad, ya que el despliegue de esta capacidad no es una condición necesaria para que los humanos o los animales llevemos una vida floreciente. El conjunto de las diez capacidades centrales y la norma de especie, por tanto, se establecen mediante un proceso evaluativo: las capacidades centrales que la justicia tiene la obligación de respetar y promover son aquellas que juzgamos valiosas para que el individuo pueda llevar una vida digna de acuerdo con la especie a la que pertenece. En este sentido, la especie es una característica moralmente relevante porque determina qué capacidades centrales moralmente importantes posee un individuo. Una teoría de la justicia apropiada debe establecer cuáles son las capacidades centrales de cada especie animal y debe hacer lo posible para que los individuos disfruten de todas y cada una de ellas. En el enfoque de las capacidades un individuo que carezca de algunas de las capacidades centrales que definen a su especie no dejará por ello de poseer la dignidad inherente a los miembros de esa especie, a menos que carezca de tantas capacidades centrales que resulte difícil incluir a ese individuo dentro de la especie a la que pertenece.

La dificultad principal que debe enfrentar un enfoque de este tipo está clara: diferentes individuos evalúan y clasifican las capacidades y los funcionamientos de forma diferente en lo que a su importancia para el bienestar se refiere. Mientras que para algunos alcanzar un alto nivel de talento intelectual o artístico constituye un fin mucho más importante que convertirse en un buen jugador de fútbol, otros piensan justamente lo contrario. De esta forma, al defender una concepción universal del funcionamiento humano y animal, el enfoque de las capacidades se encontraría irremediablemente comprometido con la ilegítima tarea de obligar a los individuos a valorar de forma similar capacidades que de hecho los individuos valoran de forma muy distinta.

¿Por qué tiene la especie relevancia moral en la teoría de los derechos de Nussbaum? Porque los ideales de florecimiento y las capacidades centrales necesarias para ello dependen, en un grado importante, de la especie a la que pertenece el individuo: los ideales de florecimiento y las capacidades centrales son distintos en las diferentes especies. Para la mayoría de teóricos de ética animal la especie carece de relevancia moral. Desde el enfoque de las capacidades, sin embargo, al tener en cuenta las capacidades/funcionamientos características de las distintas especies, la especie adquiere significación moral. Aunque el concepto de florecimiento es común, a la hora de especificar las condiciones de dicho florecimiento deben tenerse en cuenta las características específicas de la especie: lo que un animal necesita para florecer es desarrollar sus capacidades centrales como miembro de esa especie (Cortina 2009, 143).

El florecimiento, por tanto, adopta una norma de especie: cada especie florece según una norma interna propia.

Nussbaum (2006, 355) atribuye dos tesis principales al individualismo moral en ética animal. Primero: que las diferencias de capacidad influyen en los derechos no porque instauren una jerarquía de mérito o valor sino, simplemente, porque afectan a lo que puede ser beneficioso o perjudicial para cada animal individual. Segundo: que la pertenencia a la especie no es en sí misma significativa a la hora de establecer qué puede ser beneficioso o perjudicial para un animal individual, ya que lo único que cuenta son las capacidades individuales de cada criatura.

Nussbaum (Ibíd., 355-60) acepta la primera tesis pero rechaza la segunda. Dado que el enfoque de las capacidades parte de la importancia ético-política que tiene el desarrollo y florecimiento de ciertas capacidades innatas centrales, no debe extrañarnos que encuentre perjudicial la frustración de dichas capacidades. Cuanto más compleja sea la forma de vida de la que se ocupe el enfoque, mayor será el número de capacidades que se pueden desarrollar o malograr y, por tanto, mayores serán los tipos de perjuicios que el animal podrá padecer. De esta manera, la forma de vida y las características individuales de cada animal son moralmente relevantes porque definen los tipos y niveles de daños que un animal individual puede sufrir, no porque otorguen un valor diferencial en sí mismo a las distintas especies⁵⁰⁰. Efectivamente, resulta obvio, por ejemplo, que no se daña a ningún animal si se le priva del derecho a voto o de la libertad de culto religioso.

El enfoque de las capacidades, sin embargo, rechaza la segunda tesis del individualismo moral. Mientras que la mayoría de teorías favorables a la consideración moral directa y/o los derechos de los animales proclaman que la pertenencia a la especie es moralmente irrelevante, el enfoque de las capacidades sostiene que la pertenencia a la especie sí posee cierta importancia moral. Dado que se centra en las capacidades y funcionamientos característicos de los animales sintientes, el enfoque concede importancia a la pertenencia a la especie en la medida en que la pertenencia a la especie determina las capacidades y funcionamientos de los individuos. La especie a la que un individuo pertenece es moralmente importante porque determina las capacidades centrales y las posibilidades de florecimiento que una sociedad justa debería proteger: *“La relevancia de la norma de la especie estriba en que sirve para definir el contexto — la comunidad política y social— en el que las personas acaban floreciendo o no”* (Ibíd., 359). La norma de especie, por tanto, sirve para señalarnos cómo evaluar si un individuo tiene o no posibilidades de florecer en un contexto dado y, en consonancia, cómo podríamos modificar ese contexto para facilitar su florecimiento. Es una cuestión de justicia analizar y evaluar qué capacidades de cada especie animal son centrales para

⁵⁰⁰ En este punto, por razones conectadas con el liberalismo político, Nussbaum subraya la importancia de separarse de las ideas metafísicas de Aristóteles a la hora de construir una teoría adecuada de los derechos de los animales: *“No deberíamos seguir la línea de Aristóteles cuando proponía la existencia de una ordenación natural de formas de vida, de tal modo que algunas serían intrínsecamente más merecedoras de apoyo y admiración que otras. Puede que las consideraciones de valor intrínseco tengan una significación ética de otro tipo en determinadas concepciones de la vida buena. Parece plausible que una perspectiva ética comprensiva juzgue «superiores» algunas actividades y placeres, e «inferiores» otras, o más ricas unas determinadas vidas y más pobres otras, o, dicho de otro modo, que es mejor vivir como un chimpancé que como un gusano si elegir entre esas dos formas de vida pudiese ser un experimento mental coherente. Pero parece dudoso que esos factores afecten en algún sentido a cuestiones relacionadas con la justicia básica y los principios políticos desde los que formulamos un enfoque de estos temas”* (Nussbaum 2006, 355-6).

que los miembros de esa especie puedan llevar una vida buena y digna, con el fin de construir una sociedad justa que ayude a los individuos a desarrollar esas capacidades centrales. En este sentido, un buen miembro de una especie es aquél que se adecúa y desarrolla todo lo que puede las capacidades centrales de la especie a la que pertenece. El objetivo consiste en definir las capacidades centrales de cada especie para, a continuación, construir una sociedad en la que los miembros de esa especie puedan florecer de acuerdo con la norma de especie establecida, es decir, desarrollando las capacidades centrales evaluadas como buenas para su especie. El problema del individualismo moral es que, dado que se centra exclusivamente en los individuos, no es de mucha ayuda a la hora de obtener la información relevante que necesitamos para construir un contexto social en el que florezcan los animales.

El enfoque de las capacidades se basa en la evaluación y no en el culto ciego a la naturaleza. La norma de especie es prescriptiva, no descriptiva, dado que no existe una conexión lógica entre la descripción de un hecho y la prescripción de un deber

[E]l enfoque incorpora desde un principio no sólo la evaluación en general, sino también la evaluación ética en particular [...] El concepto de florecimiento es absolutamente evaluativo y ético; desde él no sólo se sostiene que la frustración de ciertas tendencias es compatible con el propio florecimiento, sino que es incluso necesaria para que éste se produzca (Ibíd., 361)⁵⁰¹.

La norma de especie no proviene de una idealización de la naturaleza. La vida tal y como se da en la naturaleza no es necesariamente positiva y, por tanto, jamás debe descartarse de antemano que los agentes morales tengamos la obligación de intervenir en ella con el fin de que los seres que habitan en ella lleven vidas mejores.

El enfoque de las capacidades considera que existen bienes básicos universales pero adaptados a cada especie que, de forma natural, ordenan racionalmente nuestras preferencias subjetivas. Esto implica que al menos algunos juicios de valor no son reducibles a preferencias subjetivas o, dicho de otra forma, que ciertos juicios de valor son, en cierto modo, objetivos. Lo que el enfoque de las capacidades pregunta no es “¿qué necesita este animal individual para florecer?”, sino “qué necesitan los individuos de este tipo (es decir, de esta especie) habitualmente para florecer?”. Lo que los individuos de cada especie necesitan para florecer acostumbra a ser un conjunto limitado de bienes básicos. En cierta medida, puede concluirse entonces que alguien que rechaza el valor de estos bienes básicos se comporta de forma irracional (Bird 2006, 17). Efectivamente, parece difícil considerar racionales afirmaciones del siguiente tipo: “tengo buenas noticias: estoy clínicamente deprimido” o “es una pena que mis hijos crezcan saludables”. Aunque ambas afirmaciones se relacionan con la segunda capacidad (la salud física), consideraciones adicionales similares pueden realizarse en relación con el resto de capacidades⁵⁰². Por supuesto, esto no significa que la lista de capacidades centrales sea autoevidente y, por tanto, no necesite justificación adicional alguna como, quizá, podría concluirse desde un punto de vista intuicionista radical.

⁵⁰¹ Véase también: Nussbaum 2006, 185-7.

⁵⁰² Aunque, acerca del problema de la consideración moral de los animales, creo que, por desgracia, la octava capacidad (la relativa a nuestras relaciones con otras especies y con el mundo natural) es la más problemática a este respecto. Desde luego, no parece a primera vista irracional decir cosas del tipo: “tengo buenas noticias: los humanos hemos conseguido dominar completamente al resto de las especies animales y al medio ambiente. No tenemos ninguna necesidad de mantener una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural”.

Valiéndose de la idea de la norma de especie, Nussbaum (2006, 358-9; 2008, 364, 366) rechaza la analogía entre animales y humanos marginales, negando su utilidad en el terreno ético-político. Ella rechaza la analogía entre los animales y los humanos marginales porque, por mucho que pueda considerarse que ambos poseen vidas mentales similares, los humanos marginales, a diferencia de los animales, no pueden vivir/floreecer sino en comunidades humanas. Los individuos con quienes se relacionen serán seres humanos, los individuos que cuiden de ellos serán seres humanos, sus hijos (en caso de que los tengan) serán seres humanos, etc. Siendo esto así, Nussbaum piensa que los humanos marginales deben poseer los mismos derechos que los humanos normales. Este rechazo de la fuerza de la analogía entre humanos marginales y animales es la razón por la que Nussbaum no recurre en ningún momento al argumento de la superposición de especies. Dado que el argumento apela implícitamente a la validez de esta analogía, y dado que Nussbaum niega que esta analogía tenga fuerza o sea válida con fines ético-políticos, no es de extrañar que no invoque en ningún momento el argumento. Lo que ella hace es, en lugar de apelar al argumento de la superposición de especies, postular que los animales poseen dignidad por ser el tipo de seres que son. Esta estrategia de argumentación me parece equivocada. ¿En qué medida postular la existencia de una propiedad ontológica/metafísica imposible de comprobar y, por tanto, oscura y misteriosa como la dignidad es una estrategia de argumentación mejor que recurrir al argumento de la superposición de especies que solamente implica una llamada a la coherencia? Por otra parte, ¿que los humanos marginales, a diferencia de los animales, no puedan sino vivir en comunidades humanas implica necesariamente que la analogía entre animales y humanos marginales no es válida? No lo creo. Lo que Nussbaum está reivindicando aquí es la validez de la norma de especie: la pertenencia a la especie es un factor ético-político moralmente relevante porque revela diferencias importantes entre los individuos por el simple hecho de pertenecer a una u otra especie.

La norma de especie y su supuesta relevancia moral son muy cuestionables. Ella defiende que la pertenencia a la especie es moralmente relevante porque las necesidades y capacidades centrales de los individuos varían en función de la especie a la que pertenecen. Esto es obvio, pero no está claro que sea moralmente relevante (Pluhar 1995, 131-6). Lo que los críticos del especismo objetan es que los enfoques especistas defienden que debemos tratar a individuos moralmente similares de forma diferente simplemente porque pertenecen a una especie determinada. Está claro que dos individuos pueden ser muy diferentes entre sí sin que ello implique que sean diferentes en los aspectos moralmente relevantes. Si es correcto que el enfoque de las capacidades sostiene que todo ser con capacidad de sentir merece los derechos fundamentales que le sean precisos para desarrollar y desplegar sus capacidades básicas, entonces, será la capacidad de sentir y no la pertenencia a la especie el criterio moralmente relevante a la hora de determinar la consideración moral y los derechos que un individuo merece.

Obviamente, las necesidades/capacidades/intereses de los individuos pertenecientes a especies distintas difieren entre sí y muchas de estas diferencias vienen determinadas por la especie a la que pertenecen los individuos. Esto es cierto pero, simplemente, no tiene nada que ver con lo que el argumento de la superposición de especies critica que es, básicamente, el especismo injustificado. Señalar que las necesidades/capacidades/intereses de los humanos marginales y los contextos en los que viven son diferentes de las necesidades/capacidades/intereses de los animales y los contextos en los que viven es irrelevante a la hora de evaluar la validez o fuerza de la analogía entre humanos marginales y animales presupuesta en el argumento de la superposición de especies. La pertenencia a la especie es claramente un factor

informativa muy relevante cuando queremos conocer la forma correcta en que debemos tratar a un individuo: debemos tratar a los individuos de acuerdo con las características moralmente importantes que determina su especie. Pero esto no implica que la pertenencia a la especie sea en sí misma un factor moralmente relevante a la hora de adscribir consideración moral a un individuo. Si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, los individuos con características similares deben ser considerados de forma similar por mucho que pertenezcan a especies diferentes. Como sucede en el caso de los humanos marginales y los animales, dos individuos pueden diferir mucho en numerosas cuestiones y, sin embargo, no diferenciarse en las cuestiones moralmente relevantes (en este caso, la capacidad de sentir). La norma de especie, por tanto, es informativamente importante pero moralmente irrelevante.

McMahan (1996, 12-4) rechaza que la norma de especie sea moralmente relevante a la hora de decidir el trato que un individuo merece y la forma en que deberíamos definir su fortuna o bienestar⁵⁰³. Para cuestionar la validez de la norma de especie, McMahan presenta el contraejemplo del “superchimpancé”. El superchimpancé sería un chimpancé normal que, mediante modificación genética, adquiriría capacidades cognitivas similares a las que poseemos los humanos adultos normales. A continuación, McMahan supone que, tras haber adquirido esas mayores capacidades cognitivas, el superchimpancé las ve reducidas o las pierde por la razón que sea, quedando las capacidades del superchimpancé nuevamente en el mismo nivel que las capacidades de un chimpancé normal. Desde el punto de vista del enfoque de las capacidades, a la hora de decidir el trato que un individuo merece y si está padeciendo o no algún tipo de daño o infortunio, lo que debemos hacer es observar cuáles son las capacidades básicas típicas de la especie a la que el individuo pertenece, evaluando en qué medida las capacidades del individuo se adecúan a esa norma de especie. De este modo, si un individuo carece de alguna de las capacidades básicas normales para los miembros de su especie, ese individuo está sufriendo un daño y padeciendo un infortunio. Así pues, de acuerdo con la norma de especie, poseer las capacidades típicas normales de una especie no puede considerarse un daño o un infortunio para un individuo que pertenezca a esa especie. En el contraejemplo de McMahan, el superchimpancé ha perdido las capacidades cognitivas superiores que había adquirido previamente, pero continúa teniendo las capacidades básicas típicas de los miembros de su especie. Así pues, desde el punto de vista del enfoque de las capacidades, el superchimpancé no ha sufrido ningún daño ni puede considerarse desafortunado al perder las capacidades cognitivas que había adquirido a través de la modificación genética, dado que sus capacidades se adecúan perfectamente a las capacidades básicas típicas de los miembros de su especie. McMahan sostiene que concluir que el superchimpancé no ha sufrido ningún daño al perder sus capacidades cognitivas superiores es implausible y, por tanto, que la norma de especie carece de relevancia moral a la hora de decidir el trato que un individuo merece y la forma en que deberíamos definir su fortuna o bienestar. Lo que debe tenerse en cuenta son las capacidades del animal individual y no las capacidades típicas de los individuos de su especie.

Kasperbauer (2013) ha criticado la importancia que la norma de especie tiene en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum. Él (Ibíd., 980, 984) piensa que la confianza metodológica en la norma de especie es equivocada, principalmente porque nos ofrece información inadecuada y porque existen métodos alternativos que nos proveen de mejor información y nos ofrecen datos moralmente más relevantes.

⁵⁰³ Véase también: Horta 2010^a, 77-8.

Al examinar el papel que las vidas mentales de los animales juegan en su propio bienestar, Kasperbauer (Ibíd., 982) distingue dos posiciones: (1) La evaluación directa de los estados mentales de los individuos, sin tener en cuenta las características típicas de la especie; y (2) La medición del bienestar de acuerdo con un patrón general que todos los miembros individuales de una especie supuestamente deberían cumplir. Mientras que en el primer caso los estados mentales de los animales son la característica principal mediante la cual se mide el bienestar, en el segundo caso los estados mentales no son tan importantes (aunque no carecen completamente de importancia)⁵⁰⁴. El problema, señala Kasperbauer (Ibíd., 984), consiste en que los intereses de los individuos pertenecientes a una especie podrían ser mayores en alcance que aquello que la norma de especie determina y, por tanto, la norma de especie no capturaría de forma adecuada las características esenciales del bienestar de un animal perteneciente a esa especie.

Más allá de esta objeción metodológica, Kasperbauer (Ibíd., 985-9) sostiene que las normas de especie adolecen también de dos importantes problemas normativos: (1) El problema de la esencia de las especies; y (2) El problema de las capacidades.

El enfoque de las capacidades define todo comportamiento que se encuentre fuera de la norma de especie como no-básico, lo cual da lugar al problema de la esencia de las especies: un comportamiento que se encontrara fuera de la norma de especie podría sin embargo ser la expresión de una capacidad central (aunque, quizá, solamente latente). Los chimpancés que viven en la naturaleza, por ejemplo, no utilizan el lenguaje de signos (aunque podrían utilizar un sistema de comunicación similar) y, por tanto, la utilización del lenguaje de signos por chimpancés entrenados por humanos se interpreta en el enfoque de las capacidades como una desviación de la norma de la especie⁵⁰⁵. El problema con esta actitud es que el uso del lenguaje de signos podría ser perfectamente la expresión más sofisticada de las habilidades lingüísticas de los chimpancés salvajes. Si los animales poseen capacidades básicas latentes, es decir, capacidades que solamente se revelan en contextos muy específicos, esto significaría un problema para el enfoque de las capacidades porque inevitablemente tildaría esas capacidades como desviaciones de la norma de especie y, por tanto, como moralmente irrelevantes. Pasemos ahora del problema de la esencia de las especies al problema de las capacidades.

Es concebible que algunas especies sean extremadamente flexibles en su comportamiento y, por tanto, es imaginable que una pequeña variación en el medio natural en el que viven conllevara cambios significativos en su norma de especie. Si esto fuese cierto, la insistencia del enfoque de las capacidades por centrarse en las normas de especie estándares sería moralmente irrelevante para los casos de aquellos animales cuyas normas de especie variaran constantemente. La clave aquí consiste en que Nussbaum no nos muestra claramente por qué es normativamente más adecuado centrarse en la norma de especie en lugar de hacerlo en las capacidades individuales. Es

⁵⁰⁴ “On a welfare interest view, any feature of an animal’s life is to be recommended so long as it contributes to the animal’s overall well-being (regardless of whether or not it corresponds to the animal’s preferences) [...] As long as species X has a determinable set of features that contribute to its flourishing, merely discovering what these features are provides reasons for them to be recommended” (Kasperbauer 2013, 983). La distinción que hace Kasperbauer está directamente unida con la distinción que plantea Regan entre “intereses de preferencia” e “intereses de bienestar” (véase nota al pie 61).

⁵⁰⁵ “Para los chimpancés, el uso del lenguaje es una simple floritura construida por científicos humanos; su propio modo característico de florecer en su propia comunidad no depende de él” (Nussbaum 2006, 359).

posible que las capacidades centrales de un animal individual superen y sean mayores que las capacidades incluidas en su norma de especie (Ibíd., 989). Si esto es correcto, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum falla a la hora de reconocer algunas capacidades animales moralmente relevantes.

En una línea similar, Donaldson y Kymlicka (2011, 95-99) señalan que las capacidades relevantes para el florecimiento de los animales se definen tanto por los contextos sociales como por la pertenencia a la especie⁵⁰⁶. Además, resaltan que centrarse en la norma de especie en lugar de en las capacidades y preferencias que los animales tienen de hecho puede dar lugar a frustraciones en los animales y errores en nuestras evaluaciones, dado que la norma de especie ignora inapropiadamente la diversidad de características moralmente relevantes que pueden poseer los individuos por mucho que pertenezcan a la misma especie.

¿Qué podría responder Nussbaum frente a estas críticas? A pesar de las tesis de Pluhar, McMahan, Kasperbauer y Donaldson y Kymlicka, Nussbaum afirma explícitamente que, junto con la norma de especie, “[t]ambién deben considerarse las capacidades y la personalidad del animal individual” (Nussbaum 2006, 372), por lo que no es tan obvio que rechace la importancia normativa de las capacidades individuales de los animales. De acuerdo con Nussbaum, es imposible responder adecuadamente a los conflictos normativos que se dan entre la norma de especie y las capacidades de los individuos en términos abstractos. Consecuentemente, lo que debemos hacer es analizar y resolver estos conflictos estudiando cada problema caso por caso. Así pues, no es completamente cierto que el enfoque de las capacidades desdeñe la relevancia normativa de las capacidades individuales de los animales porque defiende un equilibrio complejo y sensible entre la norma de especie y las capacidades de los individuos (Ídem.). Aun así, es de recibo reconocer que existe cierta tensión en el enfoque en torno a la relación entre las capacidades individuales y la norma de especie. Dado que no está nada clara la relevancia moral de la norma de especie, prescindir de la idea de la norma de especie y su supuesta relevancia moral a favor de una argumentación centrada en el argumento de la superposición de especies es un buen camino para eliminar esta tensión.

4.5.9. ¿Un enfoque naturalista o uno centrado en la coherencia?

Tal y como Nussbaum lo presenta, la teoría meta-ética subyacente al enfoque de las capacidades es ambigua. ¿Es el enfoque de las capacidades, aplicado al problema de la consideración moral de los animales, un enfoque naturalista? Como el florecimiento se define mediante el ejercicio de las funciones centrales de la especie a la que cada ser pertenece, ¿no defiende el enfoque de las capacidades una teoría teleológico-biológica del bien? Tal y como lo entiendo, una teoría del bien teleológico-biológica de este tipo defendería que los organismos individuales tienen sus propios intereses, intereses que emergen y se definen mediante las funciones biológicas que los organismos han desarrollado estructuralmente gracias a la selección natural⁵⁰⁷. El ejercicio de las

⁵⁰⁶ “*We are not just members of species. We are members of societies, and the two don’t necessarily overlap. A theory of justice needs to take account of our social context, not just our species membership*” (Donaldson & Kymlicka 2011, 99).

⁵⁰⁷ Una teoría neo-aristotélica de los derechos de los animales de este tipo puede encontrarse en: Rollin 2006; en donde se defiende que “*when the spider is alive, it has what Aristotle called a ‘telos’, a nature, a function, a set of activities intrinsic to it, evolutionarily determined and genetically imprinted, that constitutes its ‘living spiderness’.* Furthermore, its life consists precisely in a struggle to perform these

funciones biológicas centrales de cada organismo individual, entonces, se considerará algo bueno; para florecer, un organismo deberá ejercer de la mejor manera posible todas o la mayoría de sus funciones biológicas características. La meta de todo organismo y el tipo de bienes primarios que le son característicos emergerían así de su propia estructura biológica. El propósito de florecer en base a su estructura biológica puede caracterizarse, por ejemplo, mediante el concepto de “teleofunción”⁵⁰⁸.

Un problema importante que una teoría de este tipo debe afrontar es que no resulta sencillo definir una teleofunción. Las teorías naturalistas fundadas en explicaciones teleológicas del funcionamiento de los organismos se basan en posibles acontecimientos futuros a la hora de explicar capacidades presentes⁵⁰⁹. Sin embargo, las mejores explicaciones científicas suelen referirse exclusivamente a acontecimientos pasados a la hora de explicar estados o sucesos presentes (Delancey 2004, 174).

Nussbaum defiende que las capacidades básicas innatas de los individuos con capacidad de sentir deben respetarse y su desarrollo debe fomentarse. Además, sostiene que las capacidades básicas vienen determinadas por la norma de especie y, por tanto, no es descabellado pensar que su enfoque adopta una concepción meta-ética naturalista en la que se extraen conclusiones normativas de hechos biológicos como la pertenencia a la especie. Sin embargo, al rechazar que las capacidades deban protegerse simplemente en cuanto capacidades, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es capaz de superar problemas que teorías naturalistas basadas en explicaciones biológico-teleológicas del bien tienen dificultades para vencer.

Efectivamente, un problema grave de las explicaciones etiológicas evolutivas del bien de los organismos consiste en que algunas características de los mismos han sido evolutivamente seleccionadas pero no puede decirse que formen parte de una vida floreciente (Ibíd., 178). Un ejemplo que puede servir para ilustrar el problema lo constituyen los ratones genéticamente modificados con el fin de volverlos extremadamente susceptibles de desarrollar varios tipos de cáncer. Asumo que todos estamos de acuerdo en que esta característica genética de los ratones no es buena y que la tendencia a desarrollar tumores no forma parte de la vida floreciente de un ratón. Y, sin embargo, los genes modificados satisfacen plenamente los requisitos de una

*functions, to actualize this nature, to fulfill these needs, to maintain this life” (Ibíd., 100). Rollin defiende que debemos respetar el *telos* de todos los animales sintientes. Dado que puede decirse de muchos seres vivos (e, incluso, de muchos artefactos) que poseen un *telos* o una finalidad determinada, él (Ibíd., 101-5) combina la idea de la posesión de un *telos* con criterios como la posesión de intereses y la consciencia con el fin de limitar el conjunto de seres que piensa que merecen consideración moral directa.*

⁵⁰⁸ *“To make sense of the notion of an organism having purposes arising from its own biological form, we need to identify what it is for that organism to have «teleofunctions» (I use this term to avoid any confusion with the use of «function» in its other senses, and to recognize that such functions need not be biological)” (Delancey 2004, 173). El concepto de teleofunción no implica que los organismos deban necesariamente poseer deseos u cualesquiera otras capacidades mentales para poseer intereses o razones para la acción: “We might say that the mouse «wants» to forage, but doing so is likely to obscure the issue. The claim is not that the organism must have a mental state to have a teleofunction. Rather, although the mouse may indeed desire (e.g., have some affective state which drives it) to forage, the point is that the life of a mouse under normal conditions is in part composed of foraging and that the organism cannot have a full life without foraging. As naturalists we suppose that there are some structural features of mice that enable the ability to forage, and also which perhaps drive them to forage” (Ídem.).*

⁵⁰⁹ *“We appear to refer to «future events» because the neural circuits and other structures underlying the ability to forage have as their teleofunction foraging even before they ever so operate. We appear to refer to «possible events» because the teleofunction of these structures is to enable and compel foraging, even if the mouse never actually gets to forage—even if there is nothing left in its environment for the mouse to forage for” (Delancey 2004, 174).*

explicación teleológico-biológica: (1) El desarrollo de un tumor es la consecuencia de que el ratón posea cierto tipo de genes o características biológicas; y (2) El ratón tiene esos genes o características biológicas porque desarrollar un tumor fue evolutivamente adaptativo⁵¹⁰ para sus ancestros. Podría argumentarse que las características biológicas de los ratones genéticamente modificados no han sido evolutivamente seleccionadas y, por tanto, que no forman parte del conjunto de seres a los que se puede aplicar una explicación biológico-teleológica del bien. Sin embargo, es evidente que características análogas han sido evolutivamente seleccionadas (sirvan como ejemplo los estudios centrados en explicaciones genéticas neurocomportamentales de la violencia y la agresión humanas que tratan de aislar los factores genéticos de las conductas humanas violentas y agresivas), por lo que es válido y útil el ejemplo de los ratones genéticamente modificados⁵¹¹. Llegados a este punto, podemos concluir que las explicaciones evolutivas biológico-teleológicas del bien de los organismos fallan (al menos en su forma más simple), dado que implican que es bueno para un organismo desarrollar cierto tipo de características biológicas que son negativas para su bienestar e impiden su florecimiento.

Por otra parte, Cortina (2009, 144) afirma que el enfoque de las capacidades debe enfrentarse al problema clásico de las relaciones entre el ser y el deber, sugiriendo que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum cae en la falacia naturalista. Del hecho de que un organismo tienda a florecer simplemente no se sigue que los agentes morales tengamos el deber de fomentar ese florecimiento. Que los organismos tienden a florecer es una cuestión de hecho, ¿al extraer consecuencias normativas de un hecho empírico, no cae Nussbaum de lleno en la falacia naturalista?

Nussbaum rechaza que su enfoque sea un enfoque naturalista. Nussbaum (2000^a, 118-9) no entiende la naturaleza humana/animal como un conjunto de respuestas científicas externas independientes de cualquier consideración ética. Entender la naturaleza humana/animal de este modo es un error. Aunque los hechos jueguen y deban jugar un papel importante en ética, una concepción de la naturaleza humana/animal basada en hechos externos no nos dice nada importante en ética. Nussbaum, en consonancia con la interpretación de Aristóteles que ella realiza, aboga por una concepción internalista de la naturaleza humana/animal fundada en interpretaciones y enunciados éticos. El funcionamiento y la naturaleza de humanos y animales no se deducen a partir de una teleología natural ni de ninguna otra fuente no moral, sino que forman parte de una concepción moral independiente de los hechos naturales (Ibid., 126-7). La naturaleza humana/animal es, por tanto, un concepto moral en lugar de uno empírico (o metafísico). Afirmar que las cuestiones éticas se fundan en hechos relativos a la naturaleza humana/animal y, a su vez, que los hechos acerca de la naturaleza humana/animal se fundan en interpretaciones y enunciados éticos, implica que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum no es naturalista, sino que

⁵¹⁰ “Note that «adaptive» here means nothing more than selected for in preference to alternatives: if it had a richer meaning, then the account of teleofunctions would not succeed in being naturalist” (Delancey 2004, 179).

⁵¹¹ “We also need to recognize that there could be defects that are the side effects of adaptations —some have suggested that sickle cell anemia, for example, is a product of a defense against malaria. Suppose this example is true (the mere possibility makes the point), then a feature which in some ways causes a defect can also cause a benefit that is selected for. These cases show that it is possible to have adaptations which results in defects, even if they are natural; thus, recognizing defects and teleofunctions must depend upon something other than a distinctions between artificial and natural selection” (Delancey 2004, 180).

podría relacionarse más bien con otras teorías meta-éticas como el constructivismo, el intuicionismo y/o el holismo.

Nussbaum (2000^a, 149-50; 2006, 347-8; 2011^a, 77-9) ha afirmado reiteradamente que el enfoque de las capacidades adopta como procedimiento de justificación política el método del equilibrio reflexivo⁵¹². En este sentido, el enfoque debería incluirse dentro del conjunto de teorías holistas que asumen la coherencia como fundamento último de la justificación ético-política. Sin embargo, Nussbaum (2006, 232-3; 2011^a, 132-41) señala repetidamente también como influencia e inspiración del enfoque de las capacidades las teorías del derecho natural de los siglos XVII y XVIII defendidas por autores como Locke, Grocio o Pufendorf⁵¹³. En este sentido, el enfoque de las capacidades debería incluirse o bien dentro del conjunto de teorías naturalistas que asumen que podemos deducir juicios morales de hechos científicos sobre la naturaleza humana, o bien dentro del conjunto de teorías intuicionistas que justifican la existencia de derechos naturales pre-políticos apelando a la facultad de la intuición. La propia Nussbaum (2011^b, 239-40), de hecho, sugiere que está a favor de adoptar una especie de realismo moral intuicionista de acuerdo con el cual los agentes morales nos limitaríamos a reconocer la existencia del valor intrínseco presente en el mundo natural, por lo que rechaza los enfoques meta-éticos constructivistas⁵¹⁴. El problema reside en que los enfoques meta-éticos constructivistas/holistas y los enfoques meta-éticos naturalistas/intuicionistas son incompatibles.

¿Cuál de estos enfoques meta-éticos debería adoptar el enfoque de las capacidades? Tal y como muestran las críticas a la teoría de los derechos de los animales de Regan basada en la noción de valor inherente, una visión meta-ética constructivista/holista de la justificación ético-política es claramente superior a una visión naturalista/intuicionista. Así pues, si el enfoque de las capacidades prescindiera de nociones oscuras (como la de valor intrínseco o la de dignidad) y adoptara en su lugar una justificación independiente de la consideración moral y/o los derechos de los animales basada en la coherencia como la ofrecida en la primera parte de esta tesis, podría entonces superar la ambigüedad que los escritos de Nussbaum manifiestan en lo que a la concepción meta-ética subyacente al enfoque se refiere.

⁵¹² Para las reflexiones de Nussbaum en torno al equilibrio reflexivo, véanse: Nussbaum 1978, 102-3, 210-20; 1986, 38-47; 1990^b, 67-71; 1990^c, 319-22, 323-41; 2000^a, 116-26, 149-50; 2006, 347-8; 2008, 357-8; 2011^a, 77-81.

⁵¹³ “*La tradición precontractual del derecho natural [...] sostiene que las relaciones entre Estados, igual que el resto de asuntos humanos, están reguladas por el «derecho natural», es decir, por leyes morales vinculantes que imponen límites normativos a los Estados, estén o no incorporados a algún sistema de leyes positivas [...] Para Grocio, todos los derechos que existen en la comunidad internacional, incluida la propia soberanía nacional, derivan en último término de la dignidad y la sociabilidad del ser humano. Éste es el enfoque que defenderé en último término*” (Nussbaum 2006, 232-3).

⁵¹⁴ “[...] *were I to flesh out the view as a comprehensive ethical view, I would insist that the lives of animals have intrinsic value. This value is independent of human choice and legislation, and it is there to be seen. If humans had never come into being, the lives of other animals would still be valuable. We humans are, fortunately, attuned to value, so we are capable of seeing what Aristotle’s students saw, that there is something wonderful and awe-inspiring in the orderly systems characteristic of natural end-pursuing creatures. To this sense of awe, I suggested in ‘Frontiers of Justice’ that we must add an ethical sense of attunement to dignity*” (Nussbaum 2011^b, 239-40).

4.5.10. Una objeción general: ¿es el enfoque de las capacidades una teoría original?

Una de las objeciones generales principales contra el enfoque de las capacidades afirma que, en última instancia, el enfoque termina necesariamente siendo o una teoría centrada en los recursos o una teoría bienestarista, debido a que se preocupa básicamente de los recursos y el bienestar subjetivo derivado de la utilización de dichos recursos (Alexander 2008, 54). Esta objeción crea dudas acerca del supuesto carácter original y distintivo del enfoque de las capacidades.

¿Es el enfoque de las capacidades independiente y distinto de los enfoques centrados en los recursos o los enfoques centrados en el bienestar subjetivo? Al distinguir entre dos formas de realizar comparaciones interpersonales de bienestar (una centrada en el análisis de los recursos que los individuos tienen a su disposición para desarrollar sus vidas y la otra en el bienestar efectivo que cada uno de los individuos obtiene), Dworkin menciona que

Amartya Sen [...] propone un ideal diferente: los ciudadanos no deben ser iguales en los recursos, sino en las «capacidades» para lograr distintos «funcionamientos» —esto es, en su capacidad para actuar o realizarse en contextos específicos—. Sin embargo, la formulación de lo que hace Sen es ambigua. Uno de los modos de resolver la ambigüedad implica que la igualdad de capacidades y la igualdad de bienestar significan lo mismo. El otro, por su parte, termina identificando la igualdad de capacidades con la igualdad de recursos (Dworkin 2000, 310).

La tesis de Dworkin es que el enfoque de las capacidades no constituye un enfoque independiente diferenciado de los enfoques centrados en los recursos o los enfoques centrados en el bienestar subjetivo.

Dworkin (Ibíd., 328-30) dice que puede interpretarse de dos maneras el enfoque de las capacidades. Según él, Sen defiende que las personas deben igualarse en relación con sus capacidades para alcanzar logros como la felicidad, el auto-respeto o un papel significativo en la vida de la comunidad. Esta sería la interpretación natural del enfoque de las capacidades. Interpretado de este modo, el enfoque no realiza aportación teórica genuina alguna sino que simplemente constituye una versión de los enfoques centrados en la igualdad de bienestar y, según Dworkin, una versión particularmente inadecuada

Las personas difieren en su capacidad para la «felicidad» por miles de razones, incluyendo su fortuna, personalidad, ambiciones, sensibilidad frente al sufrimiento de los otros [...] Las personas son diferentes en su capacidad de sentir «autorrespeto» por todas éstas y por innumerables otras razones, incluidas sus opiniones acerca de qué tipos de vida justifican el «autorrespeto» [...] La capacidad de las personas para «formar parte de la vida de su comunidad» o para granjearse la estima o el respeto de los miembros de la misma son diferentes por muchas de las razones que hemos mencionado y por muchas otra más (Ibíd., 328-9).

Lo que Dworkin sugiere es que no pueden igualarse las capacidades de las personas en estos ámbitos cruciales porque estas capacidades son profundamente subjetivas y varían enormemente tanto entre individuos como entre comunidades. Así pues, la inclinación del enfoque de las capacidades por igualar las capacidades básicas sería inaceptable por imposible e indeseable⁵¹⁵. Aplicado al caso de los animales, si el enfoque de las

⁵¹⁵ Dworkin no se contenta con afirmar que dicha igualdad es imposible, sino que veladamente sugiere que los intentos del gobierno por establecer una igualdad así implicarían medidas incompatibles con la libertad individual: *“Por supuesto, es bueno que la gente sea feliz, tenga una buena opinión de sí misma y goce de la consideración de los otros. Pero la idea de que las personas deben ser «iguales» en su capacidad de lograr estas situaciones deseables es apenas coherente y, sin duda, ridícula —¿por qué*

capacidades trata de igualar capacidades animales como los sentidos y la imaginación, las emociones, etc.⁵¹⁶ se encuentra frente a un problema grave, sobre todo porque, como sucede en el caso humano, difícilmente puede hacerse que los animales sean iguales en capacidades subjetivas de este tipo. No obstante, es posible rechazar esta interpretación del enfoque y favorecer una interpretación alternativa. Esta interpretación alternativa defiende que

El gobierno debería preocuparse por asegurar que todas las diferencias en virtud de las cuales las personas no tienen la misma capacidad para lograr la felicidad y otras realizaciones «complejas» no sean atribuidas a diferencias en los recursos personales e impersonales de los cuales disponen, sino a las diferencias en relación con sus elecciones y personalidad y las elecciones y personalidad de otros individuos (Ibid., 330).

Dworkin favorece esta interpretación. El problema consiste en que, si entendemos la igualdad de capacidades de este modo, la propuesta tampoco constituye una verdadera alternativa teórica, ya que, simplemente, nos encontraríamos frente a una versión de los enfoques centrados en la distribución equitativa de los recursos. Así pues, la demoledora conclusión de Dworkin es que los esfuerzos del enfoque de las capacidades para establecer una escala más o menos objetiva de funcionamientos deseables no son ni necesarios ni provechosos.

¿Es adecuada la crítica de Dworkin? No. Dworkin está en lo cierto cuando afirma que el enfoque de las capacidades se centra en capacidades y funcionamientos complejos, como las emociones por ejemplo, en lugar de hacerlo solamente en otros mucho más simples, como la salud física y la integridad corporal. También acierta cuando afirma que este hecho implica cierta arbitrariedad y subjetividad en el enfoque. Sin embargo, ello no implica que, en última instancia, dicho planteamiento teórico se reduzca a cierto tipo de bienestarismo subjetivo⁵¹⁷. Los sentidos y la imaginación, las emociones, etc. son, qué duda cabe, características complejas muy difíciles de objetivar y cuantificar. De hecho, son muy diferentes de otros índices de bienestar como, por ejemplo, algunos aspectos de la salud (la nutrición, la esperanza de vida, la mortalidad de las crías, etc.). Sin embargo, la forma de entender la felicidad y el rol que la misma juega en el enfoque de las capacidades puede y debe diferenciarse de la concepción y el papel que juega en las teorías bienestaristas: “*In welfarism, happiness is associated with subjective «psychological states» and becomes the sole criterion through which a person’s well-being is viewed. In contrast, in the capability approach, happiness is associated with «actions»*” (Alexander 2008, 72). Aunque, a primera vista, existen aparentes similitudes entre el enfoque de las capacidades y el bienestarismo, ambas corrientes teóricas pueden y deben ser diferenciadas: mientras el primero se centra en lo que los individuos son capaces de ser y hacer, el segundo se preocupa solamente de lo

esto debería ser «bueno»?—, y la idea de que el gobierno debería tomar medidas para lograr dicha igualdad —¿podríamos imaginar qué pasos deberían seguirse para ello?— resulta escalofriante” (Dworkin 2000, 329). De esta forma, el enfoque de las capacidades no podría compatibilizarse con el liberalismo político; de hecho, más bien deberíamos verlo como un enfoque opuesto al mismo.

⁵¹⁶ Dejo a un lado las capacidades que Dworkin menciona —la capacidad de ser feliz, el autorrespeto y la participación en la vida comunitaria— porque, en principio, parecen de difícil aplicación al caso de los animales. No obstante, creo que la crítica de Dworkin, para lo que me interesa, puede extenderse al caso de bastantes capacidades de la lista de diez capacidades animales centrales presentada por Nussbaum.

⁵¹⁷ Como las versiones de Sen y Nussbaum del enfoque de las capacidades tienen como meta política básica las capacidades y no los funcionamientos, “[...] incluso si la igualdad de capacidad equivaliera a igualdad de capacidad para el bienestar, no sería lo mismo que igualdad de bienestar” (Sen 2009, 295).

que los individuos sienten subjetivamente⁵¹⁸. Obviamente, ser feliz o desplegar un desarrollo y comportamiento emocional adecuado son funcionamientos muy importantes que debemos valorar enormemente, pero ello no significa que sean todo lo que cuenta a la hora de llevar una vida buena ni que sean los únicos funcionamientos valiosos: “[...] *in the capability approach, the overall quality of life of the person is evaluated looking at the «capability set» as a whole, not just happiness*” (Ídem.). Así pues, los elementos de bienestarismo que podemos encontrar en el enfoque de las capacidades quedan compensados por su negativa a reducir el bienestar a una única capacidad (o conjunto de estados mentales) y el énfasis que pone en la importancia central de la acción. Por otra parte, por muy difícil que resulte objetivarlas y cuantificarlas, el enfoque de las capacidades está dispuesto a reconocer como valiosas ciertas capacidades y funcionamientos complejos como la felicidad o el equilibrio emocional.

Tampoco parece adecuada (o, por lo menos, tan demoledora como él piensa) la crítica de Dworkin según la cual la interpretación apropiada del enfoque de las capacidades lo convierte simplemente en una versión de los enfoques centrados en la distribución equitativa de los recursos. Si la igualdad en capacidades no termina por ser sino igualdad en recursos, lo que deberíamos hacer sería preguntar cuál de las dos opciones es más atractiva desde el punto de vista normativo. En este punto, el carácter instrumental de los recursos muestra su debilidad frente al carácter final de las capacidades

Puesto que los recursos son útiles «en orden a otra cosa», como decía Aristóteles, y puesto que el argumento de la igualdad de recursos se basa en definitiva en esa «otra cosa», ¿por qué no poner la igualdad de recursos en su sitio como una manera de alcanzar la igualdad de la capacidad para realizar, si la congruencia entre las dos se mantiene realmente? [...] ¿por qué emocionarse sólo con la realización instrumental («todos tenemos los mismos recursos, ¡viva!»), en lugar de

⁵¹⁸ “[...] *while in eudaimonism happiness is only a by-product or side-effect of what one is able to achieve by different worthwhile activities, in welfarism happiness is considered as a goal in itself*” (Alexander 2008, 72). De esta manera, según el enfoque de las capacidades, un individuo desarrollaría todo su potencial solamente por medio de la actividad, concepción que se opone diametralmente a aquellas en las que alguien puede alcanzar el bien supremo (o los bienes supremos) mediante el consumo pasivo de ciertos bienes o la experimentación pasiva de ciertos estados mentales. Alexander relaciona en este punto el enfoque de las capacidades con la teoría ética aristotélica según la cual el bien o la felicidad está inevitablemente unida a la acción: “*Volvamos otra vez al bien que estamos buscando: de qué clase podría ser. Parece claro que cada uno reside en una actividad o técnica: en efecto, uno reside en la Medicina, el otro en la Estrategia, e igualmente en las demás. ¿Cuál es, pues, el bien de cada una en particular? ¿No será aquello por lo cual se realiza lo demás? Esto es, la salud en la Medicina, la victoria en la Estrategia, una casa en la Construcción, y cada cosa en una actividad –y en toda actividad y elección, el fin, pues todos realizan las demás cosas con vistas a éste–*” (Ética a Nicómaco I, 1097a). ¿Es la felicidad una forma de ser (y de actuar) o, más bien, es sentirse de una determinada manera? Si consideramos, junto con Aristóteles y la interpretación del enfoque de las capacidades que hace Alexander, que es una forma de ser y obrar, encontramos que la felicidad, aunque incluye formas de sentirse de determinadas maneras, no se reduce a ellas. En particular, la felicidad incluiría acciones en el mundo junto con los sentimientos producidos por el mundo (que sería lo único que interesaría a los enfoques bienestaristas): la felicidad, entonces, sería una forma de interactuar con el mundo donde tanto los sentimientos subjetivos como las acciones tendrían una importancia capital. Los planteamientos bienestaristas, por el contrario, ven la felicidad simplemente como una forma de sentir. Los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre si la felicidad corresponde a una forma de ser y actuar o solamente a sentirse de una determinada manera. Dicho de otra manera, los filósofos no se han puesto de acuerdo sobre si la felicidad corresponde a un estado completo de la persona o se reduce a estados mentales particulares. Para lo que me interesa, es suficiente con señalar que la apreciación de Alexander según la cual el enfoque de las capacidades está directamente unido con la concepción aristotélica de la felicidad me parece correcta.

emocionarse con aquello que realmente importa (todos tienen la misma libertad sustantiva o capacidad)? (Sen 2009, 295-6).

Adicionalmente, Sen subraya que tampoco centrarse en los recursos, en lugar de las capacidades, ofrece ventaja alguna en lo que a la simplicidad metodológica y cuantificación de los bienes se refiere. Otras consideraciones adicionales son presentadas por Sen (Ibíd., 296-7) con el fin de mostrar que Dworkin se equivoca al pensar que el enfoque de las capacidades se reduce al enfoque de los recursos: se pone en duda que dicha congruencia sea tan estrecha como Dworkin piensa, se critica el transcendentalismo institucional de la teoría de Dworkin y se presenta la falsedad de la suposición básica de Dworkin según la cual un mercado perfectamente competitivo y equilibrado es posible. En cualquier caso, el argumento normativo presentado es suficiente para mostrar que la crítica de Dworkin al enfoque de las capacidades es, en este punto, errónea. El planteamiento de Dworkin centrado en la igualdad de recursos se habría extraviado: en lugar de centrarse en lo normativamente fundamental (los fines últimos; en el caso del enfoque de las capacidades, las capacidades centrales), se habría centrado en cuestiones instrumentales (los recursos necesarios para lograr los fines últimos) relativamente accesorias⁵¹⁹.

4.6. Críticas al contractualismo

Nussbaum sostiene que el problema de la consideración moral de los animales no ha sido adecuadamente tratado en las teorías de la justicia política, especialmente en las teorías del contrato social y las teorías utilitaristas. Aun así, piensa que, dentro del conjunto de teorías de la justicia, las teorías del contrato social son las mejor desarrolladas hasta el momento (Nussbaum 2006, 168). Ella (Ibíd., 21-3) muestra cierta inclinación a favor del enfoque contractualista rawlsiano pero, al mismo tiempo, afirma que las teorías del contrato social y, especialmente, la teoría de la justicia de Rawls, adolecen de limitaciones graves en tres áreas importantes: (1) El problema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales severas; (2) El problema de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo; y (3) Las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que los animales merecen por parte de los humanos.

4.6.1. El enfoque de las capacidades y la teoría de la justicia de Rawls: una relación tensa

Nussbaum (Ibíd., 23) sostiene que Rawls habría sido plenamente consciente de las limitaciones de las que su teoría de la justicia adolece en estos tres campos⁵²⁰. En este sentido, Nussbaum pretende

⁵¹⁹ “La igualdad de recursos, a la manera de Dworkin, difícilmente sustituye el enfoque de la capacidad, pero puede servir como una forma —una entre varias formas— de entender cómo puede concebirse la compensación de desventajas desde el punto de vista de las transferencias de ingreso. En este difícil terreno, podemos servirnos de cualquier ayuda procedente de experimentos intelectuales, siempre que no pretendan tener poderes imperiales como árbitros institucionales” (Sen 2009, 297-8).

⁵²⁰ En *El liberalismo político* Rawls declara explícitamente: “Puesto que empezamos partiendo de la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, suponemos que las personas, en cuanto ciudadanos, están en posesión de todas las capacidades que les permiten ser miembros cooperantes de la sociedad [...] ¿cuál es la concepción de la justicia más adecuada para definir los términos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo? [...] partiendo de una idea de la persona implícita en la cultura política pública, idealizamos y simplificamos esa idea de varias formas con objeto de concentrarnos primero en la cuestión principal. Tendremos ocasión de discutir luego otras cuestiones, y el modo en que las respondamos nos obligará a revisar las respuestas que hayamos dado

[...] defender que la teoría contractualista clásica, incluso en su mejor versión, no puede darnos esa respuesta [...] Espero demostrar que la clase de dificultades a las que nos enfrentamos no pueden resolverse mediante la mera aplicación de la vieja estructura teórica al nuevo caso; estas dificultades se hallan implícitas en la propia estructura teórica y nos invitan, por lo tanto, a buscar una nueva, aunque algunos elementos importantes de la teoría de Rawls puedan aún tener cabida en ella y servirle de guía (Ídem.).

Como alternativa teórica para resolver estos tres problemas, Nussbaum (Ibíd., 24-5) afirma que el enfoque de las capacidades resulta claramente más adecuado que el contractualismo. A pesar de declarar que su versión del enfoque de las capacidades es idónea para solucionar los problemas que las teorías del contrato social no son capaces de resolver (Ibíd., 26, 82), la filósofa neoyorquina dice también que

En la medida en que este enfoque alternativo comparte algunas ideas intuitivas de la versión rawlsiana del contractualismo, y en la medida en que los principios que genera conservan un estrecho parentesco con sus principios de justicia, podríamos verlo como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls, en relación con aquellos problemas nuevos (Ibíd., 82).

Sin embargo, no está claro que el enfoque de las capacidades pueda considerarse una extensión o pueda compatibilizarse fácilmente con la teoría de la justicia de Rawls.

Si el enfoque de las capacidades es compatible o no con una concepción política liberal de la justicia, tal y como Rawls la caracteriza, es un problema complejo que afecta a la relación de supuesta complementariedad entre las teorías de Nussbaum y

previamente. Procederemos con idas y venidas. Podemos pensar en esas cuestiones ulteriores como si fueran problemas de extensión. Así, tenemos el problema de extender la justicia como equidad hasta abarcar nuestras obligaciones para con las generaciones futuras, problema bajo el cual cae la cuestión del ahorro justo. Otro problema es extender la justicia como equidad hasta abarcar el derecho de los pueblos, esto es, los conceptos y principios que se aplican al derecho internacional y a las relaciones entre las sociedades políticas. Además, puesto que partimos (como se observó antes) de que las personas son miembros de la sociedad normal y plenamente cooperantes a lo largo de toda su vida —lo que implica que disponen de las capacidades necesarias para desempeñar tal papel—, se plantea la cuestión de lo que está reservado a quienes no consiguen satisfacer esa condición, ya temporalmente (por enfermedad o accidente), ya permanentemente, lo cual abarca una gran variedad de casos. Por último, está el problema de lo que se reserva para los animales y para el resto de la naturaleza” (Rawls 1993, 50-1). Rawls sostiene que estos problemas son cuestiones importantes que merecen atención y deben, por tanto, ser examinados con el fin de buscar una solución adecuada a los mismos. No obstante, cuestiona que estos problemas puedan resolverse dentro de su teoría de la justicia como equidad, es decir, duda que las soluciones a dichos problemas puedan integrarse adecuadamente dentro de una teoría liberal de la justicia con fines políticos como la suya (Ídem.). ¿Qué motivos tiene Rawls para dudar? Considera que las soluciones a estos problemas forman parte de concepciones comprensivas del bien que difícilmente pueden dar cabida a un consenso entrecruzado razonable. Al menos esto es lo que se desprende de la siguiente observación: “En cualquier caso, no deberíamos esperar de la justicia como equidad, ni de ninguna otra concepción de la justicia, que abarque todos los casos en que se plantea la cuestión correcto/incorrecto. La justicia política necesita siempre el complemento de otras virtudes” (Ibíd., 51-2). Por otra parte, parece claro también que, aunque considera importantes los problemas citados, Rawls no cree que formen parte del problema esencial que pretende abordar. Como la idea fundamental sobre la que descansa la teoría de la justicia rawlsiana es que la sociedad constituye un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, y como la cooperación social se entiende principalmente en términos de beneficio mutuo, Rawls parte “del supuesto de que las capacidades físicas y mentales de todos los ciudadanos están dentro de ciertos límites normales. Lo hago así porque el primer problema de la justicia concierne a las relaciones entre ciudadanos que son miembros de la sociedad normalmente activos y plenamente cooperativos en el curso de toda su vida” (Rawls 1982, 272). Este, obviamente, es el presupuesto principal que crea problemas a la teoría de Rawls en relación tanto con la discapacidad como con la consideración moral de los animales (al menos en la medida en que, como yo lo hago, se considere que el problema de la consideración moral de los animales está directamente ligado, por medio del argumento de la superposición de especies, a las cuestiones relativas a las consideración moral que merecen los humanos marginales).

Rawls. Nussbaum (Ibíd., 25-6) reconoce la herencia contractualista rawlsiana del enfoque en, por lo menos, dos aspectos importantes: (1) La concepción liberal de la justicia política, es decir, el rechazo a fundar la teoría en principios metafísicos o religiosos controvertidos; y (2) La idea del consenso entrecruzado, a saber, la noción de que personas con concepciones metafísicas y religiosas diferentes e incompatibles entre sí podrían aceptar una concepción política liberal de la justicia en sus aspectos centrales.

Sin embargo, la concepción de la persona política de la teoría de la justicia de Rawls y la concepción defendida por Nussbaum son incompatibles. Rawls presupone que los agentes contratantes tienen capacidades aproximadamente iguales que les permiten cooperar y llevar una vida productiva a lo largo de toda su vida. De ahí se derivan los problemas del contractualismo rawlsiano para incluir a las personas discapacitadas graves en el grupo de personas que merecen deberes de justicia, ya que los únicos seres que merecen tal consideración son aquellos capaces de acordar los principios políticos básicos de la justicia social. ¿Está justificada esta exclusión? Dentro de la teoría de la justicia de Rawls sí lo está, dado que concibe la sociedad como un esquema de cooperación, que proporciona ventajas mutuas a los participantes, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial equitativa (Rawls 1971, 18, 44, 170-2; 1993, 45-52). Esta concepción de la cooperación social presupone que los agentes contratantes no tienen motivos para promover un acuerdo social con ciudadanos cuya participación no sea mutuamente beneficiosa. Pero, aunque resulte teóricamente coherente, ¿es legítima esta exclusión? Nussbaum encuentra el origen y la justificación de esta exclusión en una característica estructural fundamental que, a su juicio, compartirían todas las posiciones contractualistas

La tradición del contrato social confunde dos cuestiones que son en principio distintas: «¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad?» y «¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?». Las partes contratantes y los ciudadanos que van a vivir en comunidad, y cuyas vidas van a quedar reguladas por los principios elegidos, son tratados como una y la misma cosa (Nussbaum 2006, 36).

Esto es así por la forma de entender la cooperación social que tiene el contractualismo. Si la cooperación se basa fundamentalmente en el beneficio mutuo y la reciprocidad de cada una de las partes, entonces, los principios acordados regularán, antes que otra cosa, las relaciones entre los partícipes del acuerdo: *“Otros intereses y personas (u otras criaturas) pueden quedar incluidos de forma derivada, a través de los compromisos y los intereses propios de las partes, o bien en un estadio ulterior, una vez que los principios han sido ya elegidos”* (Ídem.).

El ideal de cooperación social del que parte el contractualismo, basado en la reciprocidad y el beneficio mutuo, implica a su vez una concepción determinada de la persona política: la persona política es aquella capaz de llegar a acuerdos y cooperar para que las partes contratantes alcancen un beneficio mutuo que no podrían alcanzar obrando individualmente. ¿En qué lugar, dentro de una teoría general de la justicia, deja una concepción de este tipo a los humanos marginales y los animales? Si el contractualismo implica necesariamente que quienes escogen los principios son también los sujetos primarios de la justicia, entonces

Cuando la tradición especifica ciertas capacidades (racionalidad, lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes) como requisitos previos para la participación en el proceso de elección de los principios, dichos requisitos tienen también importantes consecuencias para el trato que reciben las personas con deficiencias y discapacidades como receptores o sujetos de la justicia de la sociedad resultante (Ídem.).

Lo mismo sucede en el caso de los animales. Así pues, dados los ideales de cooperación social y personalidad política que abraza, parece que una teoría de la justicia contractualista solamente puede incluir nuestros deberes hacia los discapacitados y los animales en un segundo plano o, dicho de otra forma, los problemas que plantean la discapacidad y los animales solamente pueden ser tratados como problemas derivados de segundo orden, en ningún caso como problemas de justicia elemental.

¿Qué relación hay entre los problemas de la consideración moral de los discapacitados y la de los animales? Ambos problemas están relacionados porque el diagnóstico es el mismo. La misma crítica que se plantea en el caso de la discapacidad se plantea también en el caso de los animales (lo cual, en cierto sentido y aunque ella no lo afirme explícitamente, emparenta la argumentación de Nussbaum con el argumento de la superposición de especies): si el conjunto de quienes acuerdan los principios de la justicia es el mismo que para quién se acuerdan dichos principios, entonces, al igual que sucede con las personas gravemente discapacitadas, la consideración moral de los animales solamente puede ser tratada como un problema secundario en lugar de como un asunto de justicia básica dentro del contractualismo. ¿Por qué? Porque la mayoría de animales no pueden cooperar con nosotros para obtener un beneficio mutuo que no podría alcanzarse actuando independientemente. Resulta más o menos obvio que, en principio y con todas las salvedades que se quiera, a los humanos nos resulta enormemente provechoso tratar a los animales como lo hacemos actualmente y que una regulación fuerte a favor de la reducción o abolición del uso de los animales como recursos no nos beneficiaría de forma directa (al menos en principio y a corto plazo). En otras palabras, el problema de la consideración moral de los discapacitados y el problema de la consideración moral de los animales comparten un aspecto estructural importante dentro del contractualismo: en ambas situaciones nos encontramos ante escenarios en los que se da una evidente asimetría de poder y capacidades entre las distintas partes contratantes, lo cual dificulta enormemente la labor de ofrecer respuestas adecuadas a estos problemas dentro de una teoría que parte de una concepción de los agentes contratantes como libres, iguales e independientes, además de considerar que la base de la cooperación social consiste principalmente en el beneficio mutuo.

Así pues, una laguna grave de las teorías del contrato social consiste en su escaso alcance o, dicho de otra manera, en su insuficiencia a la hora de abordar adecuadamente los problemas morales que surgen en las relaciones entre humanos y animales. El origen de esta insuficiencia se encuentra también en el fuerte racionalismo que adoptan las doctrinas contractualistas (Ibíd., 69).

Para establecer un contrato se requiere evidentemente algún tipo de racionalidad. No es de extrañar, por tanto, que la racionalidad sea una característica fundamental de los individuos en las teorías contractualistas. Sin embargo, no hay por qué asociar necesariamente la racionalidad al hecho de poder ser considerado un sujeto primario (en lugar de un sujeto derivado o secundario) de la justicia. Nuevamente, el origen de esta confusión radica en el hecho de confundir las preguntas del por quién y el para quién.

4.6.2. ¿Una nueva posición original?

¿No puede la teoría de la justicia de Rawls superar estos problemas mediante el recurso heurístico de la posición original? Después de todo, el diseño de la sociedad se lleva a cabo en la teoría rawlsiana por agentes con importantes limitaciones informacionales a través del velo de ignorancia: como las partes del contrato no tienen

conocimiento específico alguno ni del lugar que ocuparán en la sociedad ni de sus características particulares como personas, parece razonable concluir que no acordarán principios de justicia que arbitrariamente favorezcan a ciertos grupos sobre otros como, por ejemplo, a los ricos sobre los pobres o a las personas normales sobre los discapacitados. Al operar tras un velo de ignorancia, los individuos en la posición original no tienen conocimiento alguno sobre su identidad posterior y no están en disposición de seleccionar principios que favorezcan sus intereses particulares arbitrariamente. Las partes en la posición original persiguen su propio beneficio en lugar de la justicia como un fin en sí mismo; dicho de otra manera, el altruismo queda relegado en la teoría rawlsiana. No obstante, al incluir la idea del velo de ignorancia, Rawls establece importantes limitaciones informacionales sobre las partes susceptibles de llegar a un acuerdo, lo cual sirve para limitar el egoísmo ético e impulsar la imparcialidad en el proceso de decisión: las partes buscan su propio beneficio pero la metodología rawlsiana se asegura de que esa búsqueda se lleve a cabo mediante un procedimiento equitativo. Siendo esto así, puede pensarse que la teoría de la justicia de Rawls ofrece un método básico mediante el cual superar las críticas de Nussbaum en lo que a los problemas de la consideración moral de la discapacidad y los animales se refiere. Todo lo que habría que hacer sería limitar todavía más la información de las partes en la posición original para que no supieran si se encarnarían como humanos con capacidades normales, como humanos discapacitados o, incluso, como animales pertenecientes a otras especies. De hecho, esto es básicamente lo que Rowlands propone. Sin embargo, claramente, esta no fue la postura de Rawls.

La interpretación de Rawls que realiza Nussbaum se decanta por considerar que los recursos del velo de ignorancia y la posición original no son suficientes para incluir a los discapacitados y los animales como sujetos merecedores de justicia, dado que los agentes contratantes “[...] *aunque puedan adoptar disposiciones prácticas para responder a las necesidades de seres humanos y animales que no estaban incluidos en el grupo contratante original, no tienen libertad para rediseñar los propios principios de justicia a la luz de su perspectiva sobre estas cuestiones*” (Ibíd., 37). Nussbaum interpreta que, en la teoría de Rawls (y en el contractualismo en general), las cuestiones de quiénes acuerdan los principios básicos de la justicia y para quiénes se acuerdan dichos principios se encuentran inevitablemente entrelazadas, “[p]ero el «por quién» y el «para quién» no tienen por qué ir ligados de este modo” (Ídem.)⁵²¹, o, dicho de otro modo, el grupo de los contratantes no tiene por qué equipararse con el grupo de los sujetos de justicia de pleno derecho. Rawls acierta al considerar que los individuos en la posición original que deben seleccionar los principios de la justicia tienen que poseer necesariamente tanto un sentido de su bien (expresado por un proyecto racional de vida) como un sentido mínimo de la justicia. Así y todo, esto no implica necesariamente que solamente los agentes morales merezcan consideración moral directa. De hecho, es razonable que los individuos en la posición original tengan buenas razones para rechazar esto en su propio interés debido, principalmente, a que una vez encarnados podrían ser desafortunados en la lotería natural y carecer de personalidad moral (Regan 1983, 170). Solamente si se permitiera que los individuos en la posición original conocieran que serán encarnados como agentes en lugar de como pacientes morales

⁵²¹ A la misma conclusión llegó Regan unos cuantos años antes: “[...] *Rawl’s exclusion of «human» moral patients from the class whose members are owed the duty of justice results from his failure to distinguish clearly between (1) the abilities necessary if one is to be able to «select» between alternative principles of justice and (2) the abilities necessary if one is to be «owed» duties of justice [...] While «those who select» these principles must have a sense of justice, «those who are owed» duties of justice need not*” (Regan 1983, 170-1).

podrían éstos decidir, por razones de interés propio, que los principios de la justicia se aplican directamente a los primeros pero no a los segundos. Mientras que los que seleccionan los principios de la justicia tienen que poseer un sentido de la misma, aquellos a los que se les aplican no tienen por qué poseerlo⁵²². La cuestión entonces radica en cuál es la condición suficiente a la hora de decidir qué seres son merecedores de consideración moral directa y/o deberes de justicia básica y cuáles no.

Atendiendo al argumento de la superposición de especies, una vez que reconocemos que los agentes en la posición original, por propio interés, podrían tener buenas razones para establecer que los pacientes morales humanos merecen deberes de justicia, es difícil excluir, sin caer en prejuicios o arbitrariedades incoherentes, a los animales que comparten las mismas o parecidas capacidades moralmente relevantes del ámbito de los seres que merecen consideración moral directa o deberes de justicia. El conocimiento de a qué especie va a pertenecer el agente contratante debe ser también uno de los conocimientos que debería caer bajo las limitaciones informacionales establecidas por el velo de ignorancia. Las dificultades que encontramos al tratar de establecer que los deberes que tenemos hacia los animales son deberes de justicia dentro de la teoría rawlsiana no deben sorprendernos porque, desde el diseño básico mismo de los mecanismos heurísticos de la posición original y el velo de ignorancia, nos encontramos con que dichos mecanismos han sido, si el argumento de la superposición de especies es correcto⁵²³, arbitrariamente contruidos negando la posibilidad de que los

⁵²² “Se podría proponer una teoría en la cual muchos seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos. Si partimos de la idea de que hay muchos tipos distintos de seres vivos dotados de dignidad y merecedores de respeto, existen poderosas razones para ensayar una teoría de este tipo y separar las dos cuestiones” (Nussbaum 2006, 37). Una vez más, Regan defendió algo similar unos cuantos años antes: “A «sufficient» condition of being owed such duties is that one have a welfare —that one be the experiencing subject of a life that fares well or ill for one as an individual—independently of whether one also has a conception of what this is” (Regan 1983, 171).

⁵²³ El argumento de la superposición de especies se aplica también a la cuestión metafísica de la identidad que objetaría que, más que razones morales, son razones metafísicas relativas a la identidad de los agentes contratantes las que justifican la exclusión de la posibilidad de que éstos se reencarnen como animales. Según esta crítica, suponer que las personas en la posición original puedan encarnarse como animales violaría los puntos de vista metafísicos estándares sobre la identidad personal. Metafísicamente, un animal no puede ser el mismo individuo que antes ocupó un lugar en la posición original, especialmente porque los animales carecen de sentido alguno del bien y la justicia. Nos encontramos ante el problema de si poseer un sentido de la justicia puede ser un criterio de identidad personal: “If it is true, as Rawls presumably would allow, that any given person in the original position might turn out to be a human idiot or worse when he comes to be in the actual world, and still be the same individual he was in the original position, then the possession of the central characteristic definitive of moral personality (a sense of justice) cannot be a criterion of personal identity. That being so, what reason can there be against a person in the original position being «incarnated» as a dog or a chimpanzee? It would be a palpable double standard to affirm that a human idiot is the same individual as one of the persons in the original position despite the fact that, as an idiot, he lacks a sense of justice, but to deny that a dog or chimpanzee can be the same individual as one of the persons in the original position because, given their cognitive and moral poverty, these animals lack a sense of justice” (Regan 1983, 173). La respuesta de Regan me parece correcta. Por otra parte, tratar de solucionar esta arbitrariedad estableciendo que las personas en la posición original simplemente saben que serán encarnadas en forma humana, da por supuesta la cuestión más que solucionarla o, dicho de otra manera, nos encontraríamos ante una clara petición de principio (ya que la cuestión es cómo podrían los animales ser excluidos del conjunto de seres que merecen deberes de justicia de manera no arbitraria). Finalmente, por si alguien todavía no estuviera convencido sobre lo apropiado de estas respuestas, debe subrayarse, creo, que todas las críticas relativas a la identidad de los agentes contratantes relacionadas con razones metafísicas están desencaminadas porque se basan en una interpretación equivocada de la teoría rawlsiana. Los conceptos de la posición original y el velo de ignorancia no implican una teoría metafísica de la persona, sino que, más bien, constituyen un test

agentes se encarnen como animales. Así y todo, Rawls fue consciente de estos problemas y hay que reconocer que su teoría resulta parcialmente inmune al argumento de la superposición de especies, ya que Rawls fue coherente y aceptó las consecuencias prácticas de su teoría en relación con los discapacitados mentales graves

He dicho que los requerimientos mínimos que definen la personalidad moral se refieren a una capacidad, y no a su realización. Un ser que tiene esta capacidad, tanto si está desarrollada como si todavía no lo está, debe recibir la plena protección de los principios de la justicia. Como se considera que los niños y los muchachos tienen derechos básicos (por lo general, ejercidos en su nombre por padres y tutores), esta interpretación de las condiciones requeridas parece necesaria para coincidir con nuestros juicios [...] El problema de los que han perdido su capacidad, temporalmente, a causa de una desgracia, un accidente o una tensión intelectual, puede ser considerado de modo similar. Pero los que se ven privados más o menos permanentemente, de personalidad moral, pueden presentar una dificultad. No puedo examinar aquí este problema, pero creo que la descripción de la igualdad no se verá seriamente afectada (Rawls 1971, 460).

El gran problema real de la teoría de la justicia rawlsiana, entonces, no es tanto que sea vulnerable ante el argumento de la superposición de especies como que la exclusión de los discapacitados y los animales del conjunto de seres merecedores de deberes directos de justicia se encuentra injustificada. Dicho de otro modo: la teoría de la justicia de Rawls es incompatible con el principio de igualdad. Rawls piensa que tenemos deberes hacia los discapacitados, los animales y el resto de la naturaleza, pero no es capaz de acomodar esos deberes dentro del marco de su teoría de la justicia, por lo que relega este problema a un estadio ulterior secundario confiando en que podrá hallarse una solución satisfactoria en el futuro. Desafortunadamente, Rawls jamás ofreció una solución satisfactoria a este problema. Por mucho que se señalen (lo que honra la sinceridad intelectual de Rawls), los problemas de una teoría de la justicia, al menos si son profundos, están suficientemente argumentados y tienen consecuencias prácticas muy perjudiciales para ciertos seres, no pueden dejarse de lado porque abordarlos resulte teóricamente inconveniente.

En cualquier caso, no estoy tan convencido como Nussbaum de que la formulación de una nueva posición original en la que se incluya el desconocimiento de la especie a la que los agentes contratantes pertenecerán sea imposible dentro de los parámetros teóricos de la teoría de la justicia de Rawls. De hecho, los argumentos de Rowlands en este sentido son poderosos y están bien fundados. Así pues, una teoría

heurístico-intuitivo sobre la equidad de los principios de la justicia. Son herramientas conceptuales que tratan de imaginar las posibles implicaciones de las premisas que establecen la igualdad moral de los individuos. Dicho de otra forma, la posición original y el velo de ignorancia son ideas que sirven como mecanismo heurístico a la hora de modelar el ideal intuitivo de igualdad moral de los individuos: “*La noción del velo de ignorancia da lugar a varias dificultades. Algunos pueden objetar concebir lo que es la posición original. Por esto, puede ser útil observar que una o más personas pueden entrar en cualquier momento en esta posición o, acaso mejor, simular las deliberaciones de esta situación hipotética, razonando simplemente conforme a las restricciones apropiadas [...] Decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría llegar a una cierta conclusión [...] la posición original [...] [n]o es una reunión de todas las personas reales y posibles. Si concebimos la posición original de alguna de estas maneras, la concepción dejaría de ser una guía natural de la intuición y carecería de un sentido claro*” (Rawls 1971, 136-7). Esto implica que el concepto de la posición original no requiere la existencia actual de algún yo o sujeto que habite efectivamente dicha posición; es decir, no hay en Rawls ningún compromiso metafísico con la posibilidad de que ciertos seres ocupen de forma efectiva la posición original. Si se malinterpreta el carácter heurístico de los conceptos de la posición original y el velo de ignorancia, aparte de no entender de forma adecuada la teoría de la justicia rawlsiana, se malogra gran parte del poder de los mecanismos conceptuales propuestos por Rawls a la hora de pensar sobre la justicia.

contractualista reformulada como la que Rowlands propone puede ser una excelente alternativa a la hora de fundar las obligaciones que tenemos hacia, y la consideración moral que merecen, todos los animales sintientes. Nussbaum, sin embargo, rechaza este camino y prefiere argumentar partiendo de la idea de dignidad animal y conceptos neo-aristotélicos afines, lo cual, en cierto sentido, resulta problemático.

Nussbaum (2006, 30) reconoce que la idea/metáfora del contrato social acordado en una situación originaria equitativa nos brinda una perspectiva sencilla y adecuada sobre el origen y la justificación de los principios políticos de justicia, lo cual constituye una de las mayores aportaciones del contractualismo. Sin embargo, en última instancia, ella rechaza el contractualismo porque no es capaz de solucionar tres problemas de justicia básica extremadamente importantes: (1) El problema de la justicia hacia las personas con discapacidades físicas y mentales severas; (2) El problema de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo; y (3) Las cuestiones de justicia relacionadas con el trato que los animales merecen por parte humana. De este modo, Nussbaum concluye que para elaborar una teoría de la justicia apropiada debemos abandonar el contractualismo y desarrollar un nuevo enfoque centrado en las capacidades.

4.6.3. Teorías sustantivas contra teorías procedimentales

La principal diferencia entre el enfoque de las capacidades y la teoría de la justicia rawlsiana subyace en la estructura teórica básica de ambas concepciones

El enfoque de Rawls, como la mayoría de las doctrinas del contrato social, es un enfoque procedimental de la justicia. En otras palabras, no va directamente a los resultados para evaluar su validez moral. En lugar de eso, diseña un procedimiento que modela ciertos elementos clave de la equidad y la imparcialidad, y confía en esos procedimientos para generar un resultado justo. Si el diseño de la situación es el adecuado, los principios que surjan de él serán por definición justos (Ibid., 93)⁵²⁴.

La legitimidad de las teorías de la justicia política puede concebirse de modo sustantivo (“orientado al resultado” en la terminología de Nussbaum) o procedimental (Arteta 2003, 128). La concepción sustantiva parte, como presupuesto de esa legitimidad, de la existencia de unos valores objetivos y universales, es decir, adopta como punto de partida un objetivismo ético que permite la justificación racional de los valores ético-políticos con el fin de promover los bienes esenciales de los seres. La concepción procedimental, por el contrario, considera que las teorías de la justicia política son legítimas cuando, partiendo de ciertas reglas aceptadas en circunstancias contrafácticas, son susceptibles de lograr un consenso entrecruzado entre agentes morales dotados de racionalidad, imparcialidad y libertad a la hora de decidir sus modos de vida.

Las teorías procedimentales de la justicia, a la hora de evaluar su validez moral y política, no comienzan directamente por los resultados que se desean obtener; lo que hacen es diseñar un procedimiento equitativo e imparcial, confiando en que la aplicación de ese procedimiento genere un resultado justo. La idea básica es sencilla y, a primera vista, razonable: si el procedimiento de decisión es justo, el resultado de su aplicación lo será también a la fuerza⁵²⁵. Las diferencias entre un procedimiento ideal de

⁵²⁴ Para la concepción rawlsiana de la “justicia procedimental pura” y su distinción entre versiones “perfectas” e “imperfectas”, consúltese: Rawls 1971, 88-93.

⁵²⁵ “La idea intuitiva es estructurar el sistema social de modo tal que, sea cual fuere su resultado, éste sea siempre justo, al menos mientras se mantenga dentro de cierto ámbito [...] la justicia puramente procesal se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido: en su lugar existe un

este tipo y los procedimientos reales mediante los que los agentes morales tomamos decisiones cotidianas son obvias. Sin embargo, el objetivo no es descriptivo sino prescriptivo: el procedimiento es el que debería adoptarse idealmente en la toma de decisiones o, dicho de otra forma, es un mecanismo heurístico que opera como modelo y criterio comparativo a la hora de evaluar los procesos reales de toma de decisiones.

En oposición al procedimentalismo rawlsiano, Nussbaum defiende una concepción de la justicia sustantiva orientada al resultado: “*En una concepción de la justicia orientada al resultado, comenzamos por identificar un resultado correcto, y luego diseñamos un procedimiento que lleve a este resultado*” (Nussbaum 2006, 93). Las teorías de la justicia orientadas al resultado, al contrario que las procedimentales, comienzan por establecer unos resultados moralmente correctos o justos y, una vez identificado el resultado deseado, comienzan a diseñar el procedimiento teórico adecuado que lleve a la consecución de dicho resultado. El enfoque de las capacidades forma parte de este conjunto de teorías: “[...] *está claro que lo más importante para la justicia es la calidad de vida de las personas, y, por lo tanto, vamos a rechazar cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones acerca de la dignidad y la equidad*” (Ibíd., 94). Es decir, la cuestión fundamental de la justicia, en el enfoque de las capacidades, consiste en la deliberación sobre los fines en lugar de sobre los medios o los procedimientos. La justicia consiste en obtener un resultado intuitivamente justo y, por tanto, un procedimiento será bueno solamente si promueve dicho resultado. Así pues, la justificación de los derechos en la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum evita el procedimentalismo: Nussbaum parte de una idea intuitiva de la dignidad (tanto humana como animal) y defiende que varios derechos básicos se encuentran implícitos en dicha idea. Esto es una razón fundamental para Nussbaum a la hora de rechazar enfoques que, como el contractualismo, derivan los principios políticos básicos mediante procedimientos centrados, exclusiva o principalmente, en el beneficio mutuo. El hecho de que los humanos seamos seres sociables por naturaleza, tanto con nuestros congéneres como con los animales, muestra que las circunstancias de la justicia y el beneficio mutuo no son las únicas razones que tenemos para actuar de acuerdo con la justicia y, por tanto, que una concepción estrictamente procedimental de la misma no es la única alternativa aceptable.

Una teoría de la justicia orientada al resultado puede ser problemática en lo tocante al papel predominante que concede a las intuiciones a la hora de establecer los resultados deseados. Los enfoques procedimentales evitan este problema al centrarse en la elaboración de un procedimiento justo y equitativo en lugar de en un resultado intuitivamente correcto⁵²⁶. Es decir, uno de los mayores problemas a la hora de deliberar

procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento” (Rawls 1971, 89-90).

⁵²⁶ “[...] *no hay nada necesariamente irracional en recurrir a la intuición para resolver las cuestiones de prioridad. Tenemos que reconocer la posibilidad de que no exista un camino para ir más allá de una pluralidad de principios. Sin duda, cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida en la intuición. No obstante, habremos de hacer lo que podamos con objeto de reducir la apelación directa a nuestros juicios [...] La asignación de valores es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia. Si no podemos explicar, mediante criterios éticos razonables, cómo han de determinarse estos valores, los medios de una discusión racional han llegado a su fin*” (Rawls 1971, 51). Por ejemplo, en la teoría de la justicia de Rawls, al igual que en la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum, ocupa un lugar prominente la idea intuitiva de que las personas siempre deben tratarse como fines en sí mismas, jamás exclusivamente como meros medios para los intereses de otros. Sin embargo, a diferencia de Nussbaum, Rawls (Ibíd., 51-5) afirma que en su teoría de la justicia el

en torno a los fines, en lugar de a los medios o los procedimientos, consiste en la dificultad de justificar intuitivamente los resultados que se pretenden obtener

¿[...] necesitamos confiar en un mecanismo poderoso, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestras intuiciones se forman en unas condiciones de fondo no ideales y pueden arrastrar graves distorsiones? Podemos admitir ciertamente que el enfoque de las capacidades confía más en la intuición, pero en ningún caso en preferencias acrílicas [...] la teoría atribuye un papel central a una serie de intuiciones morales profundas y de juicios ponderados acerca de la dignidad humana, pero no los considera nunca inmunes a las críticas procedentes de otros elementos de la teoría. Y es obvio que los contractualistas también confían en ciertas intuiciones y juicios ponderados para diseñar el procedimiento (Ibíd., 95).

Nussbaum, por tanto, reconoce el problema pero señala a continuación que el contractualismo también parte de juicios intuitivos fundamentales a la hora de diseñar el procedimiento y, por tanto, que no hay una diferencia demasiado importante entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo respecto a esta cuestión.

4.6.4. Cinco diferencias importantes respecto al contractualismo

Nussbaum (Ibíd., 96-102) señala cinco aspectos importantes en los que el enfoque de las capacidades difiere de las doctrinas contractualistas: (1) Las circunstancias de la justicia; (2) La libertad, igualdad e independencia de las partes; (3) La concepción de la cooperación social; (4) Las motivaciones de las partes; y (5) El alcance internacional.

4.6.4.1. Las circunstancias de la justicia

En lo que a las circunstancias de la justicia se refiere, en las teorías contractualistas, debido al ideal de cooperación social mutuamente beneficiosa que abrazan, las cuestiones de justicia surgen solamente bajo ciertas circunstancias específicas⁵²⁷. Si estas circunstancias no se dieran (si los individuos no debieran vivir en

papel de la intuición se limita por medio de tres procedimientos: (1) Los principios de justicia son solamente aquellos que serían escogidos en la posición original; (2) Rawls confía en poder encontrar principios susceptibles de organizarse en lo que denomina un orden lexicográfico consecutivo, es decir, un orden que exige satisfacer el primer principio de la serie antes de pasar a satisfacer el segundo, el segundo antes de pasar al tercero, etc. (*“De hecho, como caso especial importante, propondré una ordenación de este tipo situando el principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales”* (Ibíd., 53)); y (3) El papel de la intuición puede limitarse al plantear las cuestiones de la justicia de forma limitada y, especialmente, al sustituir los juicios morales por juicios prudenciales. Así y todo, Rawls reconoce que *“[a]l enfocar el problema de la prioridad, la tarea consiste en reducir y no en eliminar totalmente el depender de los juicios intuitivos. No hay razón para suponer que podemos eliminar toda apelación a la intuición o que debemos tratar de hacerlo”* (Ibíd., 54).

⁵²⁷ *“Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales en las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”* (Rawls 1971, 126). En otras palabras, la cooperación humana solamente se da cuando las partes contratantes lo necesitan (y dicha cooperación es posible). ¿Por qué necesitarían cooperar las partes? Para obtener un beneficio mutuo que sería imposible obtener de otro modo. Rawls (Ibíd., 126-7) divide las circunstancias de la justicia que posibilitan y tornan imprescindible la cooperación humana entre objetivas (la limitación geográfica del territorio, es decir, el hecho de que los humanos debamos coexistir en superficies geográficas limitadas; la igualdad aproximada de las partes, o sea, la semejanza en las capacidades físicas y mentales que hacen que ninguno pueda dominar al resto; y la escasez moderada de los bienes, en otras palabras, la inevitabilidad de que los recursos, sean naturales o artificiales, no sean ni tan abundantes que la cooperación se vuelva innecesaria, ni tan escasos que toda labor cooperativa se vea condenada al fracaso) y subjetivas (el hecho de que los sujetos cooperativos, a pesar de compartir ciertas necesidades e intereses complementarios que posibiliten la cooperación entre ellos, tengan sus propios planes de vida basados en diferentes concepciones tanto del

una región geográfica limitada, si los recursos no fueran inevitablemente escasos o si las partes no fueran más o menos iguales en sus capacidades físicas y mentales), no habría ninguna ocasión ni motivación para elaborar e intentar poner en práctica teoría de la justicia alguna. “*El enfoque de las capacidades, en cambio, parte de la concepción aristotélica-marxista del ser humano como un ser social y político, que se realiza a través de sus relaciones con los otros seres humanos*” (Ibíd., 97); es decir, Nussbaum adopta una concepción de la persona política que incluye la idea de los seres humanos como seres políticos y sociales por naturaleza. Desde este punto de vista, la realización completa, el florecimiento de los humanos, solamente puede darse bajo relaciones políticas basadas en principios de justicia independientemente de las circunstancias (por lo menos, hasta cierto punto)⁵²⁸. Más que sujetos egoístas que buscan maximizar su propio beneficio a través de las relaciones político-sociales, los humanos seríamos, en el enfoque de las capacidades, seres cooperativos que buscamos tanto nuestro propio bienestar y beneficio como el de los demás seres afectados por las regulaciones político-sociales.

¿Qué importancia tiene el problema de las circunstancias de la justicia en relación con los animales? La idea de que la cooperación solamente se da en circunstancias mutuamente beneficiosas para las partes contratantes constituye un obstáculo teórico importante para considerar que los animales merecen consideración moral directa o deberes de justicia, sencillamente porque habitualmente no se dan las condiciones circunstanciales necesarias para que a los humanos nos resulte provechoso garantizar el bienestar animal. De ahí que Nussbaum considere que la idea según la cual la justicia solamente es necesaria y útil en ciertas circunstancias deba eliminarse en una teoría de la justicia adecuada: “*Una gran asimetría de poder, como la que existe por ejemplo entre los seres humanos y otros animales, no hace en cierto modo sino volverlas aún más urgentes en lugar de restarles importancia, como pretende el contractualismo*” (Ibíd., 98).

4.6.4.2. Libertad, igualdad e independencia de las partes

La libertad, igualdad e independencia de las partes presupuesta por el contractualismo es también problemática a la hora de abordar los problemas ligados a la consideración moral de los animales. Los individuos contratantes tienen tres

bien como de la forma de llegar hasta él): “*Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales*” (Ibíd., 127). Los teóricos contractualistas defienden que, siempre que excluyamos las ventajas sociales contingentes como la riqueza o el poder político, los humanos nos encontramos en estas circunstancias que posibilitan la justicia, para lo cual apelan al recurso heurístico del “estado de naturaleza” (o, en la teoría rawlsiana, la posición original: “*En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social*” (Rawls 1971, 25)): “*De acuerdo con esto, la función del estado de naturaleza es explícitamente reconocida como una hipótesis imaginaria, no como una descripción de un tiempo histórico remoto, y, sin embargo, se considera una descripción verídica de ciertas propiedades especialmente relevantes de la interacción humana en el mundo real*” (Nussbaum 2006, 47).

⁵²⁸ “[...] costaría imaginar que el ser humano pudiera realizarse fuera de esa red de relaciones; la idea podría considerarse incluso una contradicción en los términos, pues parece como si estas relaciones formaran parte de la realización propiamente humana” (Nussbaum 2006, 97). El bien de los humanos no puede ser apolítico, siempre es político y social. ¿No implica esto, en lo que toca a las relaciones humano-animal, que el bien animal, debido a que en dicha relación participan inevitablemente y de forma decisiva los humanos, es también necesariamente un bien político y social? Es decir, independientemente de la forma en que se responda a la cuestión, ¿no implica esto que una teoría de la justicia adecuada debería ocuparse obligatoriamente del problema de la consideración moral de los animales?

características definitorias en las teorías contractualistas (Ibíd., 47-53): (1) Son libres, es decir, nadie es dueño de nadie o, en otras palabras, nadie es esclavo de nadie; según Nussbaum (Ibíd., 47-8), este derecho se considera, en los escritos de ciertos autores, pre-político y natural; (2) Son iguales, es decir, aunque las partes susceptibles de llegar a un acuerdo no son idénticas, sí se considera que entran en la negociación de los principios políticos básicos en una situación de igualdad aproximada tanto en poderes y capacidades como en recursos: “*Tal como acostumbra a señalar los pensadores de esta tradición, no existen grandes diferencias entre los seres humanos en cuanto a poderes, capacidades y necesidades básicas*” (Ibíd., 48); y (3) Son independientes, es decir, son individuos que no se encuentran en ninguna situación de dependencia asimétrica con el resto de individuos con los que están negociando: “[...] *imaginamos a todos los individuos en una situación parecida de independencia, y que cada uno es una fuente separada de pretensiones y proyectos*” (Ibíd., 51).

En oposición directa con la tradición contractualista, “[...] *el enfoque de las capacidades no tiene ninguna presión para introducir la hipótesis de que las partes en el contrato social son «libres, iguales e independientes»*” (Ibíd., 98). En lo que atañe a la libertad natural que el contractualismo presupone, Nussbaum reitera que una presuposición de este tipo resulta problemática para la cuestión de la consideración moral de los animales⁵²⁹, por lo que “[...] *tal vez necesitemos una concepción nueva y más expansiva de la libertad y sus requisitos*” (Ibíd., 48). En lo que respecta a la igualdad, Nussbaum se centra en la igualdad moral en lugar de en la igualdad de poderes, capacidades o recursos. Finalmente, en lo tocante a la independencia, Nussbaum resalta el carácter interdependiente de todos los seres vivos.

Lo que está en juego es, nuevamente, la concepción de la persona política, así como sus implicaciones para el problema de la consideración moral de los animales. El enfoque de las capacidades lleva implícita una crítica a la concepción de la “normalidad” de la persona susceptible de llegar a acuerdos que el contractualismo presupone. El contractualismo presupone la idea de que algunas capacidades naturales constituyen el fundamento de la igualdad de los individuos, pero las personas solamente somos como afirman las teorías contractualistas (libres, susceptibles de entrar en condiciones iguales en relaciones de reciprocidad, etc.) durante una parte de nuestras vidas. Es obvio que los humanos crecemos lentamente y necesitamos muchísima asistencia para llegar a convertirnos en agentes morales adultos. De la misma manera, muchos humanos tienen necesidades a causa de toda clase de infortunios (accidentes, enfermedades, necesidades congénitas, etc.) a lo largo de sus vidas que pueden situarles en una posición dependiente y asimétrica respecto al resto de humanos “normales”. Así pues, el enfoque de las capacidades rechaza que, para formar parte del contrato social, es decir, para ser objeto de consideración moral directa y/o merecer deberes de justicia, las personas políticas deban ser aproximadamente iguales en sus capacidades y necesidades⁵³⁰, así como independientes entre sí⁵³¹. Sin embargo, ¿qué sucede con la

⁵²⁹ ¿Por qué resulta problemático presuponer ciertas capacidades naturales en relación con la libertad de los individuos mercedores de justicia? Porque, como señala Nussbaum (2006, 48), si la posesión de dichas capacidades resulta imprescindible como requisito previo para poder exigir el derecho de no ser esclavizado, y esas capacidades incluyen la de realizar elecciones morales racionales, entonces, los animales jamás podrán ser seres mercedores de justicia básica (a menos que los consideremos agentes morales, lo cual no parece fácilmente justificable).

⁵³⁰ “*Las necesidades de asistencia y recursos varían notablemente de una persona a otra, y la misma persona puede tener necesidades muy distintas en un momento y otro de su vida. La posibilidad que*

idea de que las partes deban ser libres (a la hora de acordar los principios políticos)? Nussbaum considera importante mantener en el enfoque de las capacidades el significativo papel que esta idea juega en las doctrinas contractualistas: “[...] *la persona tiene por hipótesis un profundo interés en la capacidad de elección, incluida la elección de una forma de vida y de los principios políticos que deben gobernarla*” (Ibíd., 99). No obstante, la concepción contractualista de la libertad no es igual que la que ella defiende. Nussbaum reconoce que la libertad humana se encuentra inevitablemente ligada a las raíces animales y materiales de nuestra condición, por lo que puede reconocer un conjunto más amplio de seres capaces de ser libres que los contractualistas. En resumen, en oposición al contractualismo, Nussbaum adopta una perspectiva de la persona política que concibe la racionalidad, la libertad, etc. en términos estrechamente unidos a la necesidad y los aspectos animales humanos.

4.6.4.3. La concepción de la cooperación social y las motivaciones de las partes

En lo tocante a la cooperación social, el contractualismo insiste en la idea de que la única finalidad de la cooperación social y el acuerdo a la hora de establecer los principios políticos fundamentales consiste en el beneficio mutuo que las partes obtendrían de dicha cooperación (Ibíd., 100)⁵³². En este sentido Rawls comenta que

[...] el ideal social se conecta con una concepción de la sociedad, una visión del modo según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social. Las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad ante el trasfondo de opiniones opuestas acerca de las necesidades y oportunidades naturales de la vida humana (Rawls 1971, 23).

ofrece el enfoque de las capacidades de reconocer esta diversidad fue uno de los primeros aspectos que me llamó positivamente la atención” (Nussbaum 2006, 99).

⁵³¹ “En la medida en que son animales «políticos», sus intereses están completamente entrelazados con los intereses de otros a lo largo de sus vidas, y sus fines son fines compartidos. Como son «animales» políticos, dependen asimétricamente de otros durante ciertas fases de sus vidas, y algunos permanecen en una situación de dependencia asimétrica durante toda su vida” (Nussbaum 2006, 100). Es común subrayar (Alexander 2008, 130-1) la apropiación del naturalismo aristotélico que Nussbaum realiza en lo que a la concepción de la persona política se refiere. No obstante, siendo cierto que Aristóteles constituye la fuente principal de la que Nussbaum parte, la filósofa neoyorquina reconoce que, con todas sus ambigüedades, ciertos aspectos del contractualismo lockeano podrían considerarse también predecesores importantes de su versión del enfoque de las capacidades: “Locke es un importante predecesor tanto de la teoría que pretendo defender como de la que pretendo criticar. Si hubiera desarrollado sus ideas sobre el origen de la sociedad en un deseo compartido de hacer posible una vida acorde con la dignidad humana, podría haber producido una teoría de los derechos que no necesitara (o al menos no necesitara del mismo modo) un contrato social basado en la idea del beneficio mutuo. La justificación de los derechos a partir de la dignidad humana sería la fuente de los principios políticos, y la ficción contractual sería innecesaria. En lugar de eso, la estrategia argumentativa que más fama ha dado a su teoría parte del beneficio mutuo, en combinación con la igualdad y la inseguridad natural, para generar los principios políticos [...] Nunca se insistirá lo bastante en que los contractualistas modernos se inspiran sólo en un aspecto de la teoría de Locke, a saber, la ficción de un contrato para el beneficio mutuo en el estado de naturaleza, y dejan de lado tanto su doctrina de los derechos naturales como su énfasis en la benevolencia y la dignidad humana” (Nussbaum 2006, 61-2).

⁵³² “Se supone que las partes cooperan unas con otras para obtener un beneficio mutuo, un beneficio que no podrían obtener sin tal cooperación social [...] No se requiere ningún apego por la justicia en cuanto tal, ni tampoco ningún respeto intrínseco y no instrumental por el bien de los demás” (Nussbaum 2006, 52).

¿Se basa la concepción de la cooperación social rawlsiana exclusivamente (o principalmente) en el beneficio mutuo de las partes como afirma Nussbaum? Así parece desprenderse del siguiente pasaje⁵³³

Comenzaré considerando el papel de los principios de la justicia. Supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aunque la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses (Rawls 1971, 18)⁵³⁴.

Sin embargo, según Nussbaum: “[e]l enfoque de las capacidades niega que los principios de la justicia deban garantizar el beneficio mutuo [...] La justicia sólo se funda en la justicia, y la justicia es una de esas cosas que los seres humanos aman y persiguen por sí mismas” (Nussbaum 2006, 100). Resulta, en principio, bastante probable que los cambios sociales considerados por Nussbaum necesarios para tratar a los animales con justicia (eliminación de la industria peletera, reducción de la ganadería industrial intensiva y sustitución de la misma por métodos alternativos de producción de carne, reducción de la cantidad de animales sujetos a experimentación y refinamiento de los experimentos, etc.; véase: *Ibíd.*, 395-8) resultarán costosos y difícilmente podrían considerarse mutuamente beneficiosos, menos aún si el beneficio se entiende exclusivamente en términos económicos. Por tanto, una teoría de la justicia que aborde

⁵³³ Esta concepción de la finalidad de la cooperación social exclusivamente (o principalmente) como beneficio mutuo parece mantenerse en escritos posteriores. Por ejemplo: “Lo que tendrá que mostrarse es que cierto ordenamiento de la estructura básica, ciertas formas institucionales, son más apropiadas para realizar los valores de libertad e igualdad cuando se concibe a los ciudadanos como personas tales, esto es (muy brevemente), como poseedores de los poderes requeridos de personalidad moral que les capacitan para participar en la sociedad contemplada como un sistema de justa cooperación para el beneficio mutuo” (Rawls 1985, 194); y también: “Consideremos de nuevo la idea de la cooperación social. ¿Cómo han de determinarse los términos equitativos de la cooperación? ¿Han de ser simplemente fijados por alguna autoridad externa distinta de las personas cooperantes, digamos por la ley de Dios? ¿O han de ser aceptados como equitativos esos términos por esas personas a la vista de su conocimiento de un orden moral independiente? ¿O deberían establecerse esos términos mediante una contrata entre esas mismas personas de acuerdo con lo que consideren su mutua ventaja? La justicia como equidad hace suya una forma de esta última respuesta” (Rawls 1993, 128). Concebir que la finalidad de la cooperación social es el beneficio mutuo juega un papel importante tanto a la hora de justificar el principio de diferencia como a la hora de criticar el carácter maximizador y agregacionista del utilitarismo: “Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados” (Rawls 1971, 27). En cualquier caso, aunque Nussbaum así lo interprete, no está tan claro que la postura de Rawls sobre la cooperación social se mantuviera estable a lo largo de sus escritos, debido principalmente a que en *El liberalismo político* Rawls, aparentemente, elimina en algunos pasajes las referencias al beneficio mutuo como finalidad de la cooperación social (para un breve análisis sobre este tema consúltese: Nussbaum 2006, 74-7).

⁵³⁴ En *El liberalismo político* Rawls extiende y especifica esta idea del conflicto y la identidad de intereses en la cooperación social introduciendo los componentes de la equidad y la reciprocidad: “La cooperación tiene que ver con la idea de la equidad en la cooperación: cada uno de los participantes puede aceptar razonablemente los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad: todos quienes estén comprometidos con la cooperación y cumplan con ella según exigen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo [...] La idea de la cooperación social requiere una noción de la ventaja racional, o del bien, para cada participante” (Rawls 1993, 46).

adecuadamente nuestros deberes hacia los animales no puede partir de una concepción de la cooperación social centrada exclusivamente (o principalmente) en el beneficio mutuo como hace el contractualismo. En su lugar, Nussbaum considera la justicia y la cooperación social altruista fines que los humanos perseguimos y valoramos por sí mismos, con independencia de su utilidad personal particular.

Rawls caracteriza la cooperación social como una empresa mutuamente beneficiosa; así pues, ¿qué es lo que motiva, en una doctrina de este tipo, a las partes a colaborar entre sí? “[...] Rawls imagina típicamente la elaboración del contrato como un proceso en el cual cada uno persigue sus propios intereses, y los sentimientos de las partes son descritos en correspondencia con este objetivo” (Ibíd., 101). ¿Está condenado el contractualismo o, más concretamente, la versión rawlsiana del mismo, a defender una versión del egoísmo ético? Esta es una cuestión compleja porque, en cierta manera, la metodología rawlsiana del velo de ignorancia y la posición original ofrecen un mecanismo adecuado (o, cuando menos, interesante) que ayuda a evitar el egoísmo extremo como motivación exclusiva de los participantes en la cooperación social. Adicionalmente, Rawls (1971, 262) señala explícitamente que, aunque su teoría de la justicia establezca un límite definido a las motivaciones altruistas, ello no quiere decir que considere a los humanos necesariamente egoístas. No obstante, por otra parte, el hecho de definir principalmente la cooperación social como una actividad mutuamente beneficiosa parece implicar cierto egoísmo en el que “[...] las partes no conocen propiamente la benevolencia ni un amor intrínseco por la justicia” (Nussbaum 2006, 101). La idea que Nussbaum reivindica es que en una sociedad adecuadamente construida, las personas deberían adquirir a través de una educación apropiada emociones y motivaciones basadas en los principios de la justicia, en lugar de obrar solamente en base al propio interés. Es así como, por medio de la concepción aristotélica de la persona política como un individuo sociable y altruista, Nussbaum se distancia, en lo que al problema de la motivación se refiere, de la motivación egoísta contractualista.

¿Cómo afecta esto al problema de la consideración moral de los animales? Nussbaum afirma que, entre los sentimientos morales, la compasión ocupa un lugar prominente, “[...] la cual incluye en mi opinión el convencimiento de que el bien de los demás es una parte importante de mis propios fines y objetivos” (Ibíd., 101-2). Sin embargo, como el objetivo de Nussbaum al elaborar una teoría de los derechos de los animales consiste en ir más allá de la compasión (entre otras cosas, porque la compasión puede ofrecer resultados indeterminados), ella considera que esta argumentación debe complementarse con ideas independientes sobre la dignidad de todos los seres sintientes con capacidades conativas y de agencia mínimas.

4.6.4.4. Una teoría de la justicia global

Finalmente, una quinta diferencia que sirve para favorecer el enfoque de las capacidades en relación con el contractualismo se basa en la perspectiva global del primero. El contractualismo rawlsiano se limita a buscar la justicia para los miembros de una comunidad o pueblo determinado, es decir, la aplicación de la teoría de la justicia rawlsiana se reduce al ámbito del Estado-nación. No obstante, las cuestiones de justicia internacional son extremadamente importantes por dos razones diferentes (Sen 2009, 100-1): (1) Porque lo que pasa en un país determinado y su funcionamiento institucional pueden afectar al resto del mundo; y (2) Porque dentro de un país pueden darse flagrantes casos de injusticia que, no obstante, pueden cuestionarse mediante

juicios ético-políticos provenientes de la experiencia de otros países o culturas. Ambos aspectos son relevantes en el caso de los animales.

4.6.5. Ampliando la concepción de los bienes primarios

Resta todavía por señalar una diferencia importante entre los enfoques contractualistas y el enfoque de las capacidades: la concepción de los bienes primarios. ¿Por qué es importante la cuestión de los bienes primarios y qué relación mantiene con la teoría política y, más concretamente, con la teoría de la justicia?

Los bienes primarios están directamente relacionados con el diseño institucional de la sociedad o, dicho de otro modo, los bienes primarios son rasgos de la relación entre los individuos y las instituciones. De este modo, lo que necesitamos en primera instancia para elaborar una teoría de la justicia no es examinar los estados mentales de los individuos (el placer y/o dolor que sienten, por ejemplo) ni sus niveles comparativos de bienestar sino que, más bien, debemos examinar las características relevantes de las instituciones que afectan a la cuestión de los bienes primarios (Rawls 1982, 267)⁵³⁵. No

⁵³⁵ Esto puede perfectamente no ser el caso cuando nos ocupamos de los animales. Nos encontramos aquí ante uno de los problemas de la teoría contractualista rawlsiana aplicada a los animales. Rawls, al justificar por qué una teoría de los bienes primarios es importante y qué tipo de lugar ocupa en la teoría de la justicia, está pensando solamente en aquellos ciudadanos capaces de llegar a acuerdos, es decir, en agentes morales más o menos normales. ¿Por qué, en primera instancia, no debemos preocuparnos de evaluar las actitudes psicológicas de los individuos ni sus niveles comparativos de bienestar? La respuesta consiste en el importante papel que Rawls concede a la agencia y la libertad de los individuos, así como a la concepción de la responsabilidad que defiende. Los individuos que Rawls tiene en mente son libres y, por tanto, una vez establecida una estructura institucional equitativa, lo que ellos hagan en relación con sus bienes primarios queda restringido, de entrada, al ámbito de la moral particular. La responsabilidad, dentro de una teoría de la justicia política, no debe entenderse como la habilidad de los individuos para tomar el control absoluto de ellos mismos y su entorno ambiental sino, más bien, como una relación recíproca entre los individuos y las instituciones (Alexander 2008, 112). Nos encontramos ante lo que Rawls denomina “una división social de las responsabilidades”, la cual tiene relación directa con la noción de bienes primarios en la teoría rawlsiana: “*La noción de los bienes primarios incluye lo que podríamos llamar «una división social de las responsabilidades»: la sociedad, los ciudadanos como cuerpo colectivo, aceptan la responsabilidad de mantener la igualdad de libertades básicas y la igualdad equitativa de oportunidades, así como la responsabilidad de llegar a un reparto equitativo de los bienes primarios para todos en ese marco; mientras que los ciudadanos, en cuanto individuos, o en cuanto miembros de asociaciones, aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus objetivos y sus aspiraciones en razón de los medios de uso universal que les quepa esperar dada su situación presente y previsiblemente venidera. Esa división de las responsabilidades se funda en la capacidad de las personas para responsabilizarse de sus objetivos y para moderar correspondientemente sus exigencias frente a las instituciones sociales*” (Rawls 1993, 223). Aunque esta concepción compartida de la responsabilidad parece apropiada en el caso de las relaciones entre humanos, a menos que consideremos a los animales agentes morales, no puede ser aplicada en el caso de las relaciones entre humanos y animales. Así, mientras la postura rawlsiana parece recomendar un Estado liberal moderadamente intervencionista para regular las relaciones humanas, lo que necesitaríamos a la hora de regular las relaciones humano-animal sería, inevitablemente, una concepción fuertemente intervencionista del Estado. Si, en el caso de las relaciones humanas, Rawls argumentaría que, debido a la importancia que concede a la agencia y la libertad individual, no puede responsabilizarse al Estado de muchos de los problemas individuales de los ciudadanos, en el caso de las relaciones entre las instituciones básicas y los animales debemos concluir que, en principio, una concepción intervencionista y paternalista del Estado es la única que puede garantizar el bienestar de aquellos que, debido a sus limitadas capacidades, no pueden actuar como agentes responsables. Obviamente, el problema aquí radica en que existen límites en lo que la sociedad puede hacer para compensar las desventajas de los menos favorecidos (en nuestro caso, los animales). ¿Deberíamos emplear grandes cantidades de recursos para ayudar a los más desfavorecidos aun cuando éstos solamente puedan optar a mínimos niveles de bienestar? Una vez más, la compensación entre los bienes primarios debe darse, según Rawls, mediante la aplicación del principio de diferencia: “*Que yo*

obstante, con el objetivo de establecer una base pública de criterios que sirvan para realizar comparaciones interpersonales de bienestar en cuestiones de justicia social, necesitamos en segunda instancia un mismo índice de bienes primarios para comparar la situación de todos los individuos que forman parte de la sociedad (Ibíd., 268). Finalmente, la noción de bienes primarios sirve para definir a aquellos individuos menos favorecidos: aquellos que tengan el índice más bajo de bienes primarios merecerán prioridad sobre el resto (Ídem.). Aclarada la función que la noción de los bienes primarios juega dentro de la teoría de la justicia, a continuación presentaré las principales críticas de Nussbaum a Rawls en relación con la noción de bienes primarios.

Según Nussbaum (2006, 78), Rawls, una vez establecida la prioridad lexicográfica de la libertad sobre el resto de bienes, opta por definir y medir los bienes primarios en base a los ingresos y la riqueza, mientras que el enfoque de las capacidades se basa en un conjunto más amplio, heterogéneo y plural de índices de bienes especificados como capacidades⁵³⁶. Lo que está en juego es el importante problema de

sepa, nadie ha propuesto el principio de compensación como el único criterio de la justicia, ni como el objetivo único del orden social [...] aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza algunos de los objetivos de este último [...] Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos [...] Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados” (Rawls 1971, 103-4). ¿Cómo funcionaría esto en una supuesta teoría rawlsiana de los derechos de los animales? Por ejemplo, implicaría que, si incluyéramos dentro de las limitaciones informacionales del velo de ignorancia el hecho de si los individuos se encarnarán como humanos o animales, entonces, lo dicho parece implicar que, si consideramos a los humanos en general como los favorecidos y a los animales como los desfavorecidos, toda medida política que beneficiase a los primeros solamente estaría justificada en el caso de que mejorara sustancialmente a los segundos. El principio de diferencia rawlsiano operaría de este modo como base sobre la que justificar la prioridad de los deberes hacia los animales.

⁵³⁶ Las principales diferencias entre la lista de bienes primarios de Rawls y la lista de diez capacidades centrales de Nussbaum consiste tanto en la longitud y definición de la misma, como en el énfasis puesto por Nussbaum en la base social de ciertos bienes primarios (la imaginación, la salud, etc.) que Rawls consideró bienes naturales: “Desde el momento en que Rawls estuvo dispuesto a colocar la base social del respeto a sí mismo en su lista, no queda del todo claro por qué no hizo lo mismo con la imaginación y la salud. La evidente preocupación de Rawls es que ninguna sociedad puede garantizar la salud de sus individuos; en tal sentido, decir que la meta es la plena capacidad externa puede aparecer como un idealismo no razonable. La sociedad puede garantizar alguna de las capacidades (por ejemplo, algunas de las libertades políticas) en forma completa, pero muchas otras capacidades encierran un elemento de azar que no puede ser objeto de garantía. Mi respuesta a este planteo es que, con puntos como el respeto por sí mismo, la sociedad puede esperar garantizar la «base social» de esos bienes naturales, y que colocarlos en la lista como un conjunto de «metas» políticas sería útil, por ello, como patrón de medida para la aspiración y la comparación” (Nussbaum 2000^a, 134). Efectivamente, tras establecer que los principales bienes primarios son: derechos, libertades, oportunidades, ingreso/riqueza y el respeto a sí mismo, Rawls comenta que “[o]tros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posición se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control” (Rawls 1971, 69). La idea de Nussbaum es que, aunque es manifiestamente cierto que, por ejemplo, la enfermedad no puede evitarse completamente por muy bien diseñada que esté la sociedad, aun así tiene sentido preguntarse acerca de qué es lo que la planificación social puede hacer por mejorar esta capacidad. Este tipo de cuestiones deben formar parte de la teoría básica de la justicia social. Es importante matizar que, según Nussbaum (2006, 78, 127), las críticas a la concepción rawlsiana de los bienes primarios no son extensibles al resto de enfoques contractualistas, ya que, en principio, no hay obstáculos para que una teoría contractualista pudiera adoptar una versión más rica, plural y heterogénea de los bienes primarios: “[W]hen viewed from the perspective of the capability approach, Rawl’s social division of responsibility does not seem to go deep enough to capture the disadvantages that typically arise from low levels of basic capabilities. The capability theorists find that not all capability shortfalls of citizens are addressed by a fair share of primary goods and by the redistribution

la posibilidad y metodología de las comparaciones interpersonales de bienestar⁵³⁷. Claramente nos enfrentamos a un problema complejo, ante el cual el escepticismo es la solución más sencilla. El escepticismo ante las comparaciones interpersonales de bienestar suele basarse en la discutible idea de que la intensidad de las sensaciones experimentadas por los sujetos solamente es accesible para ellos mismos, es decir, en el hecho de que resulta imposible que otros la conozcan con la suficiente certidumbre⁵³⁸. Sin embargo, a Rawls (1971, 94) no parece preocuparle demasiado este problema, ya que, al menos que yo sepa, no ofrece respuesta alguna a esta cuestión más allá de comentar que dicho escepticismo es “discutible”.

La cuestión que sí preocupa a Rawls (y que Nussbaum critica) es la elección del (o los) índice(s) adecuado(s) a la hora de medir el bienestar, en cuyo caso Rawls defiende los méritos del principio de diferencia

El principio de diferencia trata de establecer de dos maneras unas bases objetivas para las comparaciones interpersonales. Primera, en tanto podamos identificar al representante menos aventajado, de ese momento en adelante sólo se requerirán juicios ordinales del bienestar [...] No importa en qué medida este representante esté peor situado respecto a los demás. No surgirán las dificultades adicionales de la medición cardinal ya que no son necesarias otras comparaciones interpersonales. El principio de diferencia exige, entonces, menos de nuestros juicios de bienestar. No tendremos que calcular nunca una suma de ventajas que supongan una medida cardinal. Mientras que para encontrar la posición más baja se hacen comparaciones cualitativas interpersonales, para el resto son suficientes los juicios ordinales de un representante. El principio de diferencia también introduce una simplificación para la base de las comparaciones interpersonales. Estas comparaciones se hacen en función de las expectativas de bienes sociales primarios [...] Los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas (Rawls 1971, 95)⁵³⁹.

required by the difference principle” (Alexander 2008, 113). De hecho, desde dentro del marco teórico rawlsiano, podría argumentarse que los individuos en la posición original acordarían un mínimo social y una concepción de los bienes primarios plural y heterogénea, en lugar de decantarse por el principio más reduccionista de la diferencia. Si este argumento fuera válido, no habría por qué realizar las comparaciones interpersonales de bienestar exclusivamente en referencia a un reducido grupo de bienes primarios, ni habría por qué considerar que esas comparaciones deben realizarse mediante un único índice de valor como los ingresos y la riqueza.

⁵³⁷ “Se presupone un método para correlacionar las escalas de las diferentes personas, si es que hemos de decir que las ganancias de algunos sobrepasan las pérdidas de otros. No es razonable exigir una gran precisión; no obstante, estas estimaciones no pueden ser abandonadas a nuestra intuición [...] En el tratamiento de temas de justicia social deberíamos tratar de encontrar algunas bases objetivas para estas comparaciones, bases que los hombres puedan reconocer y aceptar” (Rawls 1971, 94).

⁵³⁸ En general, como señala Rawls (1971, 94), puede decirse que este tipo de argumento escéptico no es sino una versión parcial del argumento que, genéricamente, cuestiona la existencia de otras mentes.

⁵³⁹ En *El liberalismo político* Rawls (1993, 214) extiende ligeramente esta concepción de los bienes primarios y menciona explícitamente que no es una lista cerrada: (1) Derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista; (2) Libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; (3) Poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; (4) Ingresos y riqueza; y, por último, (5) Las bases sociales del auto-respeto (aunque no se menciona en la cita que he seleccionado, las bases sociales del auto-respeto también ocupan un lugar central en la concepción rawlsiana de los bienes primarios en *Teoría de la justicia*; véase: Rawls 1971, 398-404). No debemos perder de vista que Rawls ordena lexicográficamente los dos principios de justicia, es decir, que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo. De esta forma, Rawls (1982, 266-7) sostiene que solamente pueden permitirse diferencias entre los ciudadanos en lo que a la cuota de los bienes primarios se refiere en los apartados tercero, cuarto y quinto. Dicho de otro modo, en los apartados primero y segundo, las libertades básicas y la igualdad de oportunidades deben ser equitativas para todos los ciudadanos. Por otra parte, una vez más, Rawls señala que “[l]o que anda por detrás de la introducción de los bienes primarios es el propósito de hallar una base pública practicable de comparaciones interpersonales fundadas en rasgos objetivos e

Uno de los aspectos interesantes que observamos en este pasaje es “[...] *el profundo compromiso de Rawls con la simplicidad y la economía metodológica*” (Nussbaum 2006, 120)⁵⁴⁰, así como las implicaciones que dicho compromiso tiene para su concepción supuestamente reduccionista de los bienes primarios a la hora de realizar comparaciones interpersonales de bienestar

Rawls ve claramente las ventajas de concebir los bienes primarios como una lista de capacidades asociada a múltiples valores [...] Pero en último término la rechaza. Una de las razones de este rechazo deriva claramente de su compromiso con la evaluación de las posiciones sociales relativas según un criterio único y lineal, en referencia a los ingresos y la riqueza. En su defensa del Principio de la Diferencia atribuye considerable importancia a la capacidad de determinar en

inspeccionables de las circunstancias sociales de los ciudadanos (siempre con el pluralismo razonable como trasfondo)” (Rawls 1993, 215; véase en la misma línea: Rawls 1982, 265). Rawls (1982, 270) explica por qué considera racional que las partes valoren los principios de justicia en términos de bienes primarios: (1) Es racional valorar las libertades básicas (Rawls menciona explícitamente las libertades de pensamiento y conciencia) porque configuran el trasfondo institucional necesario para desarrollar y ejercer la agencia individual (la capacidad de decidir, revisar y perseguir una concepción del bien); (2) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco que ofrece oportunidades diversas es valiosa porque es necesaria para perseguir y revisar los fines últimos de las personas; (3) Los poderes y prerrogativas de cargos de responsabilidad son valiosos porque resultan imprescindibles para conformar diversas capacidades sociales y de autogobierno de los ciudadanos; (4) La renta y la riqueza (que Rawls afirma deben ser entendidas en sentido amplio) son valiosas porque constituyen medios omnivalentes (e intercambiables) para alcanzar directa o indirectamente una gran variedad de fines; y, finalmente, (5) Las bases sociales del auto-respeto son valiosas porque sin ellas los individuos carecerían del sentido de su propio valor como personas morales capaces de realizar sus intereses y promover sus fines. Según Rawls (Ídem.), estas observaciones son suficientes para mostrar que es racional que las partes en la posición original deban atenerse a los bienes primarios. Ahora podemos preguntar: ¿es correcta la interpretación que Nussbaum realiza de la concepción rawlsiana de los bienes primarios? Teniendo en cuenta que Rawls menciona cuestiones en principio tan diferentes como la libertad, los ingresos y el auto-respeto, ¿no encontramos en la teoría rawlsiana una concepción heterogénea y plural de los bienes primarios? Quizá la interpretación que Nussbaum hace de Rawls pueda cuestionarse. Parece obvio que la concepción de los bienes primarios en Rawls es más inclusiva de lo que Nussbaum piensa, ya que no se encuentra completamente reducida a los ingresos y la riqueza sino que, más bien, los ingresos y la riqueza son solamente uno de sus componentes (aunque, por su simpleza metodológica, sean particularmente importantes a la hora de realizar comparaciones interpersonales de bienestar) (Sen 2009, 284).

⁵⁴⁰ El compromiso de Rawls con la simplicidad metodológica puede observarse en sus críticas al utilitarismo a la hora de medir el bienestar. El principio de diferencia sería, a juicio de Rawls, una guía mucho más clara y sencilla que el principio de utilidad: “*Otra consideración que favorece el principio de diferencia es la relativa facilidad con que puede interpretarse y aplicarse. Seguramente para algunos, parte del atractivo de las concepciones mixtas es que son un medio de evitar las severas exigencias del principio de diferencia. Es relativamente fácil averiguar qué cosas favorecen los intereses de los menos aventajados. Este grupo puede ser identificado por su índice de bienes primarios, y los problemas de política social pueden resolverse averiguando qué elegiría la persona representativa adecuadamente situada. Pero en la medida en que el principio de utilidad desempeña un papel, la vaguedad de la idea de promedio (o totalidad) de bienestar es problemática. Es necesario llegar a una estimación de las funciones de utilidad para distintas personas representativas, y establecer una correspondencia interpersonal entre ellas, etc. Los problemas que se plantean al hacer esto son tan grandes, y las aproximaciones son tan burdas que opiniones profundamente opuestas pueden parecer igualmente plausibles a diferentes personas [...]. Desde luego, todo esto es obvio, y siempre se ha reconocido que los principios éticos son vagos. Sin embargo, no son todos igualmente imprecisos, y los dos principios de la justicia tienen una ventaja por la mayor claridad de sus exigencias y de lo que es necesario hacer para satisfacerlos*” (Rawls 1971, 295-6). Aunque la crítica está especialmente dirigida a los enfoques utilitaristas, y aunque en el enfoque de las capacidades el principio de utilidad no juega papel alguno, esta crítica es aplicable al enfoque de las capacidades desde la perspectiva rawlsiana. No cabe duda de que el principio de diferencia es una guía más sencilla a la hora de realizar comparaciones interpersonales de bienestar que una lista de capacidades heterogéneas e incommensurables entre sí. Otra cuestión es si, en relación con el bienestar de los individuos, esa sencillez metodológica resulta reveladora o, al contrario, poco esclarecedora por dejar demasiada información importante de lado.

una escala definida y unidimensional quién está más o menos favorecido. Si los criterios fueran plurales y heterogéneos, no quedaría claro quién es el más desfavorecido, y todo el argumento a favor del Principio de la Diferencia se vería amenazado (Ibid., 126).

La reticencia rawlsiana a la hora de adoptar un índice plural y heterogéneo, como la lista de diez capacidades centrales, a la hora de realizar comparaciones interpersonales de bienestar tendría, por tanto, una doble fuente. Por una parte, el uso de los ingresos y la riqueza para clasificar las posiciones en una escala de bienestar ofrece una claridad y simpleza metodológica que se perdería al adoptar una lista variada y heterogénea de capacidades inconmensurables entre sí. Por otra, la adopción de las capacidades como criterio para la evaluación del bienestar parece depender excesivamente de la intuición, debido principalmente a la inconmensurabilidad de las mismas. El problema, desde el punto de vista del enfoque de las capacidades, se encuentra en que el alcance del principio de diferencia y la noción de “una división social de las responsabilidades” resultan inadecuadas a la hora de abordar las necesidades especiales que requeriría el bienestar de los animales. El énfasis de Rawls en la agencia, la autonomía, el auto-respeto, etc. le lleva a adoptar una concepción política de la persona centrada exclusivamente en los agentes morales responsables de sus actos, lo cual no deja lugar para considerar directamente a los animales como merecedores de deberes de justicia (ni tampoco, dicho sea de paso, a los humanos marginales)⁵⁴¹. Al mismo tiempo, esta concepción de la persona incluye y fomenta una caracterización determinada de los bienes primarios formulada principalmente en términos de libertades, ingresos/riquezas y las bases sociales del auto-respeto⁵⁴².

⁵⁴¹ Se da una diferencia entre los casos de humanos y animales en lo que a la agencia y responsabilidad individual se refiere. Algunos autores han criticado que el enfoque de las capacidades no ha desarrollado suficientemente su concepción de la responsabilidad tanto social como individual, es decir, han defendido que, partiendo del marco teórico del enfoque, no resultaría sencillo establecer qué fallas en las capacidades merecen ser compensadas por la sociedad y cuáles no deberían serlo por ser el resultado de la irresponsabilidad individual: “*Even Nussbaum who works with a list of capabilities fail to define the threshold level of partitioning between social and individual responsibility for each of the items on the list*” (Alexander 2008, 115). Aunque este problema es importante, no lo es en lo que respecta a la cuestión de la consideración moral de los animales, especialmente porque resulta sencillo afirmar que toda falla animal en sus capacidades no puede ser responsabilidad suya, dado que no son agentes morales libres.

⁵⁴² Sirva el siguiente pasaje como ejemplo de la relación directa que Rawls establece entre la concepción de la persona política y la caracterización de los bienes primarios: “*Obsérvese que la cuestión de qué cuenta como bienes primarios no se decide preguntando qué medios generales son esenciales para alcanzar aquellos fines últimos que un examen empírico o histórico comprehensivo mostraría que la gente por regla general o normalmente tiene en común. Puede que haya pocos fines de este tipo, si es que hay alguno; y que los que haya no sirvan a los propósitos de una concepción de la justicia. La caracterización de los bienes primarios no descansa en tales hechos históricos y sociales. Aunque la determinación de los bienes primarios invoca un conocimiento de las circunstancias y exigencias generales de la vida social, lo hace sólo a la luz de una concepción de la persona humana dada de antemano*” (Rawls 1982, 271). Así pues, la caracterización de los bienes primarios no es (al menos no exclusivamente) una cuestión empírica, sino que descansa en aspectos normativos previos relativos a la concepción de la persona política: “[...] el problema no es cómo especificar una medida precisa de algún atributo psicológico o de otro tipo sólo accesible a la ciencia. Más bien, es un problema moral y práctico. El empleo de bienes primarios no es un expediente provisional que pudiera ser reemplazado por una teoría mejor, sino una práctica social razonable que intentamos diseñar a fin de conseguir el acuerdo viable o requerido para una efectiva y voluntaria cooperación social entre ciudadanos cuyo entendimiento de la utilidad social descansa en una concepción de la justicia. La teoría económica es sencillamente indispensable para determinar de forma más definida los rasgos de la práctica de hacer comparaciones interpersonales en las circunstancias de una sociedad particular. Lo esencial es entender el problema sobre el trasfondo filosófico apropiado” (Ibid., 289). Por lo tanto, para cambiar o reelaborar la lista de bienes primarios, deberíamos primero de cambiar o reelaborar la concepción de la persona

Una de las críticas a las que ha tenido que enfrentarse la concepción de los bienes primarios de Rawls se relaciona con la prioridad absoluta de la libertad: “¿Por qué deberíamos considerar el hambre, la desnutrición y la falta de atención médica como menos importantes que la violación de cualquier tipo de libertad personal?” (Sen 2009, 94). Podemos aceptar que la libertad personal debe ser prioritaria en general y, sin embargo, conceder prioridad absoluta a la libertad en todos los casos puede ser perjudicial. En cualquier caso, esta crítica solamente sería relevante para el problema de la consideración moral de los animales en el caso de que consideráramos a los mismos como agentes morales libres.

Otra crítica, esta vez más pertinente para nuestro problema, consiste en la idoneidad del principio de diferencia y su conjunción con una visión de los bienes primarios centrada principalmente en los recursos materiales. La conversión de los bienes primarios en capacidades y funcionamientos varía enormemente entre los individuos, sean humanos o animales, debido tanto a sus diferentes características innatas o adquiridas, como a los diferentes contextos en los que los individuos se desenvuelven. Sen (Ibíd., 285-6) identifica cuatro tipos de contingencias que afectan a las variaciones en la conversión de los recursos en capacidades para el funcionamiento. Aunque él no extiende su análisis al caso de los animales, puede hacerse sin demasiados problemas (aunque las diferencias en perspectivas relacionales pueden no ser aplicables en el caso de los animales):

1. *Heterogeneidades personales*: Por variadas razones, tanto humanos como animales tenemos características físicas diferentes. Estas diferencias no solamente varían en lo que a las comparaciones entre distintas especies se refiere, sino también en lo concerniente a las comparaciones intraespecíficas. Por tanto, inevitablemente, los individuos tenemos necesidades diferentes. Así pues, ciertos individuos pueden necesitar mayores recursos para desarrollar las mismas capacidades o llevar a cabo las mismas funciones básicas que otros.
2. *Diversidad en el ambiente físico*: Los individuos vivimos en diferentes condiciones ambientales y está claro que la posibilidad de transformar los recursos en capacidades para el funcionamiento depende, en una medida nada desdeñable, de las condiciones físicas ambientales.
3. *Variaciones en el clima social*: Obviamente, la conversión de recursos en capacidades para el funcionamiento está condicionada también por las circunstancias sociales.
4. *Diferencias en perspectivas relacionales*: Los comportamientos relacionales dentro de una comunidad política varían también. Así pues, dependiendo de la comunidad de la que forme parte, un individuo puede necesitar mayores recursos para realizar las mismas actividades o desarrollar las mismas capacidades que otro. En general, las diferentes perspectivas relacionales se refieren a las cuestiones necesarias para tomar parte en la vida comunitaria y satisfacer los requisitos imprescindibles del auto-respeto y la autoestima.

Rawls (1982, 271-2; 1993, 216-7) es consciente de la pertinencia de estas críticas que plantea el enfoque de las capacidades hacia su teoría de los bienes primarios. Sin embargo, él afirma explícitamente que estas críticas no afectan profundamente a su

política elaborada de antemano, que es precisamente lo que propone Nussbaum como componente diferencial esencial del enfoque de las capacidades en comparación con el contractualismo.

teoría, debido a que su propósito es construir una teoría de la justicia limitada. Así y todo, no renuncia a ofrecer una respuesta a las críticas del enfoque de las capacidades

[A] modo de réplica, digamos lo siguiente: hasta el presente, no he dejado de suponer, ni dejaré de hacerlo en lo venidero, que, aun cuando los ciudadanos no tienen capacidades iguales, sí tienen, al menos en el grado mínimo esencial, las capacidades morales, intelectuales y físicas que les permiten ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo. Recuérdese que, para nosotros, la cuestión fundamental de la filosofía política es cómo definir los términos equitativos de la cooperación entre personas así concebidas (Rawls 1993, 216-7).

A continuación Rawls (Ibíd., 217) reconoce que las críticas del enfoque de las capacidades son adecuadas, es decir, considera extremadamente importantes las capacidades básicas y reconoce que los bienes primarios han de evaluarse siempre de acuerdo a la medida en que posibilitan esas capacidades pero, aun así, no considera que estas ideas deban incluirse dentro de la estructura teórica básica de una concepción de la justicia liberal. Por supuesto, dentro del grupo de individuos que son miembros cooperantes normales de la sociedad también se dan diferencias. Sin embargo, esas diferencias no son injustas ni reclaman deberes de justicia básica⁵⁴³, sino que, más bien, deben ser resueltas (en caso de que sea posible) en una fase ulterior a la constitución de los principios básicos de la sociedad⁵⁴⁴.

Podemos concluir que, tanto en el caso humano como en el de los animales, debido a estos problemas tenemos argumentos poderosos para favorecer un enfoque que se centre más en la evaluación de las capacidades que en la evaluación de los bienes primarios a disposición de los individuos⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Rawls (1993, 217) distingue cuatro tipos de diferencias dentro del grupo de individuos que son miembros cooperantes normales de la sociedad: (1) Diferencias de capacidades morales e intelectuales; (2) Diferencias de capacidades y destrezas físicas; (3) Diferencias en las concepciones del bien de los ciudadanos; y (4) Diferencias de gustos y preferencias. Su idea es que, una vez establecido que son miembros cooperantes normales de la sociedad y se encuentran por encima de un mínimo previamente establecido, “[...] ninguna de esas diferencias entre los ciudadanos deja de ser equitativa y da pie a la injusticia. Ciertamente, esta es una de las tesis capitales de la justicia como equidad” (Ídem.). Por lo tanto, Rawls (Ibíd., 219) concluye que su enfoque de los bienes primarios resulta adecuado en la práctica totalidad de los casos y, para los casos en los que pudieran surgir problemas, éstos podrían resolverse en la fase legislativa posterior a la elaboración de los principios constitucionales.

⁵⁴⁴ Comentando el problema de los individuos con necesidades sanitarias especiales, Rawls declara que: “Quizás los recursos sociales que hayan de destinarse a la salud normal y a las necesidades médicas de tales ciudadanos puedan decidirse en el estadio legislativo a la luz de las condiciones sociales existentes y de las expectativas razonables relativas a la frecuencia de enfermedades o accidentes” (Rawls 1982, 272). Acto seguido, reconoce que es posible que su teoría no sea extensible hasta el punto de poder abordar adecuadamente los casos difíciles pero, sin embargo, como su finalidad no es elaborar una teoría de la justicia completa, no parece excesivamente preocupado por ello: “Si puede elaborarse una solución para este caso, puede que sea posible ampliarla a los casos difíciles. Si no puede elaborarse para este caso, entonces tal vez haya que abandonar la idea de los bienes primarios. El punto importante, sin embargo, es que una concepción de la justicia no tiene por qué descansar en unos pocos principios universales aplicables a todos los casos. Lo que se requiere es que desde el punto de vista de la posición original, o en algún otro estadio apropiado, toda la familia de principios pueda combinarse dentro de un marco coherente de deliberación” (Ídem.). Así pues, mientras que a Nussbaum le preocupa enormemente la relegación de la posible solución de los tres problemas no resueltos de la justicia a un estadio posterior a la elaboración de los principios constitucionales (generalmente a la fase legislativa), Rawls no parece excesivamente importunado por ello, siempre que las posibles soluciones que se adopten en la fase legislativa posterior sean acordes con los principios fundamentales establecidos en la posición original.

⁵⁴⁵ El análisis rawlsiano se dirige, principalmente, a la defensa de un razonamiento contractualista en oposición a la tradición utilitarista, por lo que, desafortunadamente, Rawls no se extiende en el análisis de enfoques alternativos al contractualismo y el utilitarismo. Sen (2009, 98-100) considera que, si partimos

Rawls (1971, 298-9) reconoce que las comparaciones interpersonales de bienestar dependen en cierta medida de juicios de valor. Aunque no es fácil interpretar a Rawls en este punto, él parece inclinarse por considerar que las comparaciones interpersonales de bienestar constituyen simplemente una pauta de trabajo para la legislación, pero no un elemento central de una teoría de la justicia aunque, aún en ese caso, el principio de diferencia todavía sería la guía más adecuada para realizar dichas comparaciones

La doctrina contractual mantiene que, una vez que observemos esto, también nos daremos cuenta de que lo mejor es abandonar la idea de medir y sumar el bienestar. Enfocada desde la perspectiva de la posición original, no forma parte de una concepción factible de la justicia social. En vez de ello, los dos principios de la justicia son preferibles, y mucho más fáciles de aplicar. Habiendo sopesado los pros y los contras aún hay razones para elegir el principio de diferencia, o el segundo principio en su totalidad, en vez del principio de utilidad, incluso en el restringido contexto de una concepción mixta (Ibíd., 299).

No es fácil interpretar a Rawls en este punto porque, si bien en el pasaje previo parece considerar las comparaciones interpersonales como una simple pauta de trabajo que no resulta imprescindible dentro de una teoría de la justicia, en escritos posteriores (véase especialmente: Rawls 1982, 263) defendió que los problemas relativos a las comparaciones interpersonales de bienestar afectan directamente a los fundamentos de las teorías de la justicia.

¿Cuál es, entonces, la relación entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo? ¿No habíamos visto antes que Nussbaum rechazaba abiertamente que el contractualismo, debido principalmente a la identificación entre quiénes acuerdan los principios y para quiénes se acuerdan, pudiera ofrecer una respuesta satisfactoria en torno al problema de la consideración moral de los animales? Sin embargo, no resulta sencillo responder a esta cuestión

Si pudiéramos llegar a principios próximos a los de Rawls por una ruta distinta, como tengo intención de hacer, partiendo de una concepción debidamente ampliada de la reciprocidad y la dignidad, podríamos extender esos principios a casos que Rawls consideraba intratables para una teoría como la suya. Mi conclusión no es que debemos rechazar la teoría de Rawls o cualquier otra teoría contractualista, sino que debemos seguir trabajando para desarrollar teorías alternativas capaces de mejorar nuestra comprensión de la justicia y de ayudarnos a ampliar aquellas mismas teorías (Nussbaum 2006, 44).

¿Resulta compatible esta afirmación con la tesis previa de Nussbaum según la cual las teorías del contrato social, incluida la teoría de la justicia de Rawls, son incapaces de abordar de forma adecuada nuestros deberes de justicia hacia los animales? La relación entre el contractualismo y el enfoque de las capacidades es ambigua. Hay una tensión manifiesta sobre esta cuestión en los escritos de Nussbaum y su postura no es clara (o, más bien, es abiertamente ambigua) en este asunto. Mientras que, por un lado, afirma que el contractualismo es incapaz de abordar la cuestión de la consideración moral de

de la figura del espectador imparcial elaborada por Smith, podríamos llegar a desarrollar una concepción de la justicia social más adecuada que la propuesta por Rawls por los siguientes cuatro motivos: (1) Una teoría de este tipo abordaría el problema de las evaluaciones comparativas de bienestar en lugar de restringirse a la identificación de una solución trascendental; (2) Se centraría en las realizaciones sociales efectivas y no solamente en el papel de las instituciones y las reglas; (3) No ofrecería una evaluación social completa pero sí orientaciones importantes en problemas fundamentales de justicia social; y (4) Reconocería el valor moral y los intereses de los individuos que, por las razones que sea, no forman parte del grupo susceptible de acordar los principios fundamentales. Nussbaum suscribiría sin problemas estas cuatro ventajas del enfoque de las capacidades en relación con el contractualismo.

los animales y los bienes primarios de manera adecuada, por otro, evita concluir que la concepción contractualista de la justicia deba ser rechazada sino que, más bien, debe ser ampliada o complementada. Esta ambigüedad me confundió en un análisis previo que realicé sobre la concepción de los derechos en el enfoque de las capacidades.

4.6.6. Derechos y capacidades: ¿una teoría iusnaturalista?

La relación entre el contractualismo y el iusnaturalismo, en lo que al origen de los principios políticos y los derechos se refiere, parece, a primera vista, sencilla: son posiciones opuestas. Mientras que el iusnaturalismo postula la existencia de derechos universales, pre-políticos e independientes de los ordenamientos jurídicos existentes fundados en la naturaleza (humana o animal), el contractualismo generalmente adopta la postura contraria, negando que haya derecho alguno al margen del ordenamiento jurídico positivo constituido mediante un acuerdo⁵⁴⁶. No obstante, esta distinción no resulta tan sencilla (por lo menos en lo que al fundamento de los principios políticos y los derechos se refiere) una vez que leemos atentamente los textos

Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o, como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de cada uno de los demás [...] La justicia como imparcialidad intenta explicar estas convicciones de sentido común relativas a la prioridad de la justicia mostrando que son consecuencia de los principios que hubieran de escogerse en la posición original [...] la justicia como imparcialidad, por ser una visión contractual, supone que los principios de elección social y por tanto los principios de justicia, son ellos mismos objeto de un acuerdo original (Rawls 1971, 39).

De esta manera, aunque puede dudarse de que Rawls creyera que existen derechos naturales pre-políticos⁵⁴⁷, las bases de la igualdad en su teoría de la justicia están fundadas en unas capacidades naturales determinadas, especialmente, por las dos características de las personas morales: ser capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresado por un proyecto racional de vida) y ser capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia. Así pues, en cierto sentido (la explicación del origen de los principios políticos y los derechos), el contractualismo y el iusnaturalismo son teorías opuestas, mientras que en otro sentido (el fundamento de los principios políticos y los derechos), el contractualismo y el iusnaturalismo son afines o, cuando menos, no son abiertamente opuestos.

Esta matización es importante porque afecta a la interpretación que previamente realicé sobre la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum. En un artículo anterior (Torres Aldave 2009^b, 41) sostuve que la explicación y justificación más plausible del origen de los principios morales y políticos que ofrece la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es un buen argumento para preferir su teoría

⁵⁴⁶ Nussbaum (2006, 56) remarca que una de las principales diferencias entre las teorías contractualistas contemporáneas y las clásicas reside, precisamente, en el papel que conceden a la idea de los derechos naturales. Así pues, mientras las teorías contemporáneas rechazarían toda concepción naturalista de los derechos, las doctrinas clásicas defenderían la existencia de derechos naturales pre-políticos; en otras palabras, mientras que en las primeras la necesidad de establecer un contrato vendría motivada por el deseo de establecer ciertos derechos, en las segundas la necesidad de establecer un contrato vendría motivada por la inseguridad de los derechos, no por la ausencia de derechos pre-políticos.

⁵⁴⁷ Nussbaum (2006, 32), por ejemplo, interpreta que Rawls niega la existencia de derecho natural pre-político alguno.

antes que una teoría de los derechos como la de Regan⁵⁴⁸. Defendí que Nussbaum piensa que tanto las leyes como los principios políticos son obra de los humanos pero que, a diferencia de las doctrinas contractualistas, el enfoque de las capacidades no identifica la pregunta sobre quién elabora los principios morales y los derechos con la cuestión de para quién se elaboran dichos principios y derechos. De este modo, sostuve entonces que esto representaba una importante ventaja del enfoque de las capacidades tanto respecto al contractualismo rawlsiano como respecto a la teoría de Regan, en la cual la postulación de la existencia del valor inherente ofrece una imagen oscura del origen de los principios morales y políticos. Sigo convencido de que el dominio de los agentes morales que crean los principios y derechos y el dominio de los seres a los que dichos principios afectan y, por tanto, merecen consideración moral directa y/o derechos ni son ni deben ser idénticos. Al mismo tiempo, continúo persuadido de que una teoría de la justicia y los derechos de los animales debe ofrecer una explicación plausible y razonable sobre el origen y la función de los principios y derechos ético-políticos. Lo que ya no tengo tan claro es que la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum ofrezca una solución clara, inequívoca y apropiada a este último problema, principalmente porque, en consonancia con las teorías iusnaturalistas, Nussbaum parece defender que los derechos son naturales y pre-políticos (Agra Romero 2001, 396)

[...] el enfoque de las capacidades sostiene que la base para la reivindicación de derechos es la existencia de una persona como ser humano (no la posesión actual de un conjunto rudimentario de «capacidades básicas», por más pertinentes que sean para delinear de forma más precisa la obligación social, sino el mero nacimiento de una persona dentro de la comunidad humana) [...] Estos derechos no existirían si las capacidades se basaran únicamente en los talentos individuales, y no en la norma de la especie [...] el enfoque de las capacidades, de nuevo según lo hemos desarrollado Sen y yo, sostiene muy claramente que los derechos relevantes son prepolíticos, no meras creaciones de las leyes y las instituciones (Nussbaum 2006, 284).

Nussbaum concibe a los humanos como seres dignos (o con valor intrínseco) y sociables. Precisamente, estos dos rasgos, con el valor moral que ella les atribuye, son el fundamento del trato que todo ser humano tiene derecho a exigir con independencia de lo que el ordenamiento legal positivo de cada país ordene: “*La teoría política parte de este modo de una idea abstracta de lo que son los derechos básicos, fundada en las ideas de la dignidad (del ser humano como fin) y de la sociabilidad*” (Ibíd., 54). Es decir, de las ideas de la dignidad humana (los humanos como fines en sí mismos) y la sociabilidad se infieren derechos específicos como condiciones imprescindibles que posibilitan una vida digna: “*Allí donde haya seres humanos vivos, se dan las circunstancias de la justicia, sólo porque son humanos y sociables*” (Ibíd., 55).

La sociabilidad y la dignidad de las que emanan los derechos naturales pueden interpretarse de dos formas distintas. Por un lado, pueden entenderse como rasgos naturales de una teoría metafísica sobre la naturaleza humana. Por otro, pueden interpretarse como tesis ético-políticas a partir de las cuales elaborar una representación de la persona política susceptible de aceptación por individuos con distintas concepciones comprensivas del bien y la naturaleza. Nussbaum favorece esta última interpretación, según la cual la conceptualización de los humanos como sujetos con derechos naturales a la libertad y la justicia es una figuración de la concepción de los

⁵⁴⁸ “Si interpretamos la teoría reganiana como una teoría intuicionista, entonces debe enfrentarse a los grandes problemas que el intuicionismo ético posee: el principal de ellos consiste en la oscuridad del concepto de propiedades no naturales. Si rechazamos la interpretación intuicionista, la teoría de Regan no nos ofrece ninguna explicación sobre el origen de los derechos o del estatus moral de los animales” (Torres Aldave 2009^b, 44).

humanos como fines en sí mismos, en lugar de como simples medios para la consecución de los fines de otros. De este modo, a diferencia de en el contractualismo rawlsiano, los derechos no se fundan procedimentalmente. El enfoque de las capacidades parte de una concepción intuitiva de la dignidad humana y argumenta que determinados derechos se encuentran implícitos en la idea de dignidad. Finalmente, la igualdad importante en el enfoque de las capacidades no es la igualdad de capacidades sino la igualdad moral, lo que supone derechos iguales para todos aquellos miembros de una determinada especie.

En la sección 4.5.9. sostuve que, a nivel meta-ético, el enfoque de las capacidades es confuso en los escritos de Nussbaum, dado que ella vacila entre una concepción constructivista/holista y una naturalista/intuicionista. Allí sostuve que una visión meta-ética constructivista/holista de la justificación ético-política es superior a una naturalista/intuicionista y, por tanto, que el enfoque de las capacidades debería adoptar una concepción meta-ética de este tipo y rechazar los remanentes naturalistas/intuicionistas en su estructura teórica.

El problema de una justificación naturalista/intuicionista de los derechos es que, al igual que sucedía en el caso de Regan, resulta excesivamente oscura y posee un trasfondo metafísico difícil de compatibilizar con el liberalismo político. Si se interpretan la dignidad y los rasgos característicos de cada especie como elementos naturales de una teoría metafísica, la justificación de los derechos básicos debe enfrentarse a problemas importantes, entre los cuales se encuentra su incompatibilidad con las teorías científicas (biológicas) contemporáneas

Las dificultades que implica, hoy en día, la formulación de una teoría plausible de los derechos naturales son enormes y probablemente insuperables. En parte, estas dificultades se relacionan con la comprensión de la ley natural en un escenario moderno de ideas que excluya a la teleología natural. Mientras que en Locke la ley natural se sustenta en la voluntad divina, de la cual deriva su moral, Aristóteles sostiene su teoría moral en una biología metafísica que depende, en último caso, de una concepción mística de la naturaleza como un sistema que tiende a la perfección. Tal parece que hay poco lugar para las ideas aristotélicas y lockeanas sobre las causas finales, o los fines naturales, en una visión del mundo científica y moderna que ha expulsado de su seno a la teleología donde las pruebas del propósito en la naturaleza no han conseguido una explicación mecanicista (Gray 1986, 76-7).

Efectivamente, una de las grandes aportaciones de la teoría de la evolución de Darwin consiste en que identifica un proceso causal que da lugar a las adaptaciones de los organismos que observamos en la naturaleza, y este proceso causal sirve para rechazar otras concepciones de la adaptación no-causales o imposibles de verificar empíricamente (Rosenberg & McShea 2008, 12-6). Hasta la llegada de Darwin, las explicaciones en biología apelaban a fenómenos diferentes de la causalidad física, es decir, apelaban a metas y fines futuros en lugar de a causas físicas pasadas. Las explicaciones teleológicas son, sin embargo, problemáticas; principalmente porque explican eventos, estados o procesos mediante la identificación de los efectos futuros a los que llevarán, en lugar de centrarse en las causas anteriores que dieron lugar a esos eventos, estados o procesos⁵⁴⁹. Darwin, sin embargo, desarrolló una concepción

⁵⁴⁹ “Because, to a first approximation, science seeks to explain by uncovering prior causes, biology before Darwin was arguably not a science. Of course, before Darwin, one could explain all the ‘in order to’ explanations in biology on the model of explanations of human action, simply by appealing to the ‘desires’ and ‘beliefs’ of God” (Rosenberg & McShea 2008, 15). Obviamente, una estrategia explicativa de este tipo conlleva pasar de la biología a la teología, donde el problema consiste ya no en la naturaleza

teleológica de las explicaciones biológicas compatible con la ciencia moderna mediante su teoría de la adaptación por selección natural, en la que la adaptación se da si suceden los siguientes tres hechos (Ibíd., 16): (1) Reproducción en la que ciertos rasgos son heredados por la siguiente generación; (2) En cada generación, entre los rasgos heredados se da siempre una pequeña variación; y (3) Las distintas variantes de rasgos heredados difieren en su idoneidad como elementos para adaptarse al ambiente. De este modo, las teorías de los derechos naturales podían tener sentido en los marcos de la biología y la metafísica anteriores a la biología contemporánea, pero son difíciles de defender en la actualidad, dado que sus postulados no pueden compatibilizarse fácilmente con las ciencias contemporáneas.

Por otra parte, el hecho de interpretar la naturaleza humana/animal como una tesis ético-política, en lugar de metafísica (o, si se prefiere, constructivista en lugar de naturalista), puede ser un argumento parcialmente válido pero, en última instancia, insuficiente

Además de la arbitrariedad de los juicios morales en que incurre cualquier selección de la principal característica del hombre, existe también [...] la ambigüedad moral de muchas características humanas. La imaginación y la sensibilidad pueden tener su expresión en una crueldad sofisticada, tal como la valentía puede encontrarse en algunas causas perversas [...] No hay ética que, recurriendo a la sola idea de la realización de las aptitudes humanas distintivas, pueda ayudarnos en una elección tan radical como «¿cuál es la esencia que deberá tener el hombre?» [...] El conflicto que se experimenta al hacer elecciones tan radicales tiene su origen en el hecho de que las virtudes que expresan las aptitudes humanas distintivas son, con frecuencia, incompatibles e incombinales (Gray 1986, 78-9).

El hecho de que los factores variados del desarrollo humano entren frecuentemente en un conflicto mutuo irresoluble constituye un problema importante que mina la validez de los proyectos basados en los derechos naturales.

Ante estos problemas, ¿por qué no asumir que los principios morales y los derechos tienen su origen exclusivamente en la voluntad de los agentes morales? Claramente, esto constituye una explicación del origen y la función de los principios morales y los derechos mucho más clara y plausible que la ofrecida por cualquier teoría del derecho natural, independientemente de si se interpreta como una teoría metafísica o ético-política. Lo que el enfoque de las capacidades necesita, más que la postulación de derechos naturales, es una reconstrucción racional de la moralidad que ofrezca una justificación adecuada de los derechos de los animales. Para ello, en lugar de postular la dignidad y los derechos naturales de los distintos tipos de seres, el enfoque debe basarse en normas morales que, aunque precedan al establecimiento del contrato social, puedan ser ratificadas mediante el mismo. Sostengo que los tres principios básicos de la moralidad y el argumento de la superposición de especies son la base teórica adecuada sobre la que puede comenzar a elaborarse una reconstrucción racional de los derechos de los animales de este tipo, estableciendo que la capacidad de sentir constituye el fundamento último de cualquier teoría de la justicia aceptable. Si estoy en lo cierto, esto significa que, a la hora de justificar que ningún ser con capacidad de sentir debe ser utilizado exclusivamente como un medio sino que constituye un fin en sí mismo, tendríamos una base argumentativa más sólida que la que obtendríamos de la simple postulación de infundados derechos naturales o conceptos de dignidad.

de las explicaciones, sino en la validez y fuerza de los argumentos a favor y en contra de la existencia de dios.

El contractualismo ofrece una explicación plausible sobre el origen de los principios políticos que el enfoque de las capacidades haría bien en adoptar. La fuente de los principios y los valores se encuentra en la aceptación racional de los mismos por parte de los agentes morales. El enfoque de las capacidades debe fortalecer sus vínculos con el contractualismo en este punto crucial, lo cual no implica la devaluación del mismo ni, tampoco, que el enfoque así modificado se reduzca a una versión de las teorías del contrato social. Quizá pudiera objetarse que esta explicación acerca del origen de los principios y los valores resulta inquietantemente relativista: si nuestras normas políticas son el resultado de que hayamos alcanzado un acuerdo y, por tanto, son sencillamente nuestras normas (otros podrían alcanzar otro tipo de acuerdos), entonces, esto despojaría a las normas de toda autoridad universal. Si todo conjunto de normas ético-políticas es convencional, entonces, podría haber otros conjuntos de normas igualmente válidos; nosotros simplemente habríamos escogido uno de los conjuntos posibles. En contra de esta objeción, la explicación convencionalista que presenta el contractualismo acerca del origen de los principios y valores políticos no implica que dichos principios y valores sean arbitrarios, lo que sí sucede en el caso de las doctrinas de los derechos naturales. Así pues, creo que el enfoque de las capacidades debería liberarse de la concepción natural de los derechos para abrazar una teoría convencional de corte contractualista más plausible que ofreciera una explicación clara y relativamente sencilla sobre el origen y el fundamento de los derechos. He tratado de ofrecer un fundamento de este tipo en la primera parte de la tesis.

4.7. Críticas al utilitarismo

Los enfoques utilitaristas se caracterizan principalmente por tres aspectos (Nussbaum 2006, 334-42; 2011^b, 235-6): (1) El consecuencialismo; (2) La ordenación por suma de utilidades; y (3) Una concepción sustantiva del bien. El consecuencialismo sostiene que el curso de acción correcto es aquel que favorece las mejores consecuencias. La ordenación por suma indica cómo agregar colectivamente consecuencias para vidas individuales distintas: los bienes individuales presentes en cada una de las vidas particulares deben sumarse para obtener una cantidad total o media⁵⁵⁰. En lo que a las concepciones sustantivas del bien se refiere, los utilitaristas

⁵⁵⁰ Aunque ambas resulten problemáticas y sean, en última instancia, inaceptables como fundamento de la moralidad, las diferencias entre las versiones utilitaristas centradas en la cantidad total y las centradas en la cantidad media de utilidades son importantes. El criterio utilitarista a la hora de decidir si un acto es moralmente correcto consiste en la evaluación de las consecuencias de dicho acto en base al principio de utilidad: el objetivo moral consiste en la promoción de la mayor cantidad de utilidad agregada posible para el mayor número de individuos. Un principio de este tipo exige la agregación y suma de las utilidades particulares de todos los afectados por el curso de acción con el fin de obtener un resultado final cuantitativo completo. No obstante, este resultado final puede medirse de dos formas diferentes. Por un lado, puede tenerse en cuenta simplemente la cantidad total de utilidad satisfecha sin atender a la distribución de la misma entre los individuos; por otro, puede considerarse la cantidad media de utilidad que obtendrían dichos individuos. La diferencia es teóricamente importante. Las versiones basadas en la agregación total de la utilidad se encuentran comprometidas a aceptar la anti-intuitiva conclusión de que el bienestar de un grupo puede incrementarse mediante el aumento del número de miembros pertenecientes al mismo, a pesar de que cada miembro particular del grupo salga perjudicado por dicho aumento. Por ejemplo, tomado un grupo de 100 individuos en el que el índice de utilidad de cada individuo perteneciente al grupo es de 10, la utilidad agregada total del grupo sería de 1.000. Supongamos ahora que mediante el decrecimiento de la utilidad individual de cada miembro a, digamos, 8 podríamos incrementar el tamaño del grupo hasta alcanzar los 150 miembros. El resultado de la utilidad total agregada nos ofrecería entonces un resultado de 1.200. Siguiendo el principio de utilidad, ante esta situación nos encontraríamos inevitablemente obligados a preferir el segundo escenario... ¡aunque la situación personal de bienestar de cada miembro individual del grupo haya empeorado! La posible

han adoptado habitualmente dos ideas diferentes: el utilitarismo hedonista defiende la supremacía absoluta del placer y la maldad del dolor, mientras que el utilitarismo de la preferencia sostiene que los intereses, deseos o preferencias satisfechas/insatisfechas de todos los seres afectados es lo que debe tenerse en cuenta a la hora de definir la utilidad.

El elemento consecuencialista es el menos problemático de los tres (Nussbaum 2006, 335-8). El consecuencialismo es compatible con una concepción plural y heterogénea de los bienes, así como con una teoría de los derechos, por lo que Nussbaum no ve excesivamente problemático este componente (algo poco sorprendente si tenemos en cuenta que ella misma define su teoría de la justicia como orientada al resultado). A pesar de todo, Nussbaum sí encuentra problemático el consecuencialismo utilitarista, tanto por su carácter totalizador o agregacionista, como por constituir una concepción comprensiva del bien incompatible con el liberalismo. Un enfoque que nos empuja a producir las mejores consecuencias globales, ¿es el punto de partida correcto para la justicia política? Al formular principios de justicia partiendo de un reducido número de derechos fundamentales basados en capacidades centrales, Nussbaum subraya que esos derechos tienen prioridad, en general, sobre el resto de consideraciones políticas y, por tanto, restringen la búsqueda o la realización de otros bienes menos importantes. Si una teoría de los derechos fundamentales es compatible con el consecuencialismo es una cuestión controvertida. En principio, Nussbaum acepta que este problema podría solucionarse, pero entonces plantea la segunda y, a su modo de ver, más profunda objeción relacionada con la contención liberal. Dado que Nussbaum defiende una concepción liberal del Estado, su objetivo consiste en elegir principios que rijan las vidas de personas que, más allá de este consenso básico, mantengan profundos desacuerdos acerca del bien. Así pues, respetar a las personas implica no imponerles ninguna perspectiva comprensiva del bien: *“Lo que (en un Estado liberal) queremos que hagan los actores políticos es, «simplemente», que se preocupen por la justicia básica y no que se dediquen a maximizar el bien total”* (Ibíd., 336). Perseguir la maximización del bien total, como pretende el utilitarismo, significaría adoptar un concepto comprensivo particular sobre el bien y esto resulta incompatible con el liberalismo político. El consecuencialismo utilitarista es incompatible con el liberalismo porque, para realizar elecciones como consecuencialistas, las personas deben adoptar alguna concepción comprensiva previa del bien. El enfoque de las capacidades es, a este respecto, superior al utilitarismo porque, aunque presentar una lista de diez capacidades centrales como fundamento de los derechos básicos equivale a adoptar una posición determinada acerca del contenido del bien y los bienes primarios, supone también una manera de limitar el contenido acerca del bien que aceptablemente puede imponerse a personas con concepciones comprensivas diferentes, algo que el carácter maximalista del consecuencialismo utilitarista no favorece. Dicho de otra manera: mientras que el utilitarismo es una concepción comprensiva del bien, el enfoque de las capacidades presenta solamente

solución a este problema podría encontrarse en la adopción de la cantidad media de utilidad en lugar de la total. Pero un enfoque de este tipo debe enfrentarse a otras dificultades. Pensemos en un grupo de 10 miembros en los que cada uno de ellos tiene un índice de utilidad diferente de 1 a 10 en orden (es decir, el índice de un miembro es 1, el de otro es 2, el de un tercero 3, etc.). La utilidad media agregada del grupo sería, en este caso, de 55. Supongamos ahora que asesináramos al miembro cuyo índice de utilidad es el más bajo de todos, es decir, aquel cuyo índice sea de 1. Aunque la utilidad agregada total del grupo decrecería hasta 54, la utilidad media ascendería inevitablemente, y continuaría ascendiendo conforme nos fuéramos deshaciendo de los miembros con índices de utilidad más bajos. Esto implica que las vidas de los individuos con menor índice de utilidad valen menos que las de los que poseen índices mayores, lo cual resulta contraintuitivo y, a mi modo de ver, inaceptable dado que viola el principio de igualdad.

una concepción parcial⁵⁵¹. Por lo tanto, Nussbaum (Ibíd., 337) concluye que, aunque es importante que los principios políticos se centren en las consecuencias, tienen que tener una tarea más limitada que la que los consecuencialistas les conceden. Las únicas consecuencias que los principios políticos deberían tener en cuenta son aquellas concernientes a los ámbitos de justicia básica.

La ordenación por suma de utilidades individuales es mucho más problemática (Ibíd., 338-40). Las teorías consecuencialistas pueden sumar los bienes individuales relevantes de distintas maneras a la hora de tomar decisiones de política social. Por ejemplo, mientras el enfoque de las capacidades se centra en la suficiencia (cada individuo tiene derecho a superar el umbral mínimo establecido para cada capacidad), la teoría de la justicia de Rawls prioriza, a través del principio de diferencia, la situación de los menos favorecidos. Al margen de las diferencias, ambas teorías consideran a las personas como fines en sí mismas a la hora de realizar la planificación social; el bienestar de algunos individuos, por muy elevado que sea, no debería obtenerse jamás a costa de perjudicar gravemente a otros: “*Ni siquiera el bienestar del conjunto de la sociedad puede justificar que vulneramos el de un individuo*” (Ibíd., 338). Típicamente, dado su carácter totalizador y agregacionista, el utilitarismo rehúsa conceder esta importancia central a la separación e inviolabilidad de los individuos

Su compromiso con la ordenación por suma de todos los placeres y dolores relevantes (o de todas las satisfacciones y frustraciones de preferencias) le impide descartar por adelantado determinados resultados que pueden ser extremadamente duros con una clase o grupo social dado (Ídem.).

El utilitarismo agrega las utilidades entre vidas diferentes para obtener una cantidad total o media de utilidad general. Al considerar todas las satisfacciones intercambiables entre sí independientemente de la agencia individual, el utilitarismo convierte en cuestiones empíricas problemas morales como la inaceptabilidad de la esclavitud o el uso de animales como recursos por parte humana. Solamente serán descartadas medidas de este tipo si los cálculos empíricos del bienestar total o medio no ofrecen la mayor cantidad de placeres/preferencias satisfechas para el mayor número de individuos; en caso contrario, no solamente estarían permitidas sino que serían obligatorias. ¿Es el cálculo empírico del bienestar total o medio la mejor razón para oponerse a medidas como la esclavitud o el uso de los animales como recursos por parte humana? Nussbaum defiende que no. La mejor razón es una razón vinculada a la justicia.

Si la ordenación por suma es ya muy problemática aplicada a las relaciones entre humanos, lo es todavía más al aplicarse a las relaciones entre humanos y animales. Efectivamente, las comparaciones de utilidad entre individuos pertenecientes a especies

⁵⁵¹ El utilitarismo de la preferencia del tipo que Singer defiende es menos vulnerable a esta objeción que otros tipos de utilitarismo, ya que adopta un componente liberal al conceder prioridad a las preferencias de los individuos. Sin embargo, “*no está claro que con esa medida se solucione el problema de la excesiva ambición de la doctrina política, ya que muchas de las doctrinas comprensivas que suscriben los ciudadanos no apoyan la satisfacción de preferencias como concepción correcta del bien [...] Por lo tanto, por el simple hecho de perseguir tal satisfacción como objetivo, el actor político estaría invadiendo un territorio que el liberal desea que se reserve al ámbito de las elecciones de cada persona*” (Nussbaum 2006, 337). Teniendo en cuenta que muchas de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos tampoco apoyan algunas de las diez capacidades centrales presentadas por Nussbaum en su lista, el argumento no parece decisivo en contra del utilitarismo de la preferencia. No obstante, las críticas adicionales que Nussbaum plantea al utilitarismo de la preferencia (la ambigüedad de la noción de preferencia, el problema de las preferencias adaptativas y la existencia de preferencias que son el resultado de la ignorancia o el miedo, etc.) sí que vuelven esa teoría difícilmente aceptable.

diferentes son aún más difíciles e indeterminadas que las interpersonales entre individuos pertenecientes a una misma especie

La interpretación de las preferencias de los animales está llena de puntos oscuros y de dificultades. Pero, incluso en el supuesto de que pudiéramos resolver estos problemas, nos aguardaría una dificultad aún más general. La ordenación por suma de los utilitaristas no parece tener modo alguno de descartar —por motivos de justicia básica— el gran dolor y el trato cruel de, al menos, algunos animales (Ibíd., 339).

Una vez más, al aceptar la ordenación por suma entre animales y humanos, la corrección o incorrección moral del trato de los animales por parte humana quedaría reducida a cálculos empíricos. Lo que Nussbaum sugiere es que el utilitarismo, dado el fuerte compromiso que tiene con la ordenación por suma mediante la agregación de utilidades individuales, no respeta una regla moral intuitivamente fundamental: la consideración de los individuos, humanos y animales, como fines en sí mismos⁵⁵². La separabilidad de los individuos no es un valor para el utilitarismo. Además, la ordenación por suma no tiene en cuenta la cuestión de la distribución: si las distintas sumas de utilidad son igualmente válidas sin importar cómo está distribuida la utilidad entre los individuos, entonces, optar por el trato cruel de los animales podría estar justificado en los casos en los que se dieran sumas iguales de utilidad, independientemente del nivel de bienestar del que gozáramos los humanos.

En tercer lugar, Nussbaum (Ibíd., 340-1) se ocupa de las concepciones sustantivas del bien predominantes en el utilitarismo: el hedonismo y la satisfacción de preferencias. El utilitarismo hedonista es ambiguo y cuestionable porque la noción de “placer” es difícil de precisar⁵⁵³: ¿es el placer una sensación única que varía en intensidad y duración o, al contrario, son los diferentes placeres cualitativamente distintos entre sí? El utilitarismo hedonista convencional está íntimamente unido a la homogeneidad y unicidad cualitativa del bien⁵⁵⁴, lo cual resulta inaceptable para

⁵⁵² Una acusación de este tipo es pertinente para ciertos tipos de utilitarismo, pero no para otros. Por ejemplo, está claro que el utilitarismo del acto es vulnerable ante la crítica de Nussbaum, mientras que el utilitarismo de la regla no lo es. En el utilitarismo de la regla, una vez establecidas unas normas como útiles y moralmente correctas en base al bienestar general que de ellas se deriva, esas reglas deberían respetarse de la misma forma que cualquier regla intuitivamente considerada fundamental. Sin embargo, Nussbaum piensa que el utilitarismo de la regla no es sino una versión algo más sofisticada del utilitarismo del acto y, por tanto, resulta igualmente vulnerable ante las críticas que ella presenta: “*El utilitarismo de la regla, que insta a los actores a seguir normas que puedan tener una justificación utilitarista, no adolece de ese problema, pero sí de otro distinto: el agente en cuestión no tiene motivo alguno para seguir una regla determinada en un caso en el que sepa que el cálculo utilitarista arroja un resultado diferente. Por eso, el utilitarismo de la regla parece acabar subsumido en un utilitarismo del acto al que se añade una disposición que dictamina el uso de reglas en situaciones de información imperfecta*” (Nussbaum 2006, 336-7). Véase nota 204.

⁵⁵³ Vergara (2003, 35-6) distingue dos acepciones diferentes de la palabra “placer”. Por una parte, la palabra es utilizada como nombre genérico para designar las actividades agradables: escuchar música, beber vino, etc. Por otra, es utilizada también como nombre genérico para designar los estados mentales agradables (en lugar de las actividades que generan esos estados mentales): alivio, alegría, satisfacción, etc. Muchos errores en la literatura ética provienen de la confusión entre estas dos acepciones. Cuando nos interrogamos acerca de qué placer tiene más valor (escuchar música o beber vino, por ejemplo), la palabra se utiliza en el primer sentido: se refiere a actividades agradables. Sin embargo, cuando se afirma algo como “solamente el placer es un bien en sí mismo”, la palabra se emplea en el segundo sentido: se refiere a estados mentales agradables.

⁵⁵⁴ De forma típica (véase, por ejemplo, la misma atribución en: MacIntyre 1966, 252-5 o Guisán 1992, 487-91), Nussbaum atribuye a Bentham la tesis de que el placer es una sensación única que varía en intensidad y duración, mientras que asigna a Mill la tesis de que los placeres son cualitativamente distintos entre sí (lo cual, según ella (Nussbaum 2000^a, 198-9; 2004^a, 367-8; 2006, 340) aleja a Mill del

Nussbaum dado el énfasis que ella pone en la heterogeneidad, pluralidad e inconmensurabilidad de los bienes y los valores: “[...] *en el caso de los animales, como en el de los seres humanos, cada derecho básico pertenece a un dominio de funcionamiento separado; no puede ni siquiera comprarse, por así decirlo, con una cantidad muy grande de otro derecho*” (Ibíd., 340). En otras palabras, centrarse exclusivamente en la satisfacción de preferencias o las experiencias placenteras significa agregar entre los componentes valiosos distintos de una vida. De este modo, la métrica utilitarista sugiere unicidad y conmensurabilidad donde, según Nussbaum, el sentido común sugiere diversidad e inconmensurabilidad. Como los humanos, los animales persiguen bienes diversos y cualitativamente distintos: afiliación, ausencia de dolor, libertad de movimientos, etc. que no pueden agregarse fácilmente ni en una escala de placer y dolor, ni en una escala de preferencias⁵⁵⁵. Planteado de esta forma, Nussbaum todavía no se ha movido de la crítica a la agregación utilitarista. Sin embargo, al exigirle al utilitarista hedonista que admita la pluralidad de los bienes y que reconozca que no son conmensurables en una única escala cuantitativa del bien, se le exhorta también a cuestionarse si el placer y el dolor son realmente los únicos aspectos a tener en cuenta a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales. Es posible que la privación de bienes que los animales persiguen no sea percibida por ellos conscientemente como dolorosa o frustrante y, sin embargo, debería considerarse dañina. A su vez, es posible también que todo dolor o padecimiento animal no sea intrínsecamente negativo.

El enfoque de las capacidades ofrece, al menos, cuatro ventajas en comparación con el utilitarismo (Cortina 2009, 140): (1) No limita la motivación moral exclusivamente a la búsqueda del placer, sino que tiene en cuenta otras motivaciones posibles de la conducta tanto humana como animal; (2) No evalúa las acciones solamente por la cantidad de placer o dolor colectivo que causan, sino que se preocupa por el bienestar de cada individuo particular; (3) Intenta diseñar una concepción político-moral de la justicia con validez transcultural, en lugar de defender una doctrina

utilitarismo convencional y lo emparenta con el aristotelismo que ella suscribe). No obstante, Vergara (2003) considera erróneo sostener que Bentham y Mill defendieron visiones contrarias acerca de la manera en que debería ser evaluado el valor de diferentes placeres. Bentham no habría utilizado la palabra “cantidad” sino la palabra “valor” y, cuando hubiera empleado la palabra “cantidad”, lo habría hecho utilizándola como sinónimo de valor. Así, la doctrina de Bentham sería sensible también no solamente a los valores cuantitativos de los placeres, sino a los valores cualitativos: “*Sería, por supuesto, muy pedante y pesado para cualquier autor que escribe sobre filosofía, el utilizar exclusivamente expresiones técnicas y servirse siempre de la misma palabra, como se hace en geometría por ejemplo. Por lo que, algunas veces, hasta los más precisos escritores utilitaristas usan expresiones más familiares: en vez de hablar de «el valor» de algo dicen «la suma», o «la suma neta», o el «agregado», o el «monto», o... «la cantidad» de placer que proporciona. Si uno utiliza la palabra «cantidad» en este sentido –como sinónimo de «valor»– es perfectamente verdadero que un utilitarista consistente toma en cuenta únicamente la «cantidad de placer»; esto simplemente quiere decir que al evaluar algo uno debe tomar en cuenta sólo su valor. Pero es ilegítimo el oponer esta manera de expresarse a la famosa frase de Mill, ya que en esa frase Mill no utiliza la palabra «cantidad» en este sentido figurado (como sinónimo de «valor») si no en su sentido estricto (refiriéndose a litros, minutos, gramos, etc.)*” (Ibíd., 41). Lo que Vergara afirma no es que Bentham y Mill sostuvieran las mismas opiniones acerca del valor de placeres particulares; lo que dice es que ni Mill es incoherente al considerar los placeres cualitativamente diferentes, ni Bentham tomaba en cuenta únicamente la cantidad en su evaluación de los placeres.

⁵⁵⁵ El utilitarista podría escapar de esta objeción defendiendo que la utilidad tiene dimensiones plurales distintas, tal y como ensayó Mill, aunque es discutible que una distinción cualitativa de los placeres o las preferencias de este tipo sea compatible con el marco teórico utilitarista (para una defensa de que sí es compatible, véase: Vergara 2003).

comprehensiva del bien; y (4) Evita la utilización de conceptos ambiguos como “utilidad” o “preferencia”.

4.7.1. El problema de la reemplazabilidad

A las objeciones suscitadas por los tres aspectos característicos del utilitarismo, Nussbaum (2006, 341) añade una cuarta: la vulnerabilidad ante la cuestión del número⁵⁵⁶.

Para el utilitarismo, la existencia de más experiencia vital en lugar de menos es beneficiosa, por lo menos mientras esa vida, aunque sea marginalmente, contenga una mayor cantidad de experiencias positivas que negativas. En este sentido, el nacimiento de nuevos animales es algo bueno, ya que es de esperar que los animales nacidos aumenten la cantidad total de utilidad existente. Defender que la existencia de más experiencia vital (en lugar de menos) es un bien positivo afecta, por ejemplo, a los debates acerca de la ganadería industrial. La ganadería industrial implica el nacimiento de un enorme número de animales que jamás habrían existido de no haber sido criados para consumo humano. Así, desde el punto de vista utilitarista, mientras cada uno de esos animales disfrute de una vida ligeramente más positiva que negativa (en el sentido de albergar más experiencias placenteras que dolorosas, o más preferencias satisfechas que insatisfechas) y sea matado sin dolor, una práctica como la ganadería industrial sería no solamente aceptable sino, incluso, recomendable. Los consumidores de carne serían entonces (parcialmente) responsables tanto de la muerte del animal como de la pérdida de placer experimentada por ese animal y la consiguiente disminución de la cantidad total de placer pero, al mismo tiempo, serían (parcialmente) responsables también de la venida al mundo de más animales, lo que aumentaría la cantidad total de placer de una forma en que no lo haría si nadie consumiera carne.

La cuestión crucial aquí es en qué medida la muerte o el nacimiento de los animales constituye un daño o un bien dentro del marco teórico utilitarista y, para analizar este problema, debemos preguntarnos en qué medida los seres son reemplazables entre sí⁵⁵⁷. El argumento de la reemplazabilidad puede formularse de la siguiente manera (Sapontzis 1987, 177)⁵⁵⁸: Es permisible, siendo las demás cosas igual, utilizar y matar a un animal (para alimentarnos, experimentar con él o cualquier otra cosa) siempre que se cumplan las siguientes tres condiciones: (1) La vida del animal es, considerando todas las circunstancias, una vida que merece la pena vivirse; (2) El

⁵⁵⁶ Véanse también las críticas a la cuestión del número, aplicadas al problema de la consideración moral de los animales, en relación con el marco teórico utilitarista en: Nozick 1974, 41-2. Al igual que Nussbaum, Nozick concluye que el utilitarismo no es un marco teórico adecuado a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales.

⁵⁵⁷ Los argumentos a favor de que los seres sintientes sin conciencia de sí mismos y sin sentido del pasado y el futuro son reemplazables pueden encontrarse en: Singer 1993, 95-103.

⁵⁵⁸ Nozick (1974, 38) presenta una versión similar del argumento, subrayando que, si el argumento de la reemplazabilidad fuera correcto, los defensores de la consideración moral directa de los animales deberían, al menos en ciertas circunstancias, promover el consumo de carne y la ganadería industrial. Aunque Nozick no piensa que humanos y animales merezcamos la misma consideración moral, se muestra crítico con el argumento de la reemplazabilidad. Una vez que un animal ha venido a la existencia, podría tener ciertos derechos relacionados con el trato que los humanos deberíamos darle (aunque dichos derechos podrían ser, según Nozick, de menor peso que los derechos humanos): “*The fact that some animals were brought into existence only because someone wanted to do something that would violate one of these claims does not show that the claim doesn’t exist at all*” (Ibid., 39).

animal no hubiera existido de otro modo; y (3) El animal será reemplazado tras su muerte por otro animal para el que se cumplan las condiciones (1) y (2).

Singer (1979, 151-4; 1993, 94-103) afirma que el juicio utilitarista acerca de la muerte sin dolor que no provoca pérdidas a otros⁵⁵⁹ depende de la elección que se haga entre dos versiones del utilitarismo⁵⁶⁰. Si adoptamos la postura de “la existencia previa”, deberíamos sostener que la muerte de todo ser cuya vida pueda contener más placer que dolor es moralmente mala⁵⁶¹. Sin embargo, si adoptamos la postura “total”, deberíamos defender que los seres sensibles solamente tienen valor en la medida en que hacen posible la existencia de experiencias valiosas en sí mismas (como, por ejemplo, el placer), lo que volvería a los seres reemplazables entre sí. El principal problema al que debe enfrentarse la postura de la existencia previa es que debería explicar la asimetría entre los casos de los hijos que podrían llevar una existencia placentera y los hijos que podrían llevar una existencia desgraciada. Singer plantea un caso en el que una pareja duda acerca de si tener un hijo o no, dado que éste heredaría un defecto genético que haría su vida enormemente desgraciada

Pensaríamos que no estaría bien que la pareja tuviera deliberadamente ese hijo. Pero si el placer que un posible hijo experimentaría no es razón para traerlo al mundo, ¿por qué el dolor que un

⁵⁵⁹ La matización “que no provoca pérdidas a otros” es importante porque, desde el punto de vista utilitarista, los cálculos de la utilidad total deberían incluir un amplio conjunto de razones indirectas como, por ejemplo, el efecto que la muerte de un animal tiene en su pareja, en otros miembros de su grupo social o en los humanos que por él se preocupan. La consecuencia problemática de esto es que, partiendo de un marco utilitarista, dadas las distintas consecuencias indirectas que acarrearía y sus implicaciones para la cantidad total de utilidad agregada, la muerte de un animal abandonado por el que nadie se preocupa puede considerarse mejor que la muerte de un animal igual perteneciente a una familia que lo quiere mucho. Que la consideración moral de un ser se base o, al menos, esté condicionada por elementos relacionales indirectos, en lugar de por propiedades intrínsecas del ser (descartando que los factores relacionales sean propiedades intrínsecas del ser) resulta muy problemático. No aceptaríamos, en principio, que la vida de un humano sociable sea más valiosa que la de un eremita huracán; ¿por qué íbamos a aceptarlo en el caso de los animales? Nuevamente, el carácter agregacionista y totalizador del utilitarismo resulta cuestionable por su falta de respeto hacia la separabilidad de los individuos.

⁵⁶⁰ Hay por lo menos dos formas de aumentar la cantidad de placer en el mundo: aumentar el placer de los seres actualmente existentes o aumentar el número de seres que lleven vidas placenteras. (En Singer (1979, 152-3) se menciona un tercer enfoque alternativo consistente en buscar el nivel promedio de felicidad más alto posible. No obstante las objeciones a esta teoría del promedio son devastadoras: “[...] esta postura implica que, dejando intactas todas las demás cosas, sería bueno matar a todos aquellos cuyo nivel de felicidad estuviera por debajo del promedio, puesto que esta medida elevaría ese promedio —pero la elevación del promedio produciría un grupo de personas situadas por debajo del nuevo promedio que se convertirían entonces en nuevos candidatos para la eliminación— y así indefinidamente” (Ibíd., 152)). De esta forma, mientras matar a los seres actualmente existentes que lleven una vida placentera sería malo debido a la pérdida en la cantidad total de placer actualmente existente que ello implicaría, aumentar el número de los que llevan una vida placentera sería bueno debido al aumento en la cantidad total de placer que conllevaría. Singer define la posición “total” como el punto de vista según el cual el objetivo “es aumentar la cantidad total de placer (y reducir la cantidad total de dolor) y es indiferente si eso se hace incrementando el placer de los seres existentes o aumentando el número de seres que existen” (Singer 1993, 82). La posición de “la existencia previa” consiste en “tener en cuenta solo a los seres que ya existen, antes de la decisión que tomemos, o al menos que existirán independientemente de esa decisión” (Ídem.). ¿Cuál es la importancia práctica de estos distintos enfoques? Por ejemplo, desde el punto de vista total, las parejas estarían moralmente obligadas a tener hijos cuando fuera probable que los niños fuesen a llevar una existencia placentera y nadie sufriera perjuicio alguno por ello, mientras que desde el enfoque de la existencia previa no lo estarían.

⁵⁶¹ “Esta postura implica que normalmente es malo matar animales para usarlos como alimento, ya que en circunstancias normales podríamos provocar que la vida de estos animales tuviera unos cuantos meses, o incluso años, felices antes de que murieran, y el gozo que experimentamos al comerlos no lo superaría” (Singer 1993, 95).

posible hijo experimentaría constituye un motivo en contra de traerlo al mundo? [...] no es fácil encontrar una explicación convincente de dicha asimetría. Quizá la mejor —y no es muy buena— sea que no hay nada de malo directamente en concebir a un hijo que será desgraciado, pero una vez que ese hijo exista, como su vida es muy desdichada, deberíamos reducir la cantidad de dolor en el mundo mediante la eutanasia. Pero la eutanasia es un proceso más angustiioso para los padres y otras personas implicadas que la no concepción. De ahí que tengamos una razón indirecta para no concebir a un hijo que vaya a tener una existencia desgraciada (Singer 1993, 82-3).

Dado este problema de consistencia en la postura de la existencia previa, Singer opta por adoptar la postura total, lo que le lleva a defender el argumento de la reemplazabilidad y suscita la crítica de Nussbaum sobre la vulnerabilidad utilitarista a la cuestión del número. Sin embargo, la posición de Singer acerca de la reemplazabilidad es más sutil que la postura simplista que Nussbaum atribuye al utilitarismo. A continuación presentaré dos objeciones empíricas que Singer plantea en contra de que la postura total y el argumento de la reemplazabilidad justifiquen el consumo de carne para, a continuación, analizar el planteamiento de Singer sobre la reemplazabilidad y decidir si la crítica de Nussbaum es aceptable o no.

Lo primero que Singer (Ibíd., 96) subraya⁵⁶² es que la postura total y el argumento de la reemplazabilidad son válidos solamente cuando los animales tienen una vida agradable pero, como los animales criados en granjas de cría intensiva no llevan una vida de este tipo, el consumo de carne no estaría en general justificado. Solamente sería moralmente permisible en los casos en que los animales hubieran sido criados bajo unas estrictas condiciones que garantizaran su bienestar⁵⁶³. Dicho de otra forma, los animales criados para el consumo humano en la ganadería industrial no satisfacen la primera condición del argumento de la reemplazabilidad. Lo segundo que comenta el filósofo australiano está relacionado tanto con la reemplazabilidad como con el coste ecológico y humanitario de la producción de carne. Si crear una vida feliz fuese bueno, también lo sería la existencia del mayor número posible de seres felices que nuestro planeta posibilitara

⁵⁶² La misma idea en: Sapontzis 1987, 177-9. Sapontzis hace notar que el argumento de la reemplazabilidad no puede utilizarse para justificar la matanza de animales salvajes, porque claramente no se cumplen en este caso las condiciones (1) y (2) del argumento (o lo hacen muy raras veces). Los animales salvajes existirían independientemente de que tuviéramos o no un interés en utilizarlos como recursos y/o matarlos, es decir, no es necesario que los animales salvajes que matemos mueran para que éstos puedan ser reemplazados por otros. De hecho, no hacemos en general absolutamente nada para reemplazar a aquellos animales salvajes que matamos.

⁵⁶³ Hanley (2004, 1) denomina a este argumento el “argumento del sufrimiento” en contra de la ganadería industrial y lo presenta de la siguiente manera:

1. *Primera premisa:* Si podemos impedir que algo malo ocurra sin realizar ningún sacrificio de importancia moral comparable, tenemos la obligación de hacerlo.
2. *Segunda premisa:* El sufrimiento animal es malo.
3. *Tercera premisa:* Podemos impedir la mayoría del sufrimiento animal producido por la ganadería industrial sin realizar ningún sacrificio de importancia moral comparable.
4. *Conclusión:* Tenemos la obligación de impedir la mayoría del sufrimiento animal producido por la ganadería industrial.

Como señala Hanley (Ídem.), aun cuando aceptáramos la conclusión del argumento quedaría trabajo por hacer para fundar la obligación moral del vegetarianismo. Por ejemplo, podría argumentarse que sería moralmente correcto mantener las estructuras y prácticas de la ganadería industrial si se modificara la naturaleza de los animales procesados (por ejemplo, volviéndolos seres no-sintientes o no-conscientes mediante su modificación genética). Una opción más plausible podría consistir en adoptar una estrategia selectiva de consumo de carne, consumiendo exclusivamente animales criados mediante métodos ganaderos “tradicionales” que, supuestamente, no dañarían innecesariamente a los animales.

En ese caso, los partidarios del consumo de carne tendrán que encontrar una razón que explique por qué es mejor que existan personas felices en lugar del máximo número posible de seres sin más felices, ya que de otra manera el argumento podría implicar que casi todos los seres humanos deberían ser eliminados para dejar sitio a un mayor número de animales felices más pequeños (Ídem.).

El problema, según Singer, es que si se encontrara un argumento para preferir la existencia de personas felices en lugar de, simplemente, seres felices, entonces, el argumento no serviría para defender el consumo de carne, porque “*la superficie de nuestro planeta puede mantener a más personas si criamos plantas que sirvan de alimento en lugar de animales*” (Ídem.)⁵⁶⁴.

Las consideraciones empíricas señaladas minan, dada la naturaleza actual de la industria agroalimentaria, el argumento de la reemplazabilidad como fundamento de la defensa del consumo de carne, pero no alcanzan el núcleo teórico que a continuación deseo abordar: ¿son realmente algunos seres reemplazables entre sí? ¿Qué seres lo son y cuáles no? ¿Por qué?

Antes que nada, es preciso señalar que hay un cambio de postura en los escritos de Singer en lo que a la reemplazabilidad de los seres se refiere (señalado por el propio Singer (Ibíd., 97)). Mientras que en la primera edición de *Liberación animal* Singer rechazó la reemplazabilidad por considerar que se basaba en un argumento falaz⁵⁶⁵, en escritos posteriores (Singer 1979, 155-62; 1990, 277-80; 1993, 96-103), aunque reconoce que todavía tiene dudas sobre su postura, rechaza que el argumento de la

⁵⁶⁴ Singer se refiere aquí a la relación directa que, a su modo de ver, hay entre la pobreza (humana) y el consumo de productos de origen animal industrialmente producidos: “*El problema no consiste en que el mundo no pueda producir lo suficiente para alimentar y proporcionar vivienda a su gente. Las personas que viven en los países pobres consumen un promedio de 180 kilos de cereal al año, mientras que el promedio norteamericano ronda los 900 kilos. La diferencia se basa en el hecho de que en los países ricos utilizan la mayor parte de nuestro cereal para alimentar a los animales para de este modo convertirlo en carne, leche y huevos. Puesto que este proceso es sumamente ineficaz, los países ricos son responsables del consumo de muchos más alimentos que los países pobres, donde se comen pocos productos animales. Si dejáramos de alimentar a los animales con cereales y soja, la cantidad de comida que ahorraríamos —si la distribuyéramos entre los que la necesitan— sería más que suficiente para acabar con el hambre en el mundo*” (Singer 1993, 173). La tesis de Singer es apasionante y muestra que el problema de la pobreza en el mundo es más de distribución que de producción de alimentos. Además, si fuera cierta, la tesis añadiría un argumento adicional, independiente de la cuestión de la consideración moral de los animales, a favor del vegetarianismo.

⁵⁶⁵ Para la postura inicial de Singer, véase: Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, pp. 240-2. La falacia (señalada ya por Salt tiempo atrás: “*El argumento común, que adoptan muchos apologistas del consumo de carne, o de la caza del zorro, según el cual el dolor que se inflige al matar a los animales está más que compensado por el placer que han gozado durante su vida, ya que de otro modo no hubieran existido siquiera [...] no es en rigor nada más que la vieja y conocida falacia que ya hemos comentado: el arbitrario truco de constituirnos nosotros en portavoces e intérpretes de nuestras víctimas [...] en vez de cometer el grosero absurdo de hablar de la no existencia como estado bueno o malo, o de algún modo comparable a la existencia, mejor haríamos en recordar que los derechos de los animales, si los admitimos en absoluto, han de empezar con el nacimiento de los animales en cuestión, y pueden sólo terminar con su muerte, y que no podemos evadirnos de las responsabilidades que en justicia nos corresponden mediante esas sofisticadas referencias a una imaginaria decisión prenatal en un imaginario estado prenatal*” (Salt 1892, 70)) consiste, según Singer, en que es un oxímoron hablar de seres no-existentes: “*On whom do we confer the favor of existence? On the nonexistent animal unborn and unconceived? But this is absurd. There are no such entities as nonexistent beings, waiting around in limbo for someone to bring them into existence. Once a being exists, we have an obligation to avoid making that being suffer unnecessarily, but we have no obligations to nonexistent beings. The very term «nonexistent being» is self-contradictory. Therefore we can neither benefit nor harm a nonexistent being*” (Singer 1975, 241).

reemplazabilidad sea falaz. La razón principal es que, si aceptamos que es malo traer a la existencia a un ser desgraciado, como parece intuitivamente razonable admitir, entonces, no resulta sencillo explicar por qué cuando traemos a la existencia a un ser feliz no hacemos algo bueno⁵⁶⁶. A falta de una explicación convincente que justifique esta asimetría, debemos, en principio, aceptar la versión total del utilitarismo y el argumento de la reemplazabilidad. Ciertos seres serían, entonces, reemplazables entre sí. Pero Singer no piensa que todos los seres sean intercambiables. ¿Cuándo deja la reemplazabilidad de ser aceptable? ¿En base a qué criterio(s)?

¿Tiene un valor especial la vida de un ser racional y consciente de sí mismo, a diferencia de un ser que es meramente sensible? Se puede argumentar la respuesta a esta pregunta de manera afirmativa de la siguiente forma. Un ser consciente de sí mismo tiene consciencia de sí mismo como entidad distinta de los demás, con su pasado y su futuro [...] Un ser consciente de sí mismo será en este sentido capaz de tener deseos sobre su propio futuro [...] Quitar la vida de cualquiera de estas personas, sin su consentimiento, es frustrar sus deseos futuros (Singer 1993, 72).

La capacidad de sentir o la mera consciencia no son candidatos aceptables porque, aunque sirven para justificar que causar sufrimiento a un ser consciente es moralmente malo, no está claro por qué el simple hecho de ser consciente debería servir para justificar que la muerte indolora de un animal es moralmente inaceptable. La línea divisoria decisiva la marcan la autoconciencia, la consciencia temporal y el deseo de seguir viviendo (junto con otros intereses futuros no momentáneos).

La distinción importante a la hora de evaluar la bondad o maldad de matar a un ser que cumpla las tres condiciones establecidas por el argumento de la reemplazabilidad consiste en la distinción entre seres que simplemente son conscientes, en el sentido de que solamente son capaces de sentir placer y/o dolor, y seres que son también autoconscientes, en el sentido de que pueden concebirse a sí mismos como entidades distintas y separadas del resto, existentes en el tiempo con un pasado y un futuro⁵⁶⁷. Aplicado a estas criaturas, el argumento de la reemplazabilidad ya no resulta convincente porque, entonces sí, habría diferencias moralmente importantes entre matar seres vivos que aspiraran a una vida más larga y dejar de crear ese tipo de seres

Para un ser sin conciencia propia la muerte significa el cese de las experiencias, del mismo modo que el nacimiento significa el comienzo de estas. La muerte no puede estar en contra de un

⁵⁶⁶ Una razón adicional puede basarse en las dificultades a la hora de especificar el punto exacto en el que un ser viene a la existencia. Los críticos con la concepción de la existencia previa deberían decretar claramente cuál consideran que es el momento en el que un ser viene a la existencia, porque este punto marca, desde su punto de vista, una línea divisoria moralmente decisiva. Generalmente, lo que esta postura implica de hecho es que el nacimiento marca el punto en el que un ser viene a la existencia, pero esto resulta problemático porque no es fácil explicar la razón por la cual el nacimiento introduce una diferencia crucial con el feto. Si el punto se sitúa en el momento de la concepción, los problemas se reproducen, puesto que el cigoto que sigue inmediatamente a la concepción no parece que tenga propiedad moralmente relevante alguna que esté ausente en el óvulo y el esperma antes de unirse (Singer 1979, 156).

⁵⁶⁷ “Singer’s approach to applied ethics, then, sorts individuals into three basic metaphysical categories: «non-sentients», which cannot be the victims of (moral) harm; «sentient non-persons», which can be harmed by causing them suffering and benefited by causing them enjoyment; and «persons», who (typically) are especially harmed when they are killed, even if it is done painlessly” (Hanley 2004, 2). Por supuesto, la condición de ser persona no tiene conexión necesaria alguna, según Singer (1993, 87-92), con la pertenencia a una especie determinada. Singer ha argumentado, de forma persuasiva si aceptamos las bases conceptuales de las que parte para definir en qué consiste ser una persona (“yo propongo utilizar el término «persona» en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo” (Singer 1993, 70)), que animales no pertenecientes a la especie humana como los gorilas y los chimpancés son personas.

interés por una vida continuada, no más que el nacimiento en favor de un interés en empezar la vida. Hasta este punto, con la vida sin conciencia propia, el nacimiento y la muerte se cancelan; mientras que con los seres con conciencia propia, el hecho de que una vez se es consciente de uno mismo se puede desear seguir viviendo, implica que la muerte provoca una pérdida que el nacimiento de otro ser no puede compensar suficientemente (Ibíd., 99).

La tesis de Singer es, por tanto, que solamente en el caso de aquellos seres autoconscientes que albergan deseos futuros es la reemplazabilidad inmoral, porque solamente en este caso la muerte implica una pérdida mayor que la simple pérdida de conciencia. La pérdida de la autoconciencia y los deseos futuros no puede compensarse mediante la creación de un ser que albergue expectativas similares. Algunos animales (aquellos que son conscientes de sí mismos y se conciben como seres diferenciados del resto con pasado y futuro, es decir, aquellos a los que se les atribuye cierta continuidad mental a lo largo del tiempo) no son reemplazables. Así pues, en lo que a los seres autoconscientes se refiere, Singer abandona la postura utilitarista total a favor de la postura de la existencia previa. La posición de Singer acerca del daño que supone la muerte puede resumirse, entonces, de la siguiente manera (Hanley 2004, 3): hay razones directas e indirectas para justificar que se hace un mal al matar un individuo; las razones directas suponen daños a la propia víctima (experiencias dolorosas como el sufrimiento o experiencias no-dolorosas como la frustración de preferencias orientadas al futuro), mientras que las razones indirectas suponen daños a otros individuos aparte de la víctima (experiencias dolorosas como el dolor por la muerte de un ser querido o no-dolorosas como la constatación de que un individuo irremplazable ha fallecido).

Llegados a este punto deberíamos preguntarnos sobre lo apropiado del argumento de Singer. En primer lugar, deberíamos hacer notar la cuestión empírica de que resulta bastante problemático afirmar que algunos animales posean las capacidades intelectuales de concebir su propia muerte o realizar los juicios comparativos, entre existencia y no existencia, en los que se apoya el argumento de Singer (¿cómo puede demostrarse la existencia de una creencia/preferencia de este tipo?). Una cosa es argumentar que, en base al principio de parsimonia o el recurso a una inferencia de la mejor explicación, la explicación del comportamiento animal resulta mucho más fácil de dilucidar atribuyendo ciertas preferencias a los animales en relación con su propio futuro, y otra muy distinta atribuirles la preferencia particular que Singer considera decisiva, a saber, la preferencia de continuar viviendo (Regan 1983, 207)⁵⁶⁸.

Más allá de consideraciones empíricas, Mack (1988, 127-30) ha criticado el argumento de Singer en contra de la reemplazabilidad de los seres autoconscientes sugiriendo que: (1) A pesar de sus divergencias con las versiones estándar del utilitarismo, el argumento de Singer no constituye un alejamiento suficientemente radical del utilitarismo como para que el rechazo de la reemplazabilidad esté justificado;

⁵⁶⁸ Aunque estoy de acuerdo con la crítica de Regan, conviene aclarar que Singer es consciente de las dificultades en las que se basa su razonamiento y, en consecuencia, defiende su tesis mediante lo que Hanley (2004, 4) denomina “el principio del beneficio de la duda”: “*Resulta extremadamente difícil establecer cuándo otro ser tiene conciencia propia. Pero si es malo matar a una persona cuando podemos evitarlo, y existen dudas reales sobre si el ser que pretendemos matar es persona o no, deberíamos otorgar a ese ser el beneficio de la duda*” (Singer 1993, 94). Este principio de apelación a la prudencia puede ser muy importante en un campo como el de la ética animal, debido a que los animales forman un continuo de niveles entre lo físico, lo biológico, lo social y lo cultural (con características emergentes para cada nivel, pero sin que ninguno de ellos constituya una realidad separada) (Riechmann 2003, 51-8) dentro del cual resulta extremadamente difícil establecer una línea divisoria clara y estable entre aquellos seres que merecen igual consideración moral directa y aquellos que no. Por tanto, en los casos problemáticos, el principio del beneficio de la duda parece razonable.

y (2) Debido al distanciamiento que el argumento de Singer en contra de la reemplazabilidad constituye sobre el utilitarismo estándar, el argumento no puede fundarse consistentemente dentro del marco teórico del utilitarismo de la preferencia.

En relación con el primer punto, podríamos todavía preguntar: ¿por qué la pérdida de autoconciencia y deseos futuros no puede compensarse mediante la creación de un ser que albergue expectativas vitales similares, de la misma manera en que lo son los seres sin conciencia de sí mismos ni deseos futuros? Dado el carácter maximizador y agregacionista del utilitarismo, las preferencias (incluidas la preferencia por seguir existiendo o cualquier otra orientada hacia el futuro) pueden tener menos valor que las preferencias de otros en la medida en que sean satisfechas o no. Así pues, ¿por qué no pueden las preferencias actualmente existentes tener menos valor que nuevas preferencias que pudieran crearse para sustituirlas? Singer (1993, 100-1) piensa que no tenemos razones para pensar que crear preferencias y satisfacerlas a continuación sea equivalente a satisfacer preferencias ya existentes. Crear nuevas preferencias no es ni bueno ni malo en sí mismo, la evaluación varía en función de si la experiencia en su conjunto es deseable o no deseable

Si me pongo en el lugar de otro ser con una preferencia insatisfecha, y me pregunto si deseo que esa experiencia sea satisfecha, la respuesta, tautológicamente, es afirmativa. Sin embargo, si me pregunto si deseo tener una nueva preferencia creada para luego ser satisfecha, estaré bastante inseguro. Si pienso en un caso en que la satisfacción de la preferencia será muy placentera, puede que responda afirmativamente [...] Pero si pienso en la satisfacción de una preferencia que se asemeje más a una privación, la respuesta será negativa (Ibíd., 100).

Esta afirmación de Singer es inadecuada por insuficiente. Podemos aceptar que la evaluación de las preferencias creadas varía dependiendo de si la experiencia en su conjunto es deseable o no y, al mismo tiempo, sostener que las preferencias actualmente existentes tienen menos valor que nuevas preferencias que pudieran crearse para sustituirlas⁵⁶⁹. El carácter agregacionista y maximizador del marco teórico utilitarista, incluido el utilitarismo de la preferencia, no parece capaz de solucionar este problema; menos aún si previamente se ha defendido un marco teórico evaluativo-comparativo acerca de las preferencias dentro del cual caben compensaciones entre las mismas: “Según el utilitarismo de la preferencia, toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es mala, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que esta” (Ibíd., 75). Como afirma Regan (1983, 210), la clave aquí radica en que unas

⁵⁶⁹ “The conceptual clarification that only existing beings can be benefitted or harmed in itself hardly implies that the satisfactions which come about through replacements are morally weightless” (Mack 1988, 126). Mack sugiere que, una forma en la que Singer podría rechazar coherentemente que las preferencias actuales pudieran ser reemplazadas por preferencias futuras podría consistir en que éste adoptara un enfoque moral en el cual las obligaciones hacia las personas existentes (o que vendrán a la existencia inminentemente) jugaran un rol fundamental: “This picture is one of each existing person having a duty to each existing person (and each future person whose subsequent existence is beyond that first party's control) to act on behalf of their respective pleasure or preference satisfaction. Each person's existence (or already determined future existence) equally places a burden upon each moral agent to advance that person's satisfaction, to protect that person against the threat of nonsatisfaction. The best anyone can do to fulfill the multiple, competing and, thus, merely «prima facie» duties to which one is subject is to maximize pleasure or preference satisfaction across all the recipients of one's duties. The aggregative, utilitarian, content of one's net duty is the summation of these separate duties imposed on one by the respective independent existence of those subject to dissatisfaction. Duty fulfillment is at the center of this moral picture. Impartial value maximization has only a derivative status” (Ibíd., 127). El problema con esta posible solución es que puede resultar difícil compatibilizar una posición centrada en las obligaciones de este tipo con el consecuencialismo utilitarista y, por tanto, no está claro que Singer pueda adoptar consistentemente una postura de este tipo.

preferencias pueden compensar otras. La cuestión es que, como el utilitarismo nos insta a tener igualmente en cuenta las preferencias de todos aquellos seres afectados por las acciones, estas preferencias no pueden reducirse a las preferencias de un individuo solamente (por ejemplo, la preferencia de un individuo A por seguir viviendo), sino que deben tenerse en cuenta también las preferencias de aquellos afectados por el hecho de que A continúe o no viviendo

If, having taken everyone's preferences into account, and counted them all equitably, we were to find that killing A would bring about the optimal aggregate balance of satisfaction of preferences, all considered, then that is what we should do, given preference utilitarianism. On that view, in short, A *is* only a receptacle of what has value (i.e., preference satisfaction), lacking any independent value of his own (Ídem.).

Aunque albergar preferencias es diferente de experimentar placer y/o dolor, el utilitarismo de la preferencia, al igual que el hedonista, implica que los seres autoconscientes son también simples receptáculos de algo bueno, negando la importancia sustancial de la agencia individual y la separabilidad de los distintos seres. Tampoco el utilitarismo de la preferencia, por lo menos si desea ser consistente, es capaz de justificar que los individuos sean fines en sí mismos y, por tanto, falla porque no está en conformidad con nuestras intuiciones morales reflexivas. Los seres autoconscientes son tan reemplazables entre sí en el utilitarismo de la preferencia como en el utilitarismo hedonista. La única diferencia radica en que, en el primer caso, son receptáculos de preferencias mientras que, en el segundo, son receptáculos de experiencias placenteras y/o dolorosas. La única aportación del utilitarismo de la preferencia consiste en ampliar el conjunto de cosas que pueden incluirse en los recipientes mediante una definición más flexible de la utilidad.

Por otra parte, en relación con el segundo punto, el rechazo de la reemplazabilidad de los seres autoconscientes equivale a afirmar que cada uno de estos individuos tiene derecho a no ser sacrificado para el beneficio de otros, pero esta imagen de los individuos como poseedores de derechos es manifiestamente anti-utilitarista (Mack 1988, 127). Si la postura de Singer provee a cada individuo autoconsciente actualmente existente de algo parecido a derechos inalienables, esos individuos quedarían protegidos incluso en el caso de que mediante su muerte se obtuviera el balance óptimo agregado de preferencias satisfechas. Si esto es lo que Singer quiere decir, entonces, su postura a duras penas puede considerarse utilitarista (por lo menos en lo que a los seres autoconscientes se refiere). Sin embargo, si la postura de Singer no provee a cada individuo autoconsciente de una protección de este tipo sino que, más bien, considera que la corrección moral de matar a un ser autoconsciente debe evaluarse en relación con los posibles beneficios/daños totales (directos e indirectos) que de ello se derivaría, entonces Singer no puede evitar considerar que los seres autoconscientes son también reemplazables. Teniendo en cuenta este desagradable dilema, puede concluirse que la crítica de Nussbaum sobre la vulnerabilidad del utilitarismo ante la cuestión del número es acertada (aunque para ello debamos apoyarnos en argumentos adicionales desarrollados por otros autores).

4.7.2. Un problema importante del utilitarismo de la preferencia: las preferencias adaptativas

¿Cuál es el papel que las preferencias⁵⁷⁰ actualmente existentes deben tener en la justificación de una teoría de la justicia política que pretende formular los principios constitucionales básicos? ¿Bajo qué condiciones las preferencias son una guía útil en los temas de elección social y bajo qué condiciones deberíamos apartarnos de ellas mediante la adopción de normas universales centradas en la justicia y las capacidades centrales? ¿Está justificada la exclusión de las preferencias a favor de normas universales de funcionamiento? Nussbaum (2000^a, 168-70) sitúa su posición en el debate sobre el lugar que las preferencias deberían ocupar en la teoría de la justicia y la elección social entre dos posiciones extremas: el bienestarismo subjetivo y el platonismo.

El bienestarismo subjetivo⁵⁷¹ defiende que todas las preferencias actualmente existentes son equivalentes en relación a los objetivos políticos y, por tanto, que la

⁵⁷⁰ Nussbaum (2000^a, 171-5) indica que, en la literatura económica contemporánea, existen dos formas distintas de entender las preferencias. Por una parte, algunos enfoques (ligados al conductismo en psicología) defienden que no existe distinción conceptual alguna entre preferencia y acción, por lo que una preferencia no sería nada más que algo que se revela por medio de la acción que se elige de hecho. Uno de los problemas principales de esta concepción es que, a menos que su vida mental se traduzca directamente en acciones, impide hablar acerca de deseos y, en general, acerca de la vida deliberativa de una persona. Un enfoque más prometedor considera que las preferencias tienen una realidad psicológica y se encuentran detrás de las elecciones reales; las preferencias serían entidades que, junto con otros estados mentales como las creencias, servirían para explicar las elecciones de los individuos. El problema consiste en que, al limitarse a considerar las preferencias y los deseos, ambos enfoques intentan explicar el complejo entramado de acciones humanas mediante un conjunto muy empobrecido de conceptos explicativos. Un reduccionismo de este tipo resulta inadmisibles: “[...] la explicación de la acción humana requiere más que sólo un par de conceptos” (Ibid., 173). Una teoría de la acción humana adecuada debería incluir, como mínimo, los conceptos de “creencia”, “deseo”, “percepción”, “apetito” y “emoción”. Además, debería tenerse en cuenta también que la vida mental está formada por diferentes niveles: los individuos no tienen solamente preferencias, tienen también preferencias acerca de esas preferencias. Además, en la medida en que aceptan obligaciones que pueden entrar en conflicto con las preferencias, los individuos no se guían exclusivamente por estas últimas. En resumen, Nussbaum piensa que la literatura económica contemporánea adopta un reduccionismo psicológico inadmisibles a la hora de explicar la acción humana. Este reduccionismo simplista puede resultar problemático a la hora de dar cuenta de un fenómeno cognitivo complejo como el de las preferencias adaptativas. Como los enfoques bienestaristas subjetivos no realizan distinciones entre apetitos y emociones, no pueden dar cuenta de forma adecuada de la manera en que los condicionamientos sociales determinan el contenido de las preferencias. Los apetitos, a diferencia de las preferencias, son en cierta medida impermeables al condicionamiento social y siempre están dirigidos a un determinado tipo de objeto del que nunca se separan (la sed a la bebida, etc.). El apetito, en sí mismo, no contiene ningún pensamiento adicional acerca del valor del objeto, mientras que las preferencias, como las emociones y otras entidades con un rico contenido cognitivo, podrían contener en su interior una concepción del valor del objeto. Sobre la forma en la que la filósofa neoyorquina concibe los apetitos, los estados de ánimo y la relación que ambos tienen con la acción, véase: Nussbaum 2001^b, 156-64.

⁵⁷¹ Nussbaum (2000^a, 175-6) considera al economista Milton Friedman como el representante genuino del bienestarismo subjetivo: “*I venture the judgment, however, that currently in the Western world, and especially in the United States, differences about economic policy among disinterested citizens derive predominantly from different predictions about the economic consequences of taking action —differences that in principle can be eliminated by the progress of positive economics— rather than from fundamental differences in basic values, differences about which men can ultimately only fight*” (Friedman 1953, 5). El intento de Friedman de construir una teoría económica positiva independiente de cualquier juicio normativo implica un relativismo extremo en cuestiones de valor. A juicio de Friedman, la economía se ocupa de “lo que es”, no de “lo que debería ser”, lo que no significa que la economía normativa deba ser completamente independiente de la economía positiva (aunque sí implica que la economía positiva debe

justicia y la elección social deberían fundarse en la suma óptima de las preferencias satisfechas/insatisfechas. El platonismo, por el contrario, sostiene que el hecho de que los individuos deseen o prefieran algo es completamente irrelevante, porque los deseos y las preferencias son muy poco fiables como guías acerca de lo que realmente es justo y bueno. Los deseos y las preferencias no tienen conexión lógica alguna con la justificación de la bondad de algo sino que, más bien, lo que se requiere es un argumento independiente que funde el valor objetivo de las cosas. Ambas posturas son reacciones extremas ante problemas importantes. El bienestarismo enfatiza el respeto por las elecciones y preferencias de los individuos porque considera perjudicial la imposición de ciertas preferencias particulares o el trato desigual de los deseos y preferencias de diferentes grupos o individuos: el respeto por los individuos implica el respeto por sus preferencias. El platonismo subraya el valor de la justicia y el bien, mostrando una gran preocupación por el hecho de que, en el mundo real, valores como la justicia y el bien se encuentran a menudo sometidos al poder, la parcialidad y el egoísmo. Aun así, tanto el bienestarismo como el platonismo adolecen de graves problemas

El bienestarismo subjetivo, cuando se lo abraza como una posición normativa, hace imposible llevar adelante una crítica radical de instituciones injustas [...] Por el otro lado, el platonismo parece tener demasiado desdén por la sabiduría encarnada en la experiencia actual de la gente (Ibíd., 169).

La tesis de Nussbaum es que una teoría de la justicia adecuada debe intentar proteger los valores positivos de ambas posiciones opuestas, al tiempo que evita sus defectos. De ahí que ella elabore una posición mixta intermedia entre estas dos posiciones.

Las teorías utilitaristas de las preferencias constituyen un subconjunto dentro del grupo de los enfoques bienestaristas subjetivos. La maleabilidad social de las

ser absolutamente independiente de la economía normativa). La economía positiva debería llevarnos a un acuerdo general acerca de las políticas económicas necesarias para solucionar los problemas prácticos (un acuerdo respecto a los medios), pero nunca podrá ofrecer un acuerdo general sobre los fines que es deseable perseguir. Así, si los humanos, en última instancia, sólo podemos disputar acerca de las diferencias de valores, no hay valor objetivo al que pueda apelar una teoría normativa para ir más allá del bienestarismo subjetivo extremo centrado en la satisfacción de los deseos o las preferencias individuales. En oposición directa a Friedman, Nussbaum sostiene que, con propósitos normativos, no es plausible tratar todas las preferencias existentes por igual y subraya la necesidad de realizar correcciones y jerarquizaciones evaluativas sobre las mismas. Por su parte, Bliss (1993) propone un enfoque bienestarista subjetivo para medir la calidad de vida que sea capaz de reconocer la necesidad de corregir las informaciones y preferencias erróneas o inadecuadas en los casos en que los individuos adolezcan de “una visión imperfecta”: *“La medición del estándar de vida mediante las preferencias parece conducir a un «subjetivismo» objetable, en el cual lo que debería ser una medición científica se reduce a lo que la gente cree que es. El punto de vista contrario afirmaría que hay mucha experiencia en lo que se refiere a la medición del estándar de vida, así que podría haber un sentido objetivo en el que las preferencias de los participantes pueden estar sujetas a errores, y el economista es el que sabrá qué hacer al respecto. Creo que debe aceptarse la experiencia en las mediciones del estándar de vida, pero sólo en dos casos. Primero, los agentes individuales sólo pueden evaluar cambios pequeños en los estándares de vida, de modo que la ventaja del economista se encuentra en su habilidad para integrar y obtener una medida global. Segundo, el individuo puede no estar totalmente informado de su propio estado o del de su grupo [...] Ambos casos son en realidad el mismo: implican una «visión imperfecta» por parte del individuo”* (Ibíd., 536; para un comentario crítico de la posición de Bliss, véase: Sen 1993). Aunque ni Friedman ni Bliss tienen como objetivo fundar los principios políticos básicos subyacentes a las garantías constitucionales, el relativismo extremo en cuestiones de valor del primero y la posición del segundo a favor de reducir las mediciones de la calidad de vida exclusivamente a cuestiones de satisfacción de preferencias sugieren que no ven excesivamente problemático ni el relativismo ni el hecho de apoyarse solamente en las preferencias subjetivas.

preferencias y los sentimientos de satisfacción plantean problemas importantes al utilitarismo de la preferencia que lo vuelven difícilmente aceptable. Como Nussbaum (Ibíd., 162) remarca, una defensa universal de normas político-sociales implica distinguir entre las diferentes cosas que los individuos realmente desean. En la medida en que son más necesarios para la calidad de vida de un ser, determinados objetos de deseos o preferencias son juzgados objetivamente más importantes que otros y, partiendo de esta evaluación previa, puede argumentarse que algunos deseos o preferencias actualmente existentes son una base incorrecta sobre la que construir una teoría de la justicia

[...] una posición que rehúse criticar los deseos muy arraigados, aunque tenga apariencia democrática, puede servir realmente menos a instituciones democráticas que una que asuma una posición normativa fuerte en esta materia, en forma hasta cierto punto independiente de los deseos actuales de la gente (Ibíd., 166).

El enfoque de las capacidades reprocha al utilitarismo de la preferencia su incapacidad para distinguir críticamente las preferencias políticamente valiosas de aquellas que, simplemente, son perjudiciales.

Al no ser capaces de distinguir críticamente las preferencias, los enfoques utilitaristas muestran también una incapacidad preocupante para dar cuenta de las muchas maneras en que las costumbres, las emociones, las bajas expectativas o las condiciones de fondo injustas deforman las preferencias de los individuos. Algunas preferencias están deformadas por la malicia, la ignorancia, las condiciones injustas y el hábito ciego, y no parece razonable considerar acríticamente que la satisfacción de dichas preferencias deba considerarse algo bueno en sí mismo. Estos problemas pueden, en cierta medida, ser extensibles al utilitarismo hedonista, especialmente si se tiene en cuenta que la experimentación de placeres puede darse en condiciones de fondo injustas y los placeres pueden obtenerse de comportamientos depravados. Así pues, interrogarse sobre la deformación de las preferencias y cuestionar que éstas sean la base adecuada sobre la que construir una teoría de la justicia no implica necesariamente que exista una tensión irreconciliable entre una selección normativa universal de preferencias y los valores democráticos liberales.

El utilitarismo de la preferencia, al tratar a los individuos como simples receptáculos de preferencias indiscriminadas, ofrece una imagen irreal de los mismos (Ibíd., 174-5). En la vida real, los individuos critican y deliberan acerca de las preferencias propias y ajenas, es decir, no consideran todos los deseos sobre una base igual sino que establecen un ordenamiento jerárquico de los mismos en función de ciertos fines. De esta forma, el utilitarismo de la preferencia subvierte uno de sus objetivos principales: mostrar respeto por los individuos y sus elecciones. Efectivamente, al considerar que los individuos son receptáculos acríticos de preferencias, el utilitarismo de la preferencia no muestra el respeto que, en un principio, exigía: *“Es improbable que tratarlas como simples infantes, en lugar de tratarlas como adultos con reflexión, sea una buena manera de mostrar respeto por las personas”* (Ibíd., 175).

Por otra parte, el utilitarismo de la preferencia, aplicado a los animales, adolece de cierta oscuridad conceptual (Nussbaum 2006, 339), dado que atribuir preferencias a los animales resulta difícil. Además, debe tenerse en cuenta que los animales son capaces también de desarrollar preferencias adaptativas (Ídem.). Así pues, como sucede en el caso del cálculo total o medio del bienestar humano, la simple agregación u ordenación por suma de preferencias animales deformadas resulta moralmente

inaceptable. Las preferencias satisfechas que sean el resultado de condiciones de vida injustas no deberían contar jamás como elementos positivos dentro de una teoría de los derechos de los animales, dado que una teoría de este tipo se limitaría simplemente a justificar y perpetuar un estado de cosas injusto.

Nussbaum (2000^a, 190-206) presenta cuatro argumentos para atacar los enfoques normativos de la elección pública centrados en la satisfacción de las preferencias: (1) El argumento del procedimiento apropiado; (2) El argumento de la adaptación; (3) El argumento institucional; y (4) El argumento del valor intrínseco.

4.7.2.1. El argumento del procedimiento apropiado

El argumento del procedimiento apropiado afirma que las teorías utilitaristas de la preferencia (incluso en su mejor versión como teorías de los deseos informados), necesitan un complemento procedimental que les ayude a evitar las consecuencias moralmente inaceptables que se derivan de la consideración acrítica, no jerárquica, de todas las preferencias en base de igualdad. El utilitarismo de la preferencia necesitaría así incorporar, entre otras cosas, el ideal deontológico kantiano de una comunidad moral de iguales. Pero esta corrección normativa no es un ajuste menor del proyecto utilitarista, sino un rechazo manifiesto del mismo

[...] en el contexto de las elecciones políticas fundamentales, incluso aquellos pensadores que prefieren una deducción procedimentalista de los principios a una basada desde el comienzo en juicios sobre metas, diseñan sin embargo procedimientos que incorporan valores éticos sustantivos que son incompatibles con el bienestarismo (Ibid., 192).

Todo procedimiento apropiado debe incorporar valores que limiten las posibles consecuencias negativas del mismo.

4.7.2.2. El argumento de la adaptación

El argumento de la adaptación se centra en el hecho de que los individuos ajustan sus deseos y preferencias al modo de vida que conocen. Las preferencias no están inevitablemente fijadas de antemano, sino que se encuentran ampliamente condicionadas por los contextos sociales. Los deseos o las preferencias pueden ser criticables tanto por su origen (deseos/preferencias no autónomos) como por su contenido (deseos/preferencias inmorales) (Elster 1983, 22). Uno de los ejemplos más claros de preferencias/deseos no autónomos lo constituyen las preferencias adaptadas a lo que se evalúa como posible o accesible⁵⁷². Cuando la sociedad ha puesto fuera del

⁵⁷² Para comprender el fenómeno de las preferencias adaptativas puede resultar útil compararlas con otros mecanismos psicológicos (Elster 1983, 111-24). El mecanismo psicológico opuesto a las preferencias adaptativas es el fenómeno de las “preferencias contra-adaptativas”: la inadaptación incesante de las preferencias a lo que se evalúa como posible o accesible, es decir, el inconformismo continuo hacia la situación actual: “*If when I live in Paris I prefer living in London to living in Paris, but prefer Paris over London when in London, then my wants are shaped by the feasible set, as with adaptive preference formation, but in exactly the opposite way*” (Ibid., 111). Aunque su estudio puede ser útil en campos como la psicología o la economía, en la medida en que no generan un conflicto significativo entre la autonomía y el bienestar, las preferencias contra-adaptativas son menos problemáticas para la filosofía moral que las preferencias adaptativas. Aun así, Elster (Ibid., 112) sostiene que las teorías utilitaristas de la elección social no ofrecen respuestas a cuestiones como si del fenómeno de que alguien desee algo por el simple hecho de que no puede obtenerlo deberíamos interpretar dicha exclusión como una pérdida en su bienestar. La indeterminación utilitarista respecto a ésta y otras cuestiones relacionadas constituye una objeción importante a ese tipo de teorías. Dejando a un lado el contraejemplo de las preferencias contra-adaptativas, Elster presenta diferentes mecanismos psicológicos que, aunque tienen causas o efectos

alcance de algunos individuos ciertos conjuntos de cosas, esos individuos aprenden a no desear esas cosas. Las preferencias, los deseos y los sentimientos de satisfacción se adaptan, en esos casos, a las condiciones sociales, formando así lo que se denomina “preferencias adaptativas” (Nussbaum 2011^a, 54).

Al centrarse exclusivamente en la satisfacción de preferencias, el utilitarismo de la preferencia falla a la hora de reconocer la tendencia de los individuos a adaptar sus preferencias en circunstancias desfavorables y, por tanto, se muestra incapaz de admitir que las autoevaluaciones de bienestar subjetivo de los individuos pueden estar distorsionadas en contextos de privación. Las preferencias adaptativas se forman inconscientemente por medio de un mecanismo causal involuntario, de ahí que sean sospechosas como base para la elección social. Dado que los individuos tienden a ajustar sus aspiraciones, deseos y preferencias en base a sus posibilidades circunstanciales particulares, ¿deberíamos aceptar que la satisfacción de preferencias individuales sea un criterio adecuado de justicia o planificación social cuando parece claro que los deseos/preferencias de los individuos pueden formarse mediante procesos que preceden y reemplazan la elección autónoma? (Elster 1983, 109). Para los utilitaristas, siempre que partan de una concepción estrictamente cuantitativa y no cualitativa de los deseos/preferencias, las preferencias/deseos adaptativos no plantean demasiados problemas. Un deseo/preferencia satisfecho cuenta siempre lo mismo, independientemente de en qué condiciones haya surgido. De esta forma, no habría pérdida alguna en el bienestar cuando un individuo renegara de ciertos deseos/preferencias por el simple hecho de que las condiciones sociales en las que vive le impidan alcanzarlos, ya que de todas formas habría renegado previamente de dichos deseos/preferencias. Pero, por supuesto, la causa de que haya renegado de dichos deseos/preferencias no es que no los desee sino, más bien, que es consciente y ha asumido que jamás podrá alcanzarlos.

Pensemos, por ejemplo, que tenemos dos huesos para distribuir entre dos perros hambrientos. Uno de ellos ha sido alimentado regularmente con huesos, mientras que el otro solamente lo ha sido con comida industrial para perros. De esta forma, al enseñarles los huesos a los perros, el primero de ellos se muestra entusiasmado y deseoso de obtener los huesos, mientras que el segundo, interpretando que un bien de ese tipo jamás podrá pertenecerle, no muestra interés o deseo alguno por obtenerlos. Aunque, siendo todas las cosas restantes iguales, la distribución justa y razonable parece ser entregar un hueso a cada uno, desde el punto de vista del utilitarismo de la preferencia

parecidos a los de las preferencias adaptativas, constituyen mecanismos psicológicos distintos. Las preferencias adaptativas deben distinguirse del cambio de preferencias a través del aprendizaje y la experiencia, ya que mientras las primeras son reversibles, las segundas no parecen serlo fácilmente. Las preferencias adaptativas deben distinguirse también de las preferencias que son el resultado de una obligación previa. Resulta crucial distinguir entre las preferencias que son el resultado de una reducción voluntaria del conjunto de preferencias posibles y las preferencias causadas por un contexto en el que el conjunto de preferencias posibles se encuentra involuntariamente reducido. Las preferencias adaptativas son también distintas de las preferencias inducidas por la manipulación deliberada de la psicología propia por parte de otros, de las preferencias basadas en una planificación deliberada del carácter, de las preferencias basadas en la adicción, etc. Para un estudio detallado de la noción de preferencias adaptativas y los problemas que plantea a los fundamentos utilitaristas, véase: Elster 1983, 109-40. Otro fenómeno psicológico, diferente aunque íntimamente relacionado con el de las preferencias adaptativas, de preferencias/deseos no autónomos es el conformismo (Ibid., 22). El conformismo consiste en la adaptación de las preferencias propias a las de otros. Para un estudio introductorio acerca de las bases sociales empíricas del conformismo desde el punto de vista de la psicología social, véase: Aronson 1972, 31-68.

dicha distribución no tiene sentido. Al entregar un hueso al segundo perro no se satisfaría preferencia/deseo alguno, ya que dicho animal no tiene ningún interés en obtener el hueso. Por tanto, la mejor distribución consistiría en entregar ambos huesos al primer perro, ya que con ello se obtendría la mayor cantidad total de preferencias satisfechas. Sin embargo, debemos preguntar: si la causa que impulsa a renegar de ciertos deseos/preferencias es la imposibilidad de alcanzarlos dados ciertos condicionantes sociales, ¿puede apelarse a dichos deseos/preferencias a la hora de justificar una concepción y distribución justa de los bienes?

En contraste con las preferencias adaptativas se encuentran las preferencias autónomas, es decir, las preferencias deliberadamente escogidas tras un proceso de reflexión. Elster (Ibíd., 128) sostiene que el grado de libertad de un individuo depende del número y la importancia de las cosas que (1) es libre de hacer y (2) desea hacer de manera autónoma. Estableciendo estas dos condiciones, Elster trata de dar cuenta de dos intuiciones centrales sobre la libertad. En primer lugar: la libertad debe implicar cierto tipo de movimiento no-obligado a la hora de perseguir los fines. En segundo lugar: al definir la libertad en términos de deseos autónomos, en lugar de definirla en términos de satisfacción de cualquier tipo de deseos o preferencias, se ofrece un marco adecuado para argumentar que resulta perverso afirmar acerca de alguien que es libre simplemente porque se haya contentado a sí mismo mediante la satisfacción de unas pocas preferencias adaptadas a sus condiciones contextuales de escasez. Elster decreta que la libertad para hacer otra cosa es una condición necesaria para que los deseos sean autónomos en lugar de adaptativos

If I want to do x , and am free to do x , and free not to do x , then my want cannot be shaped by necessity [...] Other things being equal, one's freedom is a function of the number and importance of the things that one (i) is free to do, (ii) is free not to do and (iii) wants to do (Ibíd., 128-9).

No puede decirse que las preferencias establecidas bajo esta condición constituyan adaptaciones negativas en respuesta a la apreciación de las circunstancias propias.

El fenómeno de las preferencias adaptativas critica ciertas preferencias por su origen, pero las preferencias pueden también criticarse por su contenido inmoral, aunque ello requiere la asunción de valores normativos previos en mayor medida que el compromiso con los valores de la libertad y la autonomía que requería la crítica sobre el origen. Por ejemplo, algunos individuos albergan preferencias sádicas y disfrutan causando dolor a otros.

A pesar de los problemas mencionados, podemos todavía preguntar: ¿son realmente todos los deseos/preferencias formados mediante adaptaciones a la realidad criticables? ¿Son todas las preferencias adaptativas irracionales y nocivas? Después de todo, no somos libres de ser o convertirnos en cualquier tipo de cosa que podamos desear o preferir: “*Yo no soy libre para ser una de las principales cantantes de ópera, ni tampoco un adulto de baja estatura es libre para ser uno de los principales jugadores de basketball*” (Nussbaum 2000^a, 193). Resulta obvio que, en muchas ocasiones, establecemos nuestras preferencias en relación a la evaluación que hacemos de nuestras propias posibilidades, llegando a la conclusión de que ciertas cosas que podemos desear están fuera de nuestro alcance. Esto es algo positivo (Ibíd., 194). No se debería alentar a los individuos a que persistieran en obtener cosas que, dadas sus limitadas capacidades, resulta completamente irreal pensar que vayan a obtener. Esta adaptación a la realidad

es evaluada de forma distinta⁵⁷³; ¿por qué? Lo que distingue los casos de la cantante de ópera y el jugador de baloncesto de los casos de preferencias adaptativas perjudiciales para el bienestar es que, en el primer caso, lo que está en juego no son deseos concernientes a bienes primarios fundamentales mientras que, en el segundo, lo que está en juego sí son bienes centrales para el bienestar. En lo que atañe a los bienes primarios, mantener ciertos deseos temporalmente irrealizables (como, por ejemplo, el deseo de las mujeres afganas de obtener una educación integral bajo el régimen talibán) puede ser extremadamente útil y necesario, porque son deseos de bienes centrales que los individuos tienen derecho a obtener en la medida en que afectan decisivamente a su bienestar (Ídem.). Por supuesto, para fundar correctamente una argumentación de este tipo es imprescindible establecer qué tipo de trato y bienes tiene la gente derecho a disfrutar, es decir, se necesita una teoría sustantiva del bien como la que Nussbaum elabora mediante la norma de especie y la lista de diez capacidades centrales. No está de más señalar que este argumento está relacionado con el argumento precedente acerca del procedimiento apropiado: un enfoque procedimentalista puro resulta insuficiente e inapropiado si no incorpora nociones sustantivas mínimas acerca de los bienes primarios.

Estos problemas a los que debe enfrentarse el utilitarismo de la preferencia se han intentado solucionar elaborando teorías más sofisticadas centradas en los deseos informados⁵⁷⁴ en lugar de en los deseos o las preferencias actuales. Las teorías del bienestar centradas en los deseos informados preguntan típicamente cuáles serían las preferencias de los individuos si éstos tuvieran a su disposición toda (o la mayoría de) la información relevante necesaria. Poseer toda o la mayoría de la información relevante necesaria permitiría corregir los problemas del utilitarismo centrado exclusivamente en la satisfacción de las preferencias actuales, dado que posibilitaría reconocer que algunas preferencias actualmente existentes podrían estar deformadas y, por tanto, resultar moralmente sospechosas. La idea básica es que bajo condiciones de plena información podríamos conocer realmente cuáles son las preferencias auténticas de los individuos, preferencias que ellos han adoptado de forma autónoma, en oposición a las preferencias heterónomas desarrolladas en contextos en los que únicamente se dispone de información parcial.

En principio, es razonable considerar que merecen mayor consideración, dada su mayor estabilidad y carácter comprensivo así como su vinculación con la autonomía, las preferencias de alguien que conoce todos o la mayoría de aspectos relevantes sobre una cuestión que los de uno que solamente tiene una información parcial. A mayor información, mayor autonomía y a mayor autonomía, mayor respeto hacia las preferencias subjetivas de los individuos. Sin negar esto, Nussbaum (Ibíd., 161-229) critica estos enfoques bienestaristas subjetivos porque, inevitablemente, terminan introduciendo una variedad de correcciones que difícilmente pueden compatibilizarse

⁵⁷³ Elster (1983, 129) piensa que el número de cosas que un individuo desea pero no tiene la libertad de alcanzar por sus limitadas capacidades constituye, precisamente, un indicio de que el individuo es autónomo y, por tanto, las preferencias de este tipo no entran dentro de la categoría de las preferencias adaptativas porque demuestran que sus preferencias no están determinadas por las limitaciones sociales. Por el contrario, Nussbaum considera, basándose en su teoría sustantiva de la justicia y los bienes primarios, que “[l]a libertad de la gente puede medirse, en efecto, no por el número de los deseos irrealizables que tiene, sino por la medida en que quiere lo que los seres humanos tienen derecho a tener” (Nussbaum 2000^a, 194).

⁵⁷⁴ Para el análisis y crítica detallados que Nussbaum realiza de las teorías de los deseos informados desarrolladas por Harsanyi, Brandt y Posner, véanse: Nussbaum 2000^a, 177-190; 2011^a, 50-6.

con el bienestarismo subjetivo puro. En este sentido, Nussbaum (2011^a, 81-2) defiende que las teorías de las preferencias/deseos informados no pueden ofrecer los resultados que ellas mismas consideran acordes con la justicia básica sin introducir nociones morales independientes de las preferencias/deseos informados de los individuos. Además, todavía en contextos de información perfecta debería hacerse una corrección adicional al bienestarismo subjetivo: las preferencias de ciertos individuos deberían ser completamente excluidas dentro de una teoría de la justicia adecuada, por mucho que hayan sido establecidas en contextos de información completa. Preferencias antisociales como el sadismo, el resentimiento, la maldad, etc. deberían excluirse siempre, incluso cuando se han formado en condiciones ideales. La información plena no implica necesariamente la bondad de las preferencias obtenidas en dichos contextos. Así pues, las teorías de los deseos informados no son teorías bienestaristas subjetivas puras sino, más bien, enfoques mixtos que combinan la satisfacción individual con nociones político-morales independientes de corte deontológico. Dichos enfoques son teorías bienestaristas subjetivas sólo en apariencia porque, en gran medida, reconocen que el utilitarismo bienestarista basado exclusivamente en la satisfacción de preferencias constituye una amenaza para las libertades básicas y podría justificar todo tipo de discriminaciones inmorales. Con el fin de obtener resultados moralmente aceptables, las teorías de los deseos informados se apartan del utilitarismo e incorporan algunos de los elementos morales centrales del enfoque de las capacidades: la idea de la igual dignidad humana, la idea de que la razón práctica es una capacidad muy importante, la idea de que la gente no debería tener el derecho de eliminar o ningunear los derechos fundamentales de los demás, etc.

A pesar de incorporar estas restricciones independientes, las teorías de los deseos informados no son tan satisfactorias como el enfoque de las capacidades (Nussbaum 2000^a, 83). Todos los enfoques utilitaristas, incluso aquellos que incorporan elementos morales independientes con el fin de justificar las restricciones necesarias en los deseos/preferencias de los individuos para que éstos no puedan albergar preferencias deformadas, se encuentran comprometidos con la agregación de elementos vitales heterogéneos e implican, a su vez, el compromiso de perseguir la mayor cantidad de bienestar total o medio. Además, tampoco las teorías de los deseos informados evitan los problemas que plantean las preferencias adaptativas

It is possible to winnow preferences by adding information, or by simply dropping preferences that have sadistic or malicious elements. But [...] it is just not possible to correct the problem of adaptation, because it involves people's entire upbringing in a society. Adaptation is not just lack of information (Nussbaum 2011^a, 83).

Por tanto, ni siquiera las versiones más sofisticadas del utilitarismo de la preferencia pueden constituir el marco teórico adecuado del que una teoría de la justicia básica debería partir. Una teoría de la justicia adecuada no debe tomar las preferencias como dadas de antemano. En su lugar, debería interrogarse sobre la racionalidad y autonomía de las mismas. En general, el carácter racional y autónomo de las preferencias no es algo que pueda obtenerse inmediatamente preguntando a los individuos qué es lo que actualmente prefieren: “*Two individuals may be exactly alike ‘in their beliefs and wants’ and yet we might assess them differently from the point of view of rationality, judgment and autonomy*” (Elster 1983, 140). El enfoque de las capacidades supera el problema de las preferencias adaptativas interrogándose no sólo acerca de qué es lo que los individuos valoran de facto, sino examinando también cuáles son las cosas que los individuos tienen motivos para valorar, con independencia de que lo hagan o no.

4.7.2.3. El argumento institucional

En relación directa con el argumento de la adaptación, el argumento institucional muestra que las preferencias de los individuos son, en gran medida, producto de las leyes e instituciones político-sociales que rigen y ordenan sus vidas

Todo el mundo reconoce que la forma institucional de la sociedad afecta a sus miembros y determina en gran parte el tipo de personas que desean ser, así como el tipo de personas que son. La estructura social limita también de diversas maneras las ambiciones y las esperanzas de la gente; pues los individuos se entenderán parcialmente a sí mismos —con razón— según la posición que ocupen en ella, y tomarán buena nota de los medios y oportunidades que realístenamente les quepa esperar (Rawls 1993, 305)⁵⁷⁵.

Si los argumentos de este tipo estuvieran en lo cierto, no resultaría adecuado basarse acríticamente en las preferencias a la hora de deliberar sobre qué leyes e instituciones deberíamos construir y promover (Nussbaum 2000^a, 199). Nuevamente, en lugar de aceptarlas acríticamente, una teoría de la justicia adecuada debería tomar en cuenta la manera en que se forman las preferencias y los deseos de los individuos. Si las leyes e instituciones están implicadas, de una u otra forma, en la creación de preferencias, entonces, las instituciones y los sistemas políticos no pueden justificarse simplemente apelando a esas preferencias. Los utilitaristas de la preferencia quieren que la estructura institucional básica de la sociedad se edifique partiendo de las preferencias de los individuos, pero ¿no es esto injustificado si resulta que una importante fuente condicionante de las preferencias es, precisamente, la propia estructura institucional? Lo que se requeriría, una vez más, sería una noción normativa independiente que impusiera restricciones sobre la libre formación de preferencias: *“En lugar de responder simplemente al modo en que ya se encuentran las preferencias, la estructura constitucional básica debe proteger el proceso de la libre deliberación”* (Ibíd., 200). Al no enfatizar la importancia decisiva que el proceso de deliberación debería jugar a la hora de considerar las preferencias como bienes primarios, el bienestarismo subjetivo promueve el mantenimiento del status quo. En lugar de partir de las preferencias a la hora de modelar las instituciones sociales básicas, una teoría de la justicia adecuada debería estudiar qué tipo de instituciones son necesarias para crear preferencias libres y autónomas. La satisfacción subjetiva mayoritaria de los súbditos, por ejemplo, no convierte a la tiranía en moralmente aceptable.

4.7.2.4. El argumento del valor intrínseco

Finalmente, el argumento del valor intrínseco sostiene que, aunque los utilitaristas de la preferencia fueran capaces de solucionar todos los problemas previamente descritos, no estaría todavía claro que justificar el interés social de bienes como la libertad y la justicia debiera hacerse mediante la apelación al hecho de que los individuos los deseen: *“En general, que una persona no tenga varias capacidades humanas básicas es importante en sí mismo, y no sólo porque la persona sufre con ello o se queja de ello”* (Ibíd., 201). La carencia de bienes primarios tiene importancia en sí misma independientemente de la evaluación subjetiva que los individuos realicen acerca de dicha carencia. El solo hecho de que algunos individuos padezcan carencias de este tipo debería ser suficiente para que una teoría de la justicia adecuada se preocupara por abordar la manera en que dichas carencias podrían vencerse. Si pudiese construirse una

⁵⁷⁵ Para el estudio detallado de la postura de Rawls sobre la forma en que las instituciones moldean las preferencias de los individuos, véanse: Rawls 1971, 410-8; 1993, 305-7.

sociedad en la que los individuos se adaptaran a un estándar de vida sumamente bajo, ¿dejaría de ser problemático por el simple hecho de que los individuos se mostraran satisfechos? Otra vez más, una teoría de la justicia necesita partir de una concepción normativa sustantiva sobre lo que es bueno o correcto; la teoría de las capacidades humanas y animales centrales de Nussbaum constituye un ejemplo de este tipo de concepción. Sin embargo, Nussbaum evita los problemas de paternalismo que plantean los enfoques platónicos (para los cuales los valores intrínsecos adquieren su valor de forma completamente independiente de la elección y deseos de los individuos) reservando un importante papel a la elección y los deseos autónomos en la justificación política (lo que se refleja, por ejemplo, en la consideración central/arquitectónica que la capacidad de la razón práctica tiene en la lista de capacidades centrales). El argumento del valor intrínseco no implica que deban rechazarse completamente los deseos y las preferencias como fuentes de legitimación dentro de una teoría de la justicia política⁵⁷⁶. El liberalismo es así compatible con una teoría sustantiva objetiva (no comprensiva) acerca del bien⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Scanlon (1993) reivindica que debemos rechazar completamente los deseos y las preferencias a la hora de evaluar la calidad de vida de los individuos. Scanlon (Ibíd., 253-6) sostiene que hay dos razones por las que deberían considerarse los deseos a la hora de justificar una visión determinada de la calidad de vida. Razones hedonistas, según las cuales “[...] el hecho de que yo desee cierto resultado me proporciona una razón para tratar de que así suceda, porque la presencia de ese deseo indica que el resultado será agradable o placentero para mí” (Ibíd., 253); y razones heurísticas, en las que “[...] mi deseo de que deba presentarse cierto estado de cosas refleja mi juicio de que éste sea deseable por alguna razón distinta del simple hecho de que yo lo prefiera” (Ídem.). Scanlon afirma que, en ambos casos, las apelaciones al deseo o las preferencias en el proceso de justificación son superfluas y, por tanto, prescindibles (en todos los casos no triviales): “[...] el hecho de que prefiera un cierto resultado «es» una razón para actuar en ese caso, pero no fundamental. Mis preferencias no son la fuente de las razones, sino que reflejan conclusiones basadas en razones de otras clases. Por supuesto, existen otros casos en los que pudiera decir que la única razón que tengo para hacer o elegir algo es simplemente «que lo prefiero». Pero estos casos son triviales en vez de ejemplos de la forma típica en que se toman las decisiones racionales” (Ibíd., 254). Las razones hedonistas simplemente nos retrotraerían a la cuestión del valor intrínseco del placer, cuestión sobre la cual el hecho de que los individuos prefieran o no de facto el placer es, en principio, irrelevante. Las razones heurísticas nos retrotraerían simplemente a la cuestión de qué tipo de bienes tienen valor independientemente del hecho de que los individuos los deseen o no. (Scanlon menciona el argumento adicional de que los deseos pasados, en general, ni proporcionan razones para actuar ni su satisfacción contribuye en sí al bienestar). Nussbaum (2000^a, 202-6) se muestra crítica con las tesis de Scanlon por dos razones. Primero: Scanlon no tiene en cuenta cómo va a ser posible justificar una lista sustantiva de valores o bienes primarios sin apelar, en cierta medida, a los deseos. Segundo: Scanlon olvida que el respeto por los individuos puede ser una razón importante para conceder al menos cierto papel a los deseos en el proceso de justificación: “El hecho de que los seres humanos deseemos ciertas cosas es algo importante: y lo es porque pensamos que la política, correctamente entendida, proviene de la gente y de lo que le importa a la gente, no de normas celestiales. No pienso que Scanlon esté en desacuerdo con esto, pero luego me deja perpleja con la actitud de desdén que asume ante los enfoques del deseo informado” (Ibíd., 203). Nussbaum subraya que, obviamente, la concepción acerca de los deseos que se adopte juega un rol fundamental a la hora de abordar este problema. Si se conciben los deseos como meros impulsos irracionales carentes de inteligencia, entonces resulta imposible adscribirles selectividad e intencionalidad alguna y resultaría medianamente razonable sostener que los deseos deben quedar completamente excluidos de los procesos de razonamiento político-morales. Sin embargo ella defiende que “[...] si se piensa en el deseo como yo lo hago, de un modo más aristotélico, como un tender hacia «el bien aparente», implicando, por tanto, incluso en el plano del apetito, un alto grado de intencionalidad y sensibilidad selectiva, se tendrán en esa misma imagen del deseo algunas fuertes razones para no pasarlo por alto, pues el mismo parece ser una parte de nuestra humanidad, que merece respeto y expresión” (Ibíd., 204).

⁵⁷⁷ Las teorías de bienes sustantivos “[p]ueden tener en cuenta varias clases de placer entre las cosas que hacen una vida mejor y también reconocer que personas diferentes experimentan estas formas de placer bajo distintas circunstancias y son capaces de experimentarlas en diferente grado y costos también

4.7.3. Máquinas de experiencias e importancia de la agencia individual

Los enfoques utilitaristas conciben la satisfacción, sea de preferencias o de experiencias placenteras, como una meta en sí misma. La satisfacción se entiende, generalmente, como el estado o la condición que un humano o un animal experimentan psicológicamente como resultado de una acción o actividad. En sí misma, la satisfacción no es una forma de actividad e, incluso, podría alcanzarse, en principio, sin la necesidad de llevar a cabo la actividad asociada con ella. Al ofrecer una importancia central al sentimiento subjetivo de satisfacción, los enfoques utilitaristas forman un subconjunto dentro de las teorías que entienden el bienestar exclusivamente en términos de estados mentales. ¿Hay algo que importe para el bienestar más allá de cómo los individuos experimenten subjetivamente sus experiencias “desde dentro”?⁵⁷⁸ Para criticar la concepción utilitarista de la satisfacción y sostener que el bienestar no puede reducirse simplemente a ciertos estados mentales, Nozick planteó su conocido experimento imaginario de la “máquina de experiencias”

Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Superduper neuropsychologist could stimulate your brain so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life's experiences? [...] Of course, while in the tank you won't know that you're there; you'll think it's all actually happening [...] Would you plug in? *What else can matter to us, other than how our lives feel from the inside?* (Nozick 1974, 42-3).

Nozick (Ibíd., 43-4) encuentra tres razones para defender que hay cosas que importan aparte de la forma en que los individuos experimentan subjetivamente sus experiencias⁵⁷⁹.

diferentes. En consecuencia, una teoría del bien sustantivo puede permitir el hecho de que las mejores vidas para distintas personas incluyan elementos bastante diferentes” (Scanlon 1993, 251).

⁵⁷⁸ La pregunta está formulada en el espíritu de la interpretación que tanto Nozick como Nussbaum hacen de las teorías que reducen el bienestar a estados mentales. Ambos adscriben a las teorías reduccionistas de este tipo la tesis de que se valora únicamente aquello que produce ciertos estados mentales (placeres o preferencias satisfechas). Sin embargo, puede dudarse de que las teorías que entienden el bienestar en términos de estados mentales deban aceptar inevitablemente una tesis de esta clase: “*All that a mental state theorist is required to claim is that the impact on wellbeing of such commitments and values is a matter of the mental states which they produce. She is not committed to the further, dubious claim that the values are held in order to produce the mental states. A mental state theorist need not hold that we merely want the experience of writing poetry. She can consistently maintain that we desire to actually write poetry. She is also not committed to the claim that we desire to write poetry in order to produce certain mental states. Simply put, for a mental state theorist, there need be no limits on what we may value or on why we value what we value. The only claim she is committed to is that our values and commitments will affect our wellbeing only through our mental states*” (Kawall 1999, 384). Si la crítica de Kawall es correcta (aunque dudo que lo sea: piénsese en alguien que, sin saberlo y por tanto sin que ello se vea reflejado en estado mental alguno, ha venido desarrollando un cáncer durante diez años; ¿estaríamos dispuestos a aceptar que su bienestar no se ha visto afectado en lo más mínimo por el simple hecho de no haber sido consciente de ello?), la interpretación que Nozick y Nussbaum hacen de las teorías del bienestar que lo reducen a estados mentales será, como mínimo, cuestionable y, por tanto, las críticas que presentan deberán ser matizadas o, directamente, rechazadas.

⁵⁷⁹ De Brigard (2010, 45) menciona una posible implicación paradójica del experimento de Nozick que podría emplearse para cuestionar la utilidad del mismo. Si, es de suponer, la máquina de experiencias nos va a proveer de experiencias que encontramos placenteras, y encontramos un gran placer en experiencias sorpresivas, entonces, al pre-programar todas nuestras experiencias futuras estaríamos sesgando una importante fuente de placer: el factor sorpresa. Pero, por otra parte, si la máquina de experiencias no puede proveernos de experiencias placenteras sorpresivas, entonces, es falso que pueda ofrecernos todo lo que, en principio, podemos desear. Este argumento plantea dudas acerca del funcionamiento correcto de

Primero, tenemos un interés efectivo en hacer ciertas cosas, en lugar de desear simplemente experimentar cómo nos sentiríamos si las hubiéramos realizado. Cuando deseamos la experiencia resultante de haber hecho algo, muchas veces deseamos que efectivamente esa experiencia sea el resultado de haberlo hecho (pero, ¿por qué tenemos un interés efectivo en realizar ciertas acciones en lugar de desear simplemente experimentar sus consecuencias?). Segundo, deseamos ser de cierta manera, deseamos ser un tipo determinado de persona. Una persona conectada a la máquina de experiencias no puede ser amable o inteligente (por citar dos cualidades positivas ampliamente reconocidas), lo más que puede hacer es experimentar subjetivamente que es así, lo cual, obviamente, es independiente del hecho de que verdaderamente lo sea o no. Podría argumentarse a favor de que lo único que importa a la hora de evaluar subjetivamente nuestra forma de ser es la manera en que nos sentimos o nos percibimos a nosotros mismos, pero no debe sorprendernos que nuestra forma de ser real nos importe también: no queremos ser seres flotando en un tanque (*“Plugging into the machine is a kind of suicide”* (Ibíd., 43)). Los humanos somos seres inevitablemente interconectados con otros entes (humanos, plantas, animales, automóviles, etc.) a los cuales nuestras acciones y nuestra forma efectiva de ser afectan drásticamente, independientemente de cómo nos sintamos acerca de esas acciones. En tercer lugar, si nos conectáramos a la máquina de experiencias nos veríamos limitados a una realidad artificial construida por nosotros, por lo que nuestra realidad no podría ser más profunda ni más importante que aquella que fuésemos capaces de construir. No podría establecerse contacto actual alguno con realidades más profundas independientes de nuestra subjetividad aunque, obviamente, la experiencia de dicho contacto podría simularse. Sin embargo, muchas personas, especialmente aunque no exclusivamente aquellas con fuertes creencias religiosas, desean dejar abiertas las puertas a la posibilidad de establecer un contacto espiritual de este tipo. Aunque Nozick (Ibíd., 44-5) va refinando el experimento mental añadiendo otras máquinas adicionales que podrían solucionar algunos de los problemas mencionados (una “máquina transformadora” que nos transformaría automáticamente en el tipo de persona que nos gustaría ser; una “máquina de resultados” que produciría en el mundo cualquier resultado que pudiéramos obtener mediante nuestras acciones), concluye que lo que quizá deseemos verdaderamente sea vivir por nuestra cuenta en contacto con la realidad (algo que las máquinas no podrían hacer por nosotros). Nozick concluye que la libertad, la agencia individual y la acción son moralmente importantes y que su importancia es independiente de la forma en que nos sintamos subjetivamente.

Al igual que Nozick, Nussbaum (2011^a, 55-6) asume que una vida en la que la elección y la actividad juegan un rol fundamental es preferible a una vida estática en la que únicamente se experimenten los resultados de dichas elecciones y actividades. Una

la máquina y sus implicaciones: *“After all, if people have qualms regarding, say, the proper functioning of the machine, how can we be so sure that the thought-experiment effectively isolates the intuition Nozick wants to isolate—namely, that people’s reluctance to plug in is driven by their preference for reality?”* (Ídem.). Con el objetivo de aislar o caracterizar los problemas filosóficos que el experimento de Nozick pretende ilustrar, tendríamos que establecer unos límites precisos de las condiciones en las que la máquina funciona, para neutralizar así todos los posibles riesgos que conectarse a la máquina pudiera tener (por ejemplo, un fallo en el suministro de energía o en la programación). Sin embargo, sabemos que, en la vida real, no podemos eliminar completamente todos los posibles fallos de las máquinas. Para que el experimento mental de Nozick resultara útil tendríamos, por tanto, que imaginarnos a nosotros mismos desde el principio en un mundo completamente diferente del nuestro, y ¿quién es capaz de decidir qué elegiríamos en un mundo así? Estas objeciones generales sobre lo útil y apropiado del experimento de Nozick son interesantes pero, en beneficio de los argumentos de Nozick y con el fin de estudiar las objeciones que plantean al utilitarismo, las dejaré a un lado.

vida así sería preferible incluso en el caso de que supiésemos de antemano que muchas elecciones y actividades terminarían fracasando. Los enfoques utilitaristas minusvaloran la acción y la libertad al considerarlas simples medios para la obtención de otros fines (estados mentales de satisfacción), en lugar de considerar, como hace el enfoque de las capacidades, que la libertad y la acción son también, aparte de medios útiles, fines en sí mismos: *“Freedom to choose and to act, however, is an end as well as a means, and it is this aspect that the standard utilitarian position cannot capture”* (Ibid., 56). Nussbaum subraya la importancia de la elección, la agencia y la actividad cuando afirma que, por ejemplo, al menos en el caso humano, la racionalidad práctica domina e impregna al resto de las capacidades centrales, volviéndolas aspectos constituyentes de la dignidad humana.

Los argumentos de Nozick y Nussbaum constituyen un desafío para toda teoría del valor y el bienestar que rechace ir más allá de los estados mentales subjetivos, pero plantean problemas particulares cuando esas teorías se aplican a los animales. Podría argumentarse que, aunque los humanos podamos tener un gran interés en la elección y la actividad, puede que los animales no tengan un interés de este tipo o bien su interés no sea tan fuerte como para considerar contraproducente la conexión a la máquina de experiencias.

Según Nozick (1974, 45), a menos que alguien encuentre una respuesta satisfactoria a la cuestión de por qué, en el caso de los animales y a diferencia del caso humano, la única cuestión importante es la manera en que ellos experimentan subjetivamente sus experiencias, debemos rechazar que lo único moralmente relevante a la hora de abordar el problema de la consideración moral de los animales sean sus experiencias subjetivas. Sin embargo, la afirmación de Nozick no resulta evidente. En el caso humano sabemos supuestamente que no nos conectaríamos a la máquina de experiencias por las reacciones intuitivas en contra de hacerlo que la mayoría mostramos cuando se nos presenta el experimento; pero, ¿estamos seguros de que los animales rechazarían conectarse a la máquina si tuvieran la oportunidad? ¿Cómo lo sabemos? Nussbaum reconoce que la analogía entre las listas de capacidades centrales humanas y animales resulta problemática en este punto. La razón práctica, que es la sexta capacidad en ambas listas, es una capacidad fundamental en el caso humano porque controla e informa a todas las demás capacidades centrales, volviendo el ejercicio del resto de capacidades auténticamente humano. No obstante, aplicada a los animales, la analogía no es tan fuerte porque la racionalidad práctica animal es muy diferente de la humana: *“En cada ejemplo particular hemos de preguntarnos hasta qué punto dispone la criatura en cuestión de capacidad para fijar objetivos y proyectos para planificar su vida. Si tal capacidad está presente, debe ser apoyada”* (Nussbaum 2006, 391). Una política adecuada en relación con los animales capaces de fijar objetivos, proyectos y planificar su vida consistiría en ofrecerles tanto espacio suficiente para moverse como una diversidad de actividades que ellos libremente pudieran elegir llevar o no a cabo. En el caso de estos animales, la elección y la actividad libre serían también fines en sí mismos. Pero resulta más o menos obvio que muchas especies animales no son capaces de fijar objetivos y proyectos ni de planificar su vida, por lo que, en la mayoría de los casos, quizá deberíamos concluir que en el caso de estos animales la única cuestión importante sí es la manera en que ellos experimentan subjetivamente sus experiencias. Sin embargo, esto no implica que el utilitarismo sea un enfoque adecuado para abordar la cuestión de la consideración moral de los animales.

Hay que tener en cuenta también que el argumento de Nozick (y, en la medida en que lo hace suyo, el de Nussbaum) para criticar los enfoques exclusivamente subjetivistas-experientialistas sobre el bien, la felicidad o el bienestar puede interpretarse de formas distintas

Nozick could be saying: ‘Hedonists say we should get in; here are three reasons why we shouldn’t; ergo here are three reasons why hedonism is wrong’. The reader’s intuition, ‘I wouldn’t get in’, would play no substantive role in the argument on this reading [...] On my preferred reading of his argument the decision we make is not an optional extra that helps us appreciate his reasoning. In brief, this version of the argument runs: ‘Hedonists would plug in, you would not, ergo hedonism is wrong as a theory of what matters to you’. The three anti-hedonistic judgements function as conjectures about where hedonism has gone wrong, but are not part of his argument that it has gone wrong. Should they turn out to be misdiagnoses, hedonists would still have a case to answer” (Barber 2011, 261).

Según esta interpretación, lo decisivo en la crítica de Nozick al hedonismo (la crítica es extensible también al utilitarismo de la preferencia⁵⁸⁰) no es la estructura lógica del argumento sino, más bien, la reacción intuitiva inmediata de los lectores frente al experimento mental de la máquina de experiencias. Cuando Nussbaum (2011^a, 55-6) menciona a Nozick con el fin de criticar la tesis utilitarista según la cual la satisfacción es un fin en sí mismo, adopta un punto de vista similar al de Barber. Barber (2011, 262) presenta la interpretación que hace del argumento de Nozick de la siguiente manera⁵⁸¹:

1. *Primera premisa*: Ni tú ni otros lectores os conectaríais a la máquina de experiencias.
2. *Segunda premisa*: Un hedonista genuino se conectaría a la máquina de experiencias.

⁵⁸⁰ Barber piensa que las teorías centradas en la satisfacción de preferencias no recomendarían conectarse a la máquina porque hacerlo no nos llevaría a satisfacerlas sino, solamente, a la apariencia de satisfacción. Aunque las preferencias sean estados mentales, el hecho de que sean satisfechas depende de las características del mundo no-mental: “*Many of our happiness relevant preferences have rich semantic content, in that (unlike raw sensations) there is a distinction to be drawn between thinking they are satisfied and their being satisfied; thinking these preferences are satisfied is an important source of happiness*” (Barber 2011, 265). Dudo acerca de la corrección de este argumento de Barber. La condición que Nozick establece de que uno no sabe que está conectado a la máquina, ¿no implica también que uno no sabría que las preferencias satisfechas han sido solamente aparentemente satisfechas? Por supuesto, postular que uno tiene la preferencia de que sus experiencias sean reales en lugar de virtuales es, simplemente, dar por sentado de antemano lo que el experimento pretende mostrar.

⁵⁸¹ Kawall (1999, 384) presenta una versión simplificada alternativa del argumento que emplean Nozick y aquellos que, como Nussbaum, pretenden mostrar que las teorías que reducen el bienestar a estados mentales están equivocadas:

1. *Primera premisa*: No abandonaríamos nuestros compromisos y valores aunque dicho comportamiento nos reportara mejores estados mentales (esto se ve claramente en nuestras reacciones hacia el ejemplo de la máquina de experiencias).
2. *Segunda premisa*: Por consiguiente, está claro que valoramos más cosas aparte de nuestros estados mentales.
3. *Conclusión*: Luego hay cosas que importan en relación con nuestro bienestar aparte de los estados mentales.

La conclusión que extrae Kawall es que, presentado de esta forma, el argumento no sirve para minar los fundamentos de las teorías que reducen el bienestar a estados mentales, porque del hecho de que valoremos nuestros compromisos no se sigue que tengamos que abandonar necesariamente las teorías mentales del bienestar: “*While it is true that we value many things besides our mental lives, it could well be that the other values contribute to our personal well-being only through the effects they have on our mental lives [...] There is a large gap between the premise that we value more than our mental states and the conclusion that there is more to our personal well-being than our mental states. Seeing our commitments and values as rival values to our well-being allows us to properly understand cases in which it might seem that more contributes to our well-being than our mental states*” (Ibid., 385).

3. *Primera conclusión:* Ni tú ni otros lectores sois hedonistas genuinos.
4. *Tercera premisa:* Si ni tú ni otros lectores sois hedonistas genuinos, el hedonismo está equivocado.
5. *Segunda conclusión:* El hedonismo está equivocado.

Presentado de esta manera, el argumento sería simplemente empírico. La primera premisa es el dato básico del que tanto Nozick como Nussbaum partirían para criticar el utilitarismo. En un argumento de este tipo sería conveniente que la primera premisa fáctica fuese simple y sencilla: nadie se conectaría a la máquina de experiencias. Desafortunadamente, éste no es el caso porque muchos estudiantes responden que se conectarían a la máquina de experiencias cuando se les presenta el ejemplo de Nozick. Barber (Ibíd., 263) menciona el resultado de un estudio propio particular: el 52% se mostró en contra de conectarse y el 48% a favor. Por otra parte, reconoce que sus datos no son excesivamente fiables y subraya, además, que pueden variar dependiendo de la forma en que el experimento de Nozick sea presentado a los alumnos⁵⁸². Mucha gente encuentra la opción de conectarse a la máquina bastante más tentadora de lo que Nozick y Nussbaum piensan⁵⁸³. Estas desviaciones empíricas de los resultados presupuestos

⁵⁸² De Brigard (2010) presenta algunas evidencias experimentales que sugieren que el supuesto rechazo intuitivo a conectarse a la máquina de experiencias podría explicarse por el hecho de que la gente se muestra reacia a abandonar la forma de vida que ha venido experimentando, independientemente de si es virtual o real (la misma tesis, aunque exenta de evidencias empíricas, en: Kawall 1999, 383). Para defender esta tesis, presenta un marco explicativo basado en “el prejuicio del estatus quo” (el hecho de que los humanos tendemos a preferir el estado de cosas en que nos encontramos inmersos porque, al enfrentarnos a una decisión que pudiera alterarlo, las desventajas de abandonarlo dominan nuestro pensamiento impidiéndonos ver las (evidentes) ventajas). Sobre las bases empíricas del prejuicio del estatus quo, véase: Samuelson & Zeckhauser 1988; sobre los problemas que el prejuicio plantea a las éticas aplicadas (con especial énfasis en la cuestión del mejoramiento humano) y una propuesta para reducir o eliminar su influencia, véase: Bostrom & Ord 2006. De Brigard concluye que, aunque su modelo teórico ofrece una explicación plausible de la reticencia general a conectarse a la máquina, ello no comporta evidencia alguna a favor de que la gente prefiera mantener un contacto verdadero con la realidad. El artículo de De Brigard cuestiona, por tanto, la tesis empírica de Nozick/Nussbaum según la cual, al menos los humanos, valoramos las experiencias reales por encima de las virtuales (aunque experimentemos estas últimas como reales).

⁵⁸³ El experimento de De Brigard (2010, 46-50) ofrece datos realmente interesantes. Se pidió al grupo de alumnos objeto del estudio que imaginaran que estaban ya conectados a una máquina de experiencias. Los alumnos debían decidir entonces si deseaban continuar conectados y seguir con sus vidas virtuales o preferían desconectarse y volver a la realidad. Se planteó un escenario triple. Uno neutral, en el que simplemente debían decidir, sin información adicional acerca de su situación real, si desconectarse o no. Uno negativo, en el que se informaba a los alumnos de que, en la vida real y a diferencia de la virtual, eran prisioneros de una cárcel de máxima seguridad. Finalmente, un tercer escenario positivo, en el que se informaba a los alumnos de que, en la vida real y a diferencia de la virtual, eran artistas multimillonarios que vivían en Mónaco. A cada alumno se le asignó aleatoriamente un escenario, obteniendo 24 alumnos asignados para cada escenario. Los resultados fueron los siguientes. En el escenario negativo, solamente el 13% de los participantes prefirió la realidad, el 87% restante escogió seguir conectado. En el escenario positivo, el 50% de los participantes eligió desconectarse y el otro 50% permanecer conectado. Finalmente, en el escenario neutral, el 54% optó por volver a la realidad mientras el 46% se decantaba por continuar conectado. Estos resultados implican, según De Brigard, que la variable “estar en contacto con la realidad” no es tan decisiva como piensan Nozick y Nussbaum al apelar al ejemplo de la máquina de experiencias, sino que la calidad de vida comparativa resulta más, o por lo menos igualmente, importante: “*If it were the case that people care about reality more than they care about how their life is experienced from the inside, then one would expect that, regardless of how reality turns out to be, they would choose it over a simulated life. This prediction was not borne out by the present study, though. Except for the Neutral condition, not only did participants not seem to put all the weight on reality alone, but they also seemed to care about the quality of their real life versus the quality of their virtual —albeit familiar— life*” (Ibíd., 48). De Brigard reconoce que deberíamos ser cautelosos con las conclusiones de su estudio y responde también a algunas objeciones que podrían plantearsele (los resultados del escenario neutral, ¿no

constituyen un problema importante si se quiere ofrecer una respuesta empírica objetiva a la cuestión de si el hedonismo o la simple satisfacción de deseos/preferencias pueden constituir la base de una teoría del valor o el bienestar adecuada⁵⁸⁴. De ahí que Nussbaum critique al utilitarismo desde distintos ángulos, siendo la crítica del subjetivismo-experencialismo solamente un componente más dentro de la crítica general. Por tanto, aunque la crítica de Nussbaum (y Nozick) basada en la máquina de experiencias resultara inadecuada aplicada a los animales, todavía tendrían los enfoques utilitaristas que afrontar las restantes críticas de carácter normativo.

4.7.4. Dos leves problemas de coherencia en el enfoque de las capacidades: vegetarianismo e investigación biomédica con animales

Las relaciones entre humanos y animales son inevitablemente conflictivas en la actualidad. Aunque algunos malos tratos a los animales (el uso de animales para la elaboración de prendas de vestir o probar nuevos cosméticos, por ejemplo) pueden, en principio, ser eliminados sin que ello produzca importantes pérdidas en el bienestar humano, en otros casos la valoración no es tan sencilla porque las pérdidas en el bienestar humano podrían ser mucho mayores. Por ejemplo, es complicado valorar el uso general de los animales como alimento, debido a que nadie sabe exactamente ni cuáles serían los impactos que una conversión masiva al vegetarianismo/veganismo tendría en el medio ambiente, ni hasta qué punto una dieta vegetariana/vegana es compatible con la salud de todos los niños del mundo (Nussbaum 2006, 395)⁵⁸⁵. Otro ámbito de conflicto en el que los intereses de humanos y animales colisionan entre sí es el uso de los animales en la investigación biomédica (Ibíd., 396). Aunque es cierto que, en muchas ocasiones, los experimentos interrumpen prematuramente la vida de los animales, además de infligirles daños adicionales importantes, no deja de ser cierto también que muchas investigaciones con animales son importantes para la obtención de avances médicos útiles tanto para los humanos como para los propios animales.

La postura de Nussbaum en torno a estos dos problemas es inconsistente porque el enfoque de las capacidades no se ha librado de algunos postulados utilitaristas (Schinkel 2008, 50-61). Nussbaum (2001^a, 1541-4; 2004^b, 315, 317-8; 2006, 394-8; 2011^b, 247) es clara y consistente en los casos sencillos de conflicto de intereses como, por ejemplo, la caza deportiva y la eutanasia de animales viejos cuyos sufrimientos no pueden paliarse: la caza deportiva debería prohibirse y la eutanasia debería promoverse.

muestran que, siendo las demás cosas igual, la gente prefiere la realidad?); para un análisis mucho más detallado y matizado del estudio de lo que aquí me puedo permitir véase el propio artículo de De Brigard.

⁵⁸⁴ Obviamente, aparte de las desviaciones empíricas que comprometen el argumento de Nozick/Nussbaum, puede objetarse que las reacciones intuitivas inmediatas no son indicadores adecuados de nuestros juicios reflexivos. Por otra parte, entre otras cosas, puede objetarse también que la inferencia que va de la tercera premisa a la conclusión es bastante débil (Barber 2011, 269-71): del hecho de que ni yo ni otros lectores seamos hedonistas genuinos no se sigue automáticamente que el hedonismo esté equivocado, ya que podríamos estar equivocados en que está equivocado. El simple hecho empírico de que toda (o la mayoría) de la gente considere inadecuada una teoría no ofrece un argumento decisivo para descartarla. Que una teoría sea contraintuitiva no es una ayuda pero tampoco una característica decisiva en su contra (por lo menos no tomada aisladamente).

⁵⁸⁵ Como señala Schinkel (2008, 65), esta observación contrasta en cierto modo con la tesis de Nussbaum según la cual una ventaja del enfoque de las capacidades, en comparación con el utilitarismo, consiste en que “[a] diferencia de los utilitaristas, nosotros no tenemos que realizar cálculos complicados e indeterminados de bienestar para saber si un derecho ha sido violado. Si algunas personas pierden su empleo en la industria cárnica, no nos incumbe (como sí incumbe a los utilitaristas), ya que no tenían derecho a realizar unos trabajos que servían para explotar y tiranizar a animales que sí tienen derechos” (Nussbaum 2006, 387).

Como principio general, no deberíamos matar a ningún animal por motivos triviales. Sin embargo, su posición acerca de matar animales para alimentarnos o experimentar con ellos con fines biomédicos dista de ser clara. Nussbaum menciona que matar animales para comer o experimentar con ellos son dos casos difíciles de evaluar y, desafortunadamente, no nos ofrece una respuesta nítida a ambos problemas.

Una de las raíces del problema se encuentra en que Nussbaum (2001^a, 1542; 2004^b, 315; 2006, 395-6; 2011^a, 162-3) duda, al igual que Singer, que la muerte indolora de un animal constituya una privación o daño importante: “*If animals were really killed in a painless fashion, after a healthy and a free-ranging life, what then?*” (Nussbaum 2004^b, 315). Sin embargo, lo que desde el marco teórico utilitarista tiene pleno sentido y es relativamente sencillo de justificar, resulta mucho menos justificable si se parte del marco teórico del enfoque de las capacidades. Antes que nada habría que hacer notar que, dado que los animales no mueren de forma natural o accidental ni en la ganadería (aunque no sea industrial) ni en la experimentación biomédica, sino que sus vidas llegan a su fin mucho antes de lo que lo hubieran hecho de forma natural porque los humanos jugamos un papel activo en su muerte, las dos prácticas mencionadas deberían prohibirse de facto si la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum desea permanecer consistente. Efectivamente, no es fácil defender que la muerte indolora de los animales no constituye ningún daño si antes se ha sostenido que la primera capacidad de la lista de capacidades centrales de los animales es la vida, a la cual corresponde el derecho a seguir viviendo

Los enfoques utilitaristas se centran exclusivamente en la sensibilidad y, por consiguiente, no conceden a los animales ningún derecho a la vida salvo en función de que el interés por seguir viviendo sea uno de los intereses conscientes del animal en cuestión. En el enfoque de las capacidades, todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no un interés consciente por ello, y a menos (o hasta) que el dolor y la decrepitud no hagan que su muerte deje de ser un daño para ellos [...] Ahora bien, matar esos animales no vulnera ningún derecho basado en la justicia si se hace por un motivo convincente (Nussbaum 2006, 386).

Que los derechos no se vulneren cuando se tiene un motivo convincente para hacerlo es, cuando menos, cuestionable. Una vulneración de derechos es una vulneración de derechos, por mucho que la vulneración se considere justificada (lo cual es una cuestión diferente). En cualquier caso, aceptemos por mor del argumento que no hay vulneración de derechos cuando tenemos buenos motivos para ello. ¿Cuáles pueden ser los motivos convincentes? Nussbaum (Ibíd., 386) menciona que impedir que se dañen las cosechas o a otros animales, evitar el dolor u obtener un alimento necesario o útil son motivos convincentes. No obstante, esto parece manifiestamente inconsistente con el objetivo principal para justificar la extensión del enfoque de las capacidades al problema de la consideración moral de los animales. Si el objetivo del enfoque de las capacidades es proporcionar una base teórica adecuada que funde los derechos de los animales incluido, en primer lugar, su derecho a la vida, esta formulación no puede ser correcta. Salvo en casos extremos bien definidos en los que no puede evitarse el conflicto trágico entre el derecho a la vida de los humanos y el derecho a la vida de los animales, no es coherente defender que los animales tienen derecho a la vida para después afirmar que podemos matarlos con el fin de impedir que dañen nuestras cosechas o para obtener un alimento útil (aunque sí lo sería para obtener un alimento necesario).

En lo que a matar animales para comer se refiere, si los derechos de los animales no son absolutos porque puede haber motivos convincentes para conculcarlos, y si dentro de esos motivos se encuentran algunos tan poco relevantes moralmente como el daño a las cosechas (que no merecen consideración moral directa en la teoría de

Nussbaum porque no son seres sintientes) u obtener una comida útil (útil puede ser, por ejemplo, comer animales porque están sabrosos y hacerlo nos proporciona placer), ¿estamos hablando realmente de derechos? La mayoría aceptamos que los derechos, tanto en el caso humano como en el animal, no son absolutos. Aun así, que algo sea útil es muy diferente a que sea necesario (Schinkel 2008, 52). ¿Puede considerarse que matar animales para alimentarse es útil aun cuando hay alternativas igualmente útiles y, por tanto, el consumo de carne no es necesario (al menos para la mayoría de habitantes de las sociedades occidentales)? Nussbaum no nos ofrece ninguna respuesta. Además, la cuestión se vuelve todavía más paradójica si tenemos en cuenta que Nussbaum (2006, 378) defiende que no se puede optar por matar animales simplemente porque a los humanos nos resulte conveniente (Schinkel 2008, 52).

Una de las principales razones por las que Nussbaum considera que su enfoque supera al utilitarismo es porque respeta a cada criatura individualmente, rechazando la agregación tanto entre vidas distintas como entre diferentes componentes de una vida. En el enfoque de las capacidades, los animales son fines en sí mismos que no deben tratarse exclusivamente como medios para los fines de otros o la sociedad en su conjunto. Sin embargo, es obvio que, en la actualidad, los animales criados y matados para consumo humano son usados exclusivamente como medios para los fines de otros. Dado el compromiso teórico de Nussbaum con la idea de que los animales son fines en sí mismos y la debilidad de los argumentos que presenta a la hora de defender la conculcación de sus derechos a favor de su utilización como alimento, es difícil ver cómo, partiendo del marco teórico del enfoque de las capacidades, puede justificarse que matar animales como alimento es moralmente permisible (Schinkel 2008, 52). Así pues, si desea permanecer coherente, el enfoque de las capacidades debe abogar abiertamente por la abolición de la ganadería y defender que los habitantes de las sociedades industrializadas deberíamos adoptar una dieta vegetariana/vegana⁵⁸⁶.

Nos topamos con problemas similares al considerar la segunda y tercera capacidades centrales (salud e integridad física, respectivamente) de la lista de diez capacidades animales centrales. Matar animales para comer, ¿no constituye una violación flagrante tanto de la salud como de la integridad física de los animales? Además, tal y como están formuladas en Nussbaum 2004^{b587}, las capacidades primera y tercera son inconsistentes (Schinkel 2008, 53). No puede defenderse al mismo tiempo que la muerte indolora no constituye ningún daño y, a continuación, afirmar que los animales tienen derecho a no ver su integridad corporal violada, sea o no doloroso el tratamiento en cuestión (Nussbaum 2004^b, 315). Si el hecho de que la acción sea

⁵⁸⁶ Aunque duda sobre la legitimidad de prohibir la matanza de animales con el fin de alimentarnos de su carne, Nussbaum defiende explícitamente la prohibición de la ganadería industrial: “*The main conclusion of my approach is that all animals are entitled to a threshold level of opportunity for a life characteristic of their kind. Whether this means a total ban on the killing of animals for food may be debated [...] What is not open for debate is the fact that the factory food industry inflicts great injustices and should be ended*” (Nussbaum 2011^a, 162-3).

⁵⁸⁷ Nussbaum parece darse cuenta de este problema al cambiar la formulación en textos posteriores (véase, por ejemplo: Nussbaum 2006, 386-9). A diferencia de los primeros textos (Nussbaum 2001^a; 2004^b), en algunas partes de los textos más recientes Nussbaum (2006) reconoce que la muerte indolora sí constituye un tipo de daño, aunque en otras partes continúa defendiendo que la muerte indolora puede no ser excesivamente problemática (Nussbaum 2011^a, 162-3). De esta manera, puede defenderse, como hace Schinkel (2008, 53), que las inconsistencias acerca del daño que constituye la muerte indolora se aplican por lo menos a Nussbaum 2001^a y 2004^b. A mi modo de ver, la postura en Nussbaum 2006 sigue siendo, en general, poco clara e inconsistente, más allá de que se hayan solucionado los problemas concretos de consistencia en la formulación de la lista de diez capacidades animales centrales.

indolora no es excusa admisible en los casos de violación de la integridad corporal, ¿por qué debería ser diferente en otros casos como la matanza de animales para comer? La única respuesta posible podría consistir en argumentar que el primer caso es más grave que el segundo, pero entonces debemos preguntar: ¿no es la muerte la mayor violación tanto del derecho a la vida como del derecho a la integridad corporal? En este sentido, hay todavía un argumento adicional que mina la justificación que Nussbaum ofrece de la matanza de animales como alimento (Schinkel 2008, 53). Todas las capacidades que van de la segunda a la décima dependen de la primera, es decir, dependen de que el animal esté vivo. El ejercicio de capacidades centrales como la capacidad de juego, de establecer relaciones emocionales con otros seres, etc. solamente es posible, obviamente, si el animal está vivo. Si se considera, como hace Nussbaum, que cada una de las diez capacidades de la lista es intrínsecamente valiosa, hay una tensión clara entre esta afirmación y la justificación de matar animales para comer. Si Nussbaum desea, a pesar de todo, continuar defendiendo que matar animales como alimento no es moralmente reprochable en sí mismo, entonces, para que su teoría fuera consistente, la lista de capacidades animales centrales debería reformularse de la siguiente manera: “[...] *capability 2 would read, in abbreviated form, «entitlement to a healthy life... until we eat them»*; *3 would read, «entitlements against violations of bodily integrity... until we eat them» [...] and so on*” (Ibíd., 53-4). Esto, por supuesto, situaría la lista de diez capacidades centrales en un lugar incómodo como base normativa sobre la que construir una teoría adecuada de los derechos de los animales.

En relación con la cuestión de la posible justificación de la experimentación biomédica con animales, los problemas anteriores se reproducen. Emplear animales como objeto de investigaciones biomédicas implica, en muchos casos, causarles necesariamente daños graves. Al mismo tiempo, hay que reconocer que la experimentación con animales puede ser beneficiosa para muchos humanos y animales que, de no haberse llevado a cabo dichas investigaciones, hubieran sufrido en mayor medida o, directamente, hubieran fallecido. El problema, qué duda cabe, es complejo. Nussbaum (2004^b, 317-8; 2006, 396-8; 2011^a, 163; 2011^b, 247) sostiene que, aunque es cierto que podemos y debemos mejorar enormemente la calidad de vida de muchos animales sometidos a experimentaciones biomédicas sin que ello implique que debemos interrumpir dichas investigaciones, resulta evidente también que numerosas investigaciones, valiosas tanto para el bienestar humano como animal, no pueden seguir adelante sin perjudicar gravemente la vida y salud de los animales sujetos a experimentación. En este punto, nos enfrentamos a un dilema trágico.

¿Es justificable hacer algo moralmente incorrecto con el fin de obtener unas consecuencias moralmente buenas? En el caso de la experimentación biomédica con animales, ¿el fin justifica los medios? “*Desde el punto de vista de una teoría ideal de los derechos, tales estudios son moralmente malos. Desde el punto de vista de la aplicación práctica presente, no estoy a favor de poner fin de inmediato a toda investigación de este tipo*” (Nussbaum 2006, 397). En cualquier caso, Nussbaum (Ibíd., 398) enfatiza el papel que el debate público debe jugar en el enfoque de las capacidades a la hora de abordar este tipo de cuestiones prácticas controvertidas, lo cual sugiere que distintas opciones prácticas podrían tomarse en función de los resultados del debate. Parece que el enfoque desea permanecer abierto a distintos planteamientos y plural en su aplicación en lo que a estas cuestiones difíciles se refiere. No obstante, tal y como está formulado el enfoque de las capacidades, la defensa de la experimentación

biomédica con animales resulta teóricamente insostenible por incoherente⁵⁸⁸. Aunque el enfoque de las capacidades sea una teoría de la justicia orientada al resultado, no parece que pueda justificar dentro de su marco teórico una práctica que claramente no respeta a cada criatura individualmente como un fin en sí misma, una práctica que, además, al modo del utilitarismo promueve la agregación tanto entre vidas diferentes como entre distintos componentes de una vida. Así pues, de justificar una práctica de este tipo, el enfoque perdería una de sus mayores ventajas en relación con los planteamientos utilitaristas. Resulta obvio que, como sucedía en el caso de los animales criados para consumo humano, los animales criados con fines de experimentación biomédica son empleados en la actualidad como simples medios para los fines de otros, lo que es incompatible con la máxima de que los animales son fines en sí mismos que merecen un respeto acorde a la consideración moral directa que merecen. Claramente, las inconsistencias se reproducen también en relación con las primeras tres capacidades centrales de la lista: difícilmente puede pensarse que una práctica como la experimentación biomédica respeta las capacidades centrales de vida, salud e integridad física de los animales. Así pues, la postura coherente que el enfoque de las capacidades debería mantener en relación con la investigación biomédica debería consistir en defender la abolición de la experimentación biomédica con animales sintientes.

Por estas razones, el enfoque de las capacidades adolece de problemas de inconsistencia en lo que al vegetarianismo y la experimentación biomédica con animales se refiere. Si desea ser consistente, Nussbaum debería concluir que, salvo en circunstancias verdaderamente extraordinarias, matar animales para alimentarnos y/o experimentar con ellos es inmoral porque viola derechos fundamentales de los animales.

4.7.5. Utilitarismo, tragedia y animales

Nussbaum (2004^b, 317-8; 2006, 394-8; 2011^a, 163) enfatiza que nuestro mundo contiene conflictos persistentes, a veces trágicos e irresolubles, entre los intereses de humanos y animales. En este sentido, ella sugiere que ciertos casos difíciles, como la utilización de animales como alimento o la experimentación con fines biomédicos, son ejemplos de conflictos trágicos. De esta forma, su respuesta sugiere que, más que encontrarnos con inconsistencias dentro de su teoría, con lo que nos encontraríamos es con tragedias dentro del mundo (Schinkel 2008, 54). ¿Es válida esta respuesta?

⁵⁸⁸ Hay que reconocer, no obstante, que Nussbaum intenta paliar las consecuencias prácticas negativas que su postura tendría para los animales sometidos a experimentación biomédica mediante la proposición de seis medidas/cuestiones concretas que deberían plantearse antes de llevar a cabo cualquier experimento que implique ocasionar un daño grave a la vida o la salud de los animales: “*De lo que sí estoy a favor es de que: a) nos preguntemos si la investigación es realmente necesaria para favorecer una capacidad humana o animal importante; b) pongamos el énfasis en el uso de animales no tan complejamente sensibles siempre que sea posible, basándonos en que éstos sufrirán menos (y menores) daños en esa clase de estudios; c) mejoremos las condiciones de los animales que son sujetos experimentales de esas investigaciones, incluidos los cuidados paliativos terminales cuando hayan contraído una enfermedad letal incurable, y fomentemos unas interacciones en las que puedan sentirse apoyados por los propios seres humanos y por otros animales; d) eliminemos la brutalidad psicológica inherente a gran parte del actual trato que reciben los animales en esas investigaciones; e)elijamos los temas de estudio con gran cuidado y seriedad, a fin de evitar que ningún animal sufra daños por un motivo frívolo y sin una buena posibilidad de derivar algún beneficio importante de todo ello, y, por último, f) emprendamos una iniciativa enérgica y financiada públicamente para desarrollar métodos experimentales (como, por ejemplo, las simulaciones por ordenador) que no acarreen esas malas consecuencias*” (Nussbaum 2006, 397-8). Véase también: Nussbaum 2004^b, 318.

Lo primero que hay que preguntarse es si, como piensa Nussbaum, en estos dos casos nos enfrentamos realmente a situaciones trágicas. Cuando Nussbaum (2004^b, 318; 2006, 395-6) afirma que resulta mucho más difícil valorar el uso general de los animales como alimento, debido a que nadie sabe exactamente ni cuáles serían los impactos que ello tendría en el medio ambiente mundial si la mayoría de humanos nos volviéramos vegetarianos, ni hasta qué punto una dieta vegetariana es compatible con la salud de todos los niños del mundo, defiende que es posible que nos encontremos ante un conflicto trágico, pero que ello depende de información empírica que no está a nuestra disposición. Así pues, si consiguiéramos la información empírica relevante necesaria, quizá podríamos resolver el conflicto sin mayores problemas y, por tanto, no nos encontraríamos verdaderamente ante un dilema trágico. No obstante, en el caso de la experimentación biomédica con animales, Nussbaum es mucho más explícita en lo que a la imposible eliminación de los conflictos se refiere

[S]iempre existirá un buen número de investigaciones importantes y con grandes consecuencias para la vida y la salud de los seres humanos y de otros animales que provocarán enfermedades, dolor y muerte en, al menos, algunos animales, incluso en las mejores condiciones posibles (Nussbaum 2006, 397)⁵⁸⁹.

Nussbaum (2000^c, 1006-7) distingue dos cuestiones que debemos afrontar en algunas situaciones en que tenemos la obligación de actuar (incluyendo también la abstención de actuar como una acción). A la primera la denomina “la cuestión obvia”: la cuestión de qué deberíamos hacer. Aunque pueda resultar difícil, inevitablemente debemos responder a esta cuestión y tomar un curso de acción⁵⁹⁰. La segunda cuestión, que Nussbaum denomina “la cuestión trágica”, ni es obvia ni está forzada por la situación. La cuestión trágica consiste en interrogarse sobre si cualquiera de las alternativas disponibles en una situación determinada es moralmente aceptable. La cuestión trágica no es simplemente una forma de expresar el hecho de que resulta difícil responder a la cuestión obvia: “*Difficulty of choice is quite independent of the presence of moral wrong on both sides of a choice*” (Ibid., 1007). Determinar qué debe hacerse en los casos de conflicto trágico puede ser difícil a veces, pero otras veces puede estar perfectamente claro qué curso de acción es mejor. Así pues, la cuestión trágica no es necesariamente más difícil de responder que la cuestión obvia: “[...] *the obvious question may frequently be very difficult, if two or more (nontragic) alternatives are equally balanced*” (Ídem.). Lo que sí hace la cuestión trágica es reconocer una dificultad especial: el hecho de que es posible que todas las respuestas a la cuestión obvia, incluyendo la mejor de ellas, sean malas e impliquen inevitablemente cierto tipo de daño moral. Este es el sentido en el que puede decirse que ninguna respuesta es moralmente buena cuando se plantea una cuestión trágica, aunque dicha respuesta sea comparativamente la más adecuada en el contexto específico dado.

¿Cuál es el sentido de la cuestión trágica? Al afrontar una situación en la que hay que optar por, al menos, uno entre dos cursos de acción que implican cierto tipo de daño moral, podría argumentarse que en todos los casos la única pregunta verdaderamente importante es la cuestión obvia, mientras que la cuestión trágica no es más que una distracción inútil: cuando uno ha decidido cuál es su deber y qué curso de acción es el adecuado, debería limitarse a llevarlo a cabo sin remordimiento. Después de todo,

⁵⁸⁹ La misma idea en: Nussbaum 2001^a, 1542; 2004^b, 318; 2011^a, 163.

⁵⁹⁰ “[...] *it is a question that has to be answered, since some action must be taken, and even inaction is, in such a situation, a kind of action. In that sense, the question is obvious: it is forced by the situation*” (Nussbaum 2000^c, 1006).

habríamos obrado conforme al mejor curso de acción posible dadas las circunstancias. Desde este punto de vista, los conflictos trágicos son simplemente conflictos de obligaciones *prima facie*: solamente puede haber un curso de acción correcto y, una vez se ha optado por dicho curso de acción, las obligaciones conflictivas desaparecen por completo. Y, sin embargo, Nussbaum (Ibíd., 1009-10) argumenta que la cuestión trágica es tanto pertinente como iluminadora porque constituye un mejor modelo deliberativo para la filosofía moral y política⁵⁹¹. Aun cuando el conflicto trágico no pueda resolverse mediante una planificación sociopolítica adecuada, siempre es útil e iluminador plantear la cuestión trágica, dado que sirve para resaltar el hecho de que el curso de acción tomado, aunque sea el mejor de los disponibles dadas las circunstancias, es inmoral. La cuestión trágica recuerda al agente moral que, excepto en circunstancias extraordinarias, jamás debería optar por un curso de acción de ese tipo.

Nussbaum (Ibíd., 1016-7) juzga importante plantear la cuestión trágica por cuatro razones. En primer lugar, clarifica la naturaleza de las alternativas éticas, informándonos de las diferencias entre el interés propio y las obligaciones/responsabilidades, los valores prudenciales y los valores morales, etc. En segundo lugar, al reconocer la existencia de dilemas trágicos se refuerza el compromiso con valores morales que generalmente deben respetarse. Tercero, el reconocimiento de la tragedia es un motivo poderoso para afrontar la cuestión de las reparaciones

⁵⁹¹ “*The recognition that one has «dirty hands» is not just self-indulgence: it has significance for future actions. It informs the chooser that he may owe reparations to the vanquished and an effort to rebuild their lives after the disaster that will have been inflicted on them*” (Nussbaum 2000^c, 1009). Pensemos, por ejemplo, en el caso de la bomba de Hiroshima. Puede argumentarse (discutiblemente) que lanzar la bomba era la mejor de las opciones disponibles porque, de esta manera, la guerra terminó antes y se evitaron muchas más muertes que las provocadas por la bomba. Si lo único que tuviéramos que plantearnos es la cuestión obvia, entonces, nada habría de especialmente malo en el lanzamiento de la bomba porque, de todos modos, dicho curso de acción era el mejor de los disponibles en esas circunstancias concretas y, por tanto, podría argumentarse que los aliados no tendrían ningún deber de reparación hacia los japoneses (ya que lo único que hicieron fue cumplir con su deber). Sin embargo, enfocado desde el punto de vista de la cuestión trágica, las cosas se ven de otra manera. Es posible que lanzar la bomba fuera la mejor alternativa disponible y, sin embargo, ello no oculta que la opción era inmoral y, entonces, podría argumentarse que los aliados tienen deberes de reparación hacia las víctimas por mucho que fuera el mejor curso de acción posible. Aparte de iluminar cuestiones relativas a las obligaciones futuras de los agentes en lo que a la reparación de los daños causados se refiere, la cuestión trágica sirve también para iluminar las raíces del problema y, por tanto, en cierta forma sirve para tratar de resolver la cuestión obvia y que en un futuro nadie deba enfrentar cuestiones trágicas: “*Stepping one step back from tragedy, and asking about its genesis, we ask how a different arrangement of the relevant values might have prevented disaster*” (Ibíd., 1012). Adoptar un modelo deliberativo adecuado es fundamental porque Nussbaum defiende que, a menos que adoptemos un reduccionismo monista del valor a la manera utilitarista, los conflictos trágicos serán inextirpables de la condición humana (aunque ello no implica que, en la medida de lo posible, no debamos esforzarnos por resolverlos: muchos dilemas trágicos no se producen por necesidades naturales sino, más bien, por hábitos y tradiciones inadecuadas): “[...] *some degree of tragedy is a structural feature of human life. Many distinct spheres of value claim our attention and commitment [...] The only alternative to the permanent possibility of tragedy would appear to be a life so impoverished in value that it neglects many things that human beings should not neglect. And of course such a life does not really avoid tragedy: it just fails to see the tragedy involved in its own neglect of genuine values*” (Ibíd., 1013). No debe extrañarnos, por tanto, que un planteamiento plural y heterogéneo de los bienes como el de Nussbaum se preocupe por el análisis de dilemas trágicos, ya que dichos conflictos serán mucho más habituales en su teoría que, por ejemplo, si partiéramos de un marco utilitarista. El reduccionismo del valor implica sencillez en la toma de decisiones. Por otra parte, una teoría de la justicia adecuada debería buscar un punto de equilibrio: el número de valores fundamentales que una teoría reconoce debería ser limitado porque una teoría que genera constantemente dilemas trágicos, difícilmente solucionables mediante una planificación social apropiada, probablemente se haya marcado unos objetivos excesivamente altos.

apropiadas hacia el daño causado, por mucho que el daño se juzgue inevitable. Finalmente, en cuarto lugar, el reconocimiento de dilemas trágicos nos empuja a preguntarnos de qué manera podrían haberse evitado esos dilemas mediante una planificación social adecuada. Esto implica que, para responder a la cuestión trágica, no puede recurrirse exclusivamente al análisis de costes-beneficios tal y como sugiere el utilitarismo⁵⁹²

[...] while cost-benefit analysis offers an attractive way of approaching the obvious question, it offers no good way at all of registering the force of the tragic question [...] Too much reliance on cost-benefit analysis as a general method of public choice can therefore distract us from an issue of major importance, making us believe that we have only one question on our hands, when in fact we have at least two (Ibíd., 1007-8).

Los dilemas trágicos no son simples ocasiones para la reflexión individual del agente, son situaciones en las que la deliberación pública es relevante, dado que lo que se busca es alcanzar la mejor solución frente a una situación con importantes consecuencias públicas negativas. La tesis de Nussbaum es que el análisis basado en el método de evaluación costes-beneficios no es el camino adecuado a la hora de afrontar estos dilemas⁵⁹³.

Nussbaum (Ibíd., 1023-5) distingue dos clases de situaciones que suscitan cuestiones trágicas en los Estados modernos. Las primeras consisten en las situaciones en que los ciudadanos deben elegir entre distintos derechos propios (como, por ejemplo,

⁵⁹² “I define cost-benefit analysis as a strategy for choice in which weightings are allocated to the available alternatives, arriving at some kind of aggregate figure for each major option” (Nussbaum 2000^o, 1028). Definido de esta manera, el análisis costes-beneficios no tiene por qué estar necesariamente relacionado con el utilitarismo. Por una parte, los aspectos que podemos considerar importantes a la hora de tomar decisiones o realizar los cálculos pueden ser muy diversos y la utilidad podría contar simplemente como un elemento más entre los beneficios (en lugar de como el elemento central). Así pues, el análisis costes-beneficios puede no basarse necesariamente, como suele hacerlo el utilitarismo, en una concepción monista/reduccionista del bien a la hora de tomar las decisiones.

⁵⁹³ Es conveniente matizar esta afirmación: “It is important to notice that many questions faced by administrative agencies will come into one of these categories: either the risk involved is not one that basic entitlements forbid or at least one of them is not of that character. An economic loss, for example, will not make a case into a tragedy, unless it is related to capability in the way I have described, pushing citizens beneath the threshold of capability in some area. Thus asking the tragic question will commonly not disable the use of cost-benefit analysis as it is standardly used by administrative agencies” (Nussbaum 2000^o, 1024). Así pues, solamente en los casos en los que, en todos los cursos de acción disponibles, alguna de las capacidades centrales de los individuos se viera impedida o se situara por debajo del umbral mínimo aceptable nos encontraríamos ante un dilema trágico en el que el análisis costes-beneficios resultaría inadecuado: “[...] I find cost-benefit analysis useful in answering the obvious question” (Ibíd., 1030). El análisis de costes-beneficios, aunque no es lo único que debe tenerse en cuenta (hay que preguntar siempre: ¿por qué resulta tan costoso asegurar cierta capacidad? ¿Está moralmente justificado dicho coste alto?), resulta entonces adecuado a la hora de responder la cuestión obvia: “[...] all rights have costs, so thinking about where to set the threshold level of any right is sensibly done with these costs in mind” (Ibíd., 1035). Obviamente, que Nussbaum encuentre útil el análisis costes-beneficios a la hora de abordar la cuestión obvia no implica que considere que esa sea la única o la mejor forma de responderla. Por otra parte, está claro que el análisis costes-beneficios es solamente una herramienta que requiere de un trabajo previo en la teoría del bienestar y el valor, ya que el análisis parte inevitablemente de un trabajo evaluativo previo en el que debe decidirse qué es lo que resulta importante medir y cómo puede medirse, es decir, qué cuenta como costes y qué como beneficios: “[...] it is a useful technique of analysis for people who have already managed to assign plausible weightings to the alternatives before them” (Ibíd., 1032). Además, centrarse exclusivamente en los análisis de costes-beneficios tiene el peligro de pasar por alto la cuestión trágica: “Cost-benefit analysis does not pose the tragic question; if anything, it suggests that there is no such question, the only pertinent question being what is better than what” (Ídem.).

cuando una madre debe elegir entre los valores de afiliación y las capacidades relacionadas con la carrera laboral). Las segundas consisten en las situaciones en que un actor institucional debe elegir entre los derechos fundamentales de dos o más ciudadanos (como sucede, por ejemplo, cuando surgen conflictos entre deberes religiosos e igualdad sexual). En ambos casos, tanto las estructuras institucionales como la deliberación pública democrática juegan un rol determinante⁵⁹⁴. Aunque las situaciones trágicas en relación con los animales entran de lleno dentro de estos dos tipos de conflicto⁵⁹⁵, las cuestiones más acuciantes conciernen a los conflictos en los que un actor político-institucional debe elegir entre los derechos fundamentales de humanos y animales.

Enfrentados a estas dos posibles situaciones de conflicto trágico, el agente encargado de tomar la decisión debe comenzar por examinar todos los distintos cursos de acción disponibles, evaluándolos teniendo siempre en cuenta la lista de capacidades centrales y los perjuicios que podrían causar a los individuos en relación con las mismas. El objetivo principal consistiría en aclarar si alguna de las alternativas quebranta algún derecho fundamental de los individuos. En caso de que ninguno de los cursos de acción posibles viole derecho fundamental alguno, el agente debe pasar a considerar la cuestión obvia (que puede ser muy difícil de resolver). Si uno o más cursos de acción posibles conculcan algún derecho fundamental mientras que otros (u otro) de los cursos de acción propuestos no lo hace, entonces, las alternativas que implican la violación de derechos fundamentales deben eliminarse de la lista de opciones disponibles. Una vez eliminadas las opciones moralmente inaceptables, el agente debería afrontar la cuestión obvia intentando encontrar la mejor forma de responderla (la cual, obviamente, variará dependiendo tanto de la teoría acerca del bienestar que se adopte como del marco ético que se favorezca). No obstante, puede ser perfectamente posible que todas las alternativas impliquen la conculcación de derechos fundamentales y, por tanto, nos encontremos ante un genuino dilema trágico. En este caso, al igual que en los casos anteriores, el agente deberá tomar una decisión y resolver la cuestión obvia de la mejor manera posible pero, a diferencia de los casos anteriores, el agente tendrá que reconocer que la situación es perjudicial para ciertos individuos y, entonces, deberá admitir que tiene ciertos deberes morales importantes hacia los individuos perjudicados y deberá hacer todo lo que esté en su mano para idear una solución planificada que evite este tipo de conflictos en el futuro. Esta es, según Nussbaum, la situación en lo que a la experimentación biomédica con animales se refiere

⁵⁹⁴ “*Who should raise and who should answer the tragic question? In my analysis, the level of each basic entitlement is specified loosely in a constitution, and then spelled out further, as time goes on, through a combination of legislative and judicial action. Public deliberation can often contribute a great deal toward this process. When a choice is confronted that seems potentially tragic, institutional actors should not deliberate on their own, for the most part: they should turn to public deliberation and to legislative and/or judicial deliberation —certainly for the Hegelian part of the process, planning for a future nontragic society, but also, often, for the determination of whether a given situation is or is not tragic [...] the minute it is clear that the tragic question has a point, and that one or more of the alternatives may violate a fundamental entitlement, public deliberation is called for and the agency should seek to initiate a deliberative democratic process*” (Nussbaum 2000^c, 1027-8).

⁵⁹⁵ Por ejemplo, el dueño de una mascota que se ha quedado en paro podría verse obligado a elegir entre dos derechos fundamentales propios en relación con la segunda y la octava capacidad: podría verse obligado a elegir entre gastar el poco dinero que tiene en alimentos que mejoren su salud física o alimentar correctamente a su mascota manteniendo una relación próxima y respetuosa con ella.

As for the research using animal subjects that is currently necessary to improve both animal and human lives, we should say of this what we said about tragic conflict earlier: we are faced with a choice between two evils, and what we must do is to move as rapidly as possible to a state of the world in which we will not be faced with that choice (Nussbaum 2011^a, 163).

El reconocimiento de que nos enfrentamos a una cuestión trágica implica admitir a su vez la necesidad urgente de elaborar una planificación política adecuada que nos ayude a eliminar dicho conflicto. El reconocimiento de la existencia de dilemas trágicos es una de las ventajas importantes del enfoque de las capacidades en comparación con el utilitarismo, el cual se basa exclusivamente en un análisis costes-beneficios que le impide reconocer la existencia de dilemas trágicos. El utilitarismo, en este sentido, no nos ofrece un método de deliberación adecuado en filosofía moral y política.

A pesar de todo lo expuesto, puede cuestionarse que en el caso concreto de la experimentación biomédica con animales nos enfrentemos a un dilema trágico (Schinkel 2008, 56-8). Es posible que el planteamiento del problema adoptado por Nussbaum sea equivocado desde el principio. El problema es que el planteamiento de Nussbaum da por sentada desde el comienzo la existencia de la experimentación biomédica con animales, lo cual impide cuestionar abiertamente dicha práctica. Solamente hay un conflicto de intereses/bienestar entre humanos y animales en lo que a la investigación biomédica se refiere porque utilizamos a los animales con este fin, es decir, el conflicto solamente existe porque los humanos tenemos ciertos intereses y, con el fin de promover esos intereses, utilizamos a los animales, cuyos intereses bien pudieran estar completamente alejados de esta práctica

Research on animals involves serious wrongdoing. Can we say that the alternative [...] constitutes serious wrongdoing? It is in itself morally unacceptable *not* to make human suffering the animal's concern? There is a moral obligation to help the sick, but is there also a moral obligation to make animals suffer to help the sick? (Ibid., 56).

Para justificar que la experimentación biomédica con animales no plantea dilema trágico alguno Schinkel se apoya en la distinción entre actos y omisiones (deberes negativos y positivos), sosteniendo la tesis de que, en general, los actos requieren de una justificación mayor que las omisiones: “[...] *not killing is morally more basic than saving lives*” (Ídem.). Apoyado en esta distinción, Schinkel concluye que no experimentar con animales para ayudar a los humanos (o los animales) enfermos no constituye un daño especialmente grave, dado que implica simplemente una omisión (en lugar de un acto inmoral). Así pues, en contra de la tesis de Nussbaum concluye que no hay dilema trágico alguno o que, en caso de haberlo, el dilema es injustamente asimétrico: tal y como Nussbaum lo plantea, la estructura del dilema no implica que tengamos que asumir el coste de B para promover A o el coste de A para promover B; más bien, el verdadero dilema implica la promoción de A a costa de B o el simple hecho de dejar de promover A (en donde B está de más o no juega un papel especialmente relevante). Schinkel, por tanto, pone en duda que la experimentación biomédica sirva para beneficiar a los propios animales: “*The animals stand to gain nothing, because their good is not initially in play, and once it is, it is so in another way than the human good*” (Ibid., 57).

Las críticas de Schinkel son interesantes pero no tengo claro que sean correctas. Está claro que la experimentación biomédica sí puede beneficiar a los propios animales (otra cuestión diferente es si dichos beneficios compensan los males causados). Por otra parte, Schinkel acierta al plantear que lo primero que deberíamos preguntarnos no es si la experimentación biomédica con animales implica un conflicto de intereses sino, más

bien, si dicha práctica es moralmente justificable. Una vez que resolvamos la cuestión fundamental de si dicha práctica es moralmente justificable podremos, si la consideramos justificada, analizar la cuestión de la experimentación biomédica con animales en términos de conflictos de intereses y costes-beneficios. En el enfoque de las capacidades, dado su compromiso con la consideración de los individuos (humanos y animales) como fines en sí mismos, las prácticas inmorales no pueden justificarse por muchos beneficios que acarreen. Así pues, estoy de acuerdo con Schinkel (Ibíd., 58-61) en que la postura de Nussbaum en relación con la experimentación biomédica con animales es inconsistente con los fundamentos básicos del enfoque de las capacidades. Los animales, en la teoría de los derechos de Nussbaum, merecen derechos porque son seres poseedores de dignidad y, por tanto, fines en sí mismos. En la medida en que son fines en sí mismos, no deberían ser empleados exclusivamente como medios para la consecución de fines ajenos. De esta forma, si convenimos en que la experimentación biomédica implica la utilización de animales exclusivamente como medios para la promoción de los fines de otros, dicha práctica debería considerarse inaceptable desde el punto de vista de una teoría de los derechos como la de Nussbaum⁵⁹⁶. Sin embargo, que el enfoque de las capacidades sea inconsistente en este punto no implica que no ofrezca un modelo de deliberación más apropiado para la filosofía moral y política que el simple análisis costes-beneficios propuesto por el utilitarismo.

Tanto la utilización de animales para consumo humano como su utilización con fines biomédicos resultan teóricamente compatibles con los planteamientos de ciertas teorías favorables a la consideración moral directa de los animales como, por ejemplo, el utilitarismo. La ganadería industrial y la experimentación con animales no son necesariamente incompatibles con la prevención de la crueldad hacia los animales. Sin embargo, estas prácticas son manifiestamente inconsistentes con los fundamentos del enfoque de las capacidades, ya que este marco teórico implica un respeto casi absoluto por las capacidades centrales, la autonomía y la dignidad de los animales individualmente considerados. Una ventaja importante del enfoque de Nussbaum (2006, 347) sobre el utilitarismo es que en su teoría ninguna criatura es empleada ni como medio para el fin de otras, ni como medio para el beneficio del conjunto de la sociedad. Si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, es correcto considerar a los animales fines en sí mismos pero ello implica que la experimentación biomédica con animales es moralmente inaceptable. Sostener otro tipo de postura implicaría cambiar, o al menos matizar, la base teórica fundamental del enfoque de las capacidades como teoría de los derechos de los animales.

¿Qué tipo de modificaciones podrían realizarse en la estructura teórica básica del enfoque para que fuera coherente con las tesis de Nussbaum? Schinkel (2008, 61) presenta dos opciones: (1) Minimizar la influencia utilitarista en la teoría de Nussbaum en relación con casos difíciles como los de la utilización de los animales para consumo

⁵⁹⁶ A nivel psicológico, puede que la apelación a los conflictos trágicos que hace Nussbaum no resulte útil en el caso concreto de la experimentación biomédica con animales, ya que requeriría por parte de los científicos una especie de esquizofrenia moral continuada psicológicamente inasumible: *“The problem is that one cannot expect people to cultivate two opposing dispositions at the same time. On the one hand, the animals used in research would have to be cared for in a way consistent with the list of animal capabilities [...] On the other hand, people would have to cultivate a different disposition, one that enables them to experiment on animals, infect them with diseases, and so on [...] Now, a disposition can survive occasional frustration by exceptional circumstances, but it cannot coexist with an opposed and simultaneously cultivated disposition. This, however, is what would be required of the individuals involved”* (Schinkel 2008, 60).

humano o la experimentación biomédica, lo cual implicaría asumir tanto que matar animales para consumo humano resulta inaceptable (siempre que haya otra fuente de alimento disponible), así como la prohibición de la experimentación con fines biomédicos; y (2) Atenuar el carácter radical del enfoque de las capacidades de forma que, a diferencia del contractualismo rawlsiano, todavía vaya más allá de la compasión y la humanidad pero, a diferencia de la teoría de Regan, presente una versión moderada de los derechos de los animales según la cual los intereses humanos pueden consistentemente pesar más que los intereses animales. Schinkel piensa que Nussbaum optaría por la primera opción, dado que es la que considera más acorde con el espíritu general de la extensión del enfoque de las capacidades al problema de la consideración moral de los animales. Estoy de acuerdo con él.

4.7.6. Un grave problema de coherencia y alcance en el enfoque de las capacidades

El utilitarismo posee una ventaja evidente en relación con la versión del enfoque de las capacidades presentada por Nussbaum: su coherencia. El enfoque de las capacidades se enfrenta a un problema grave a la hora de establecer cuál es el umbral por debajo del cual la frustración de capacidades no constituye ya un daño. Como el enfoque encuentra significación moral en el desarrollo y florecimiento de capacidades centrales innatas evaluadas como importantes, debe inevitablemente encontrar dañino el malogramiento de dichas capacidades. De esta manera, cuanto más complejas sean las formas de vida, mayor y más complejo será el número de capacidades que se puedan malograr y, en consecuencia, mayores y más variados serán los tipos de daños que el animal podría sufrir: *“El nivel de la vida en cuestión es relevante, no porque otorgue un valor diferencial de por sí a especies distintas, sino porque el tipo y el grado de daño que puede sufrir una criatura varía en función de su forma de vida”* (Nussbaum 2006, 356).

Para un autor como Singer, que basa todo su razonamiento sobre la consideración moral exclusivamente en el criterio de la capacidad de sentir placer y/o dolor (y la posesión de intereses/preferencias que ello conlleva), resulta sencillo justificar que matar un mosquito o una planta no es un acto malo (siempre que convengamos en que ni los mosquitos ni las plantas sienten placer y/o dolor y, por tanto, carecen de intereses), es un acto moralmente irrelevante (al menos en principio). Sin embargo, lo que partiendo del marco teórico utilitarista resulta sencillo de justificar no lo es tanto al partir del marco teórico del enfoque de las capacidades. Como el utilitarismo se centra en la capacidad de sentir placer y/o dolor, todo lo que hay que hacer es decidir si el animal en cuestión es capaz de sentirlo(s). Sin embargo, como el enfoque de las capacidades parte del concepto mucho más amplio de “capacidad” y tiene una concepción mucho más rica de los bienes primarios que el utilitarismo, es mucho más difícil justificar que no se daña a un animal cuando se frustra el desarrollo de sus capacidades centrales, por mucho que el animal no sienta ningún dolor al verlas frustradas e independientemente de que sea consciente o no de que está siendo perjudicado. Entonces, debemos preguntar: ¿cuál es el umbral por debajo del cual el malogramiento de capacidades no constituye daño relevante alguno? O, dicho de otra forma: ¿qué criterio adopta el enfoque de las capacidades para decidir qué seres merecen consideración moral directa y cuáles no? En respuesta a esta cuestión Nussbaum adopta un punto de vista incoherente con las bases teóricas que postula su

enfoque que hace que su teoría de los derechos de los animales sea difícilmente aceptable

Matar a un mosquito parecería ser un acto de maldad mínima porque, en principio, el mosquito no siente dolor. Para Singer, es fácil llegar a esta conclusión, pero para el teórico de las capacidades es más complicado, ya que, desde su punto de vista, el bien reside en las oportunidades de florecimiento y no solamente la sensibilidad. ¿Por qué no iba a ser la capacidad del mosquito para seguir viviendo una de las que está *mal* interrumpir? Aquí es donde creo que el enfoque de las capacidades debería aceptar el buen juicio del utilitarismo. La sensibilidad no es lo único que importa para la justicia básica, pero cabría muy bien dentro de lo posible considerar la posesión de sensibilidad como una condición «umbral» para la admisión en la comunidad de seres detentadores de derechos basados en la justicia (Nussbaum 2006, 356).

El enfoque de las capacidades defiende que la capacidad de sentir es una condición suficiente y necesaria para merecer consideración moral directa (al menos en la práctica) (Nussbaum 2001^a, 1541; 2004^b, 309; 2006, 356; 2011^a, 187-8; 2011^b, 240)⁵⁹⁷. De este modo, a pesar de todas las críticas que dedica al utilitarismo y su concepción reduccionista del valor y los bienes primarios, Nussbaum termina sugiriendo que una teoría adecuada de los derechos de los animales debe centrarse, ni que sea momentáneamente, en las criaturas sensibles solamente. Sin embargo, como el enfoque de las capacidades no defiende una concepción reduccionista de los bienes primarios en la que solamente el placer y el dolor tienen valor intrínseco, Nussbaum no puede defender consistentemente que la capacidad de sentir placer y/o dolor sea una condición necesaria para merecer consideración moral directa. Al menos no puede hacerlo sin ofrecer algún tipo de argumento adicional independiente, argumento que, desafortunadamente, no encontramos en los escritos de Nussbaum.

¿Cómo trata la filosofía norteamericana de solucionar este problema de consistencia? Negando que la capacidad de sentir placer y/o dolor sea, en sentido estricto, una condición necesaria para merecer consideración moral directa en el enfoque de las capacidades (Nussbaum 2006, 357), lo cual hace que haya una ambigüedad y oscuridad importante en el enfoque de las capacidades respecto a esta cuestión. Lo que el enfoque propone es un planteamiento disyuntivo basado en la lista de diez capacidades centrales. De este modo, si una criatura tiene o bien la capacidad de sentir placer y/o dolor, o bien la capacidad de moverse de un lugar a otro, o bien la capacidad de emoción y afiliación, o bien la capacidad de raciocinio, etc., entonces, esa criatura merece consideración moral directa. Esto implicaría que, de acuerdo con el enfoque de las capacidades, los criterios para merecer consideración moral directa y derechos deberían ser al menos diez, los diez que se corresponden con la lista de capacidades centrales. Si esto es correcto, para que un ser merezca consideración moral directa dentro del enfoque de las capacidades sería suficiente con que ese ser fuese un ser vivo, o poseyese sentidos, imaginación y pensamiento, o poseyese emociones, o poseyese razón práctica, etc. El problema de un enfoque basado en criterios plurales disyuntivos como este es que extiende de forma teóricamente inapropiada, e inviable en la práctica, el conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Esto crea problemas de alcance al enfoque de las capacidades difíciles de solucionar. Así y todo, Nussbaum señala que “[t]odas las criaturas que tienen algunas de las otras capacidades relevantes mencionadas anteriormente también poseen la capacidad de sentir placer y dolor” (Ídem.), lo cual, según sugiere Nussbaum, parece no volver demasiado problemática su repentina inclinación por el reduccionismo utilitarista hacia

⁵⁹⁷ Véase nota 402.

la sensibilidad. Sin embargo, Nussbaum acepta que si hubiera seres que poseyeran todas o algunas capacidades de la lista, pero fueran incapaces de sentir placer y/o dolor, merecerían consideración moral directa dentro de su enfoque. Como es obvio que las plantas cumplen al menos con la primera capacidad central, es decir, como es obvio que las plantas son seres vivos (e incluso, puede hablarse con sentido de salud e integridad física en su caso), las plantas deberían merecer también consideración moral directa dentro del enfoque de Nussbaum, lo cual resulta difícil de aceptar.

El problema consiste en que, si Nussbaum desea que su planteamiento permanezca coherente mediante la adopción de un enfoque disyuntivo plural acerca de los criterios para merecer consideración moral directa, las consecuencias normativas que de ello se derivarían serían imposibles de resolver. Como señala Cortina (2009, 144), aunque la expresión “florecimiento” se utilice metafóricamente, tiene como analogado primero a las plantas. Al igual que los animales, las plantas tienen capacidades que pueden promoverse o malograrse y, obviamente, si cada planta tiene derecho a llegar a la plenitud de sus capacidades particulares determinadas por su especie (o el tipo de cosa que es), entre otras muchas cosas también el vegetarianismo debería prohibirse por inmoral. Lo que la crítica de Cortina sugiere es que, teniendo en cuenta el marco teórico del enfoque de las capacidades, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum exige ser ampliada también a los vegetales si desea mantener su consistencia, algo que resulta absurdo y Nussbaum no sugiere en ningún escrito. Esta opción, además, volvería su teoría inviable en la práctica.

No es fácil saber con claridad lo que implica el enfoque disyuntivo basado en una multiplicidad de criterios para merecer consideración moral directa sugerido por Nussbaum. Tampoco es fácil saber si resulta compatible con la afirmación de que la capacidad de sentir placer y/o dolor puede considerarse una capacidad umbral (necesaria) para establecer qué seres merecen deberes de justicia (aunque, al menos a primera vista, ambas afirmaciones parecen incompatibles). ¿Significa que todo animal que posea cualquiera de las diez capacidades centrales de la lista merece igual consideración moral directa? ¿Cualquiera de las diez capacidades centrales es una condición suficiente a la hora de establecer quién merece consideración moral directa y quién no? Si fuera así, resultaría difícil, como menciona Cortina, justificar que el enfoque deba centrarse exclusivamente en los humanos y los animales sintientes como desea Nussbaum, debido a que muchos otros seres vivos como las plantas o los mosquitos claramente poseen las capacidades de vida, salud física e integridad corporal presentadas en la lista de capacidades centrales.

Proponiendo una interpretación alternativa, ¿significa que poseer la capacidad de experimentar placer y/o dolor es la única o principal capacidad que debemos tener en cuenta a la hora de decidir quién merece consideración moral directa y quién no? Si fuera así, el enfoque de las capacidades y su insistente argumentación a favor de una concepción plural y heterogénea de los bienes primarios no tendría demasiado sentido como enfoque teórico alternativo al utilitarismo, más allá del rechazo de la agregación entre individuos distintos (pero sí se aceptaría ahora la agregación en base a la cantidad total de placer entre distintas capacidades). Algunas de estas cuestiones forman la base de la dura crítica de Cortina hacia la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum

Después de haber alabado largamente la belleza de los organismos y de haberse resistido a introducir alguna jerarquía entre ellos, repentinamente pasa del enfoque de las capacidades al

utilitarismo y decide que es la capacidad de sufrir la que nos ayuda a determinar el umbral en cada capacidad, excluyendo sin más explicaciones a todos los organismos vegetales, que tienen capacidades y buscan florecer [...] Cosa que en un programa político puede tener su justificación; en un libro de filosofía, no [...] Si debe tratarse a cada uno según su capacidad de sufrir, el discurso de la dignidad de las capacidades está fuera de lugar (Ibid., 159-61).

Cortina critica principalmente la falta de coherencia (pasar de una noción plural de los bienes primarios a una concepción utilitarista reducida a la obtención de placer y/o evitación del dolor) y el alcance inadecuado (¿cómo podríamos vivir si también las plantas fueran merecedoras de derechos? ¿De qué nos alimentaríamos?) de la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum y concluye que “[t]al vez lo que sucede es que lleva razón Sen y «el enfoque de las capacidades no está pensado para fundamentar», sino para medir de algún modo el nivel de desarrollo de las sociedades atendiendo a las capacidades de sus pobladores humanos” (Ibid., 161-2).

¿Cómo podría solucionarse este grave problema de coherencia? Aunque Nussbaum (2008, 373; 2011^a, 158-9) reconoce que su teoría adolece de este problema, no ha presentado hasta el momento ningún argumento para solucionarlo. Desde mi punto de vista, el problema podría solucionarse si el enfoque de las capacidades adoptara una justificación independiente de la consideración moral y/o los derechos de los animales como la presentada en la primera parte de esta tesis. Sin embargo, para ello el enfoque debería prescindir de algunos elementos importantes, especialmente debería rechazar el concepto de dignidad como fundamento y debería adoptar una concepción meta-ética constructivista/holista rechazando las sugerencias que Nussbaum realiza de vez en cuando a favor de una concepción meta-ética naturalista/intuicionista. Si el enfoque se modificara de este modo, lograría superar los graves problemas de coherencia y alcance que posee en la actualidad. Además, una justificación independiente de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales como la ofrecida en la primera parte de la tesis tiene la ventaja para el enfoque de las capacidades de ser más fácilmente compatible con el liberalismo político y, por tanto, más fácilmente susceptible de servir de base para un consenso entrecruzado entre ciudadanos con concepciones comprensivas del bien diferentes. Después de todo, lo que la justificación exige no es nada más que aceptar tres principios morales básicos y la fuerza del argumento de la superposición de especies, en lugar de exigir desde el principio aceptar que los animales sintientes son seres que poseen dignidad (lo cual, dicho sea de paso, implica una clara petición de principio: postular que los animales poseen dignidad desde el principio no es apropiado porque es precisamente el tema que estamos discutiendo, es decir, es la conclusión a la que queremos llegar y, por tanto, no debería incluirse como premisa básica).

4.7.7. Una posible solución al problema de coherencia y alcance

El problema del criterio apropiado para que los seres merezcan igual consideración moral directa afecta al núcleo mismo de la teoría de los derechos de los animales elaborada por Nussbaum y, por tanto, requiere de una solución urgente. Pienso que el problema puede solucionarse reelaborando el enfoque de las capacidades, al menos en lo que a la consideración moral de los animales se refiere, del siguiente modo: (1) Eliminando desde el principio toda apelación al concepto de “dignidad”; y (2) Adoptando una justificación independiente de la consideración moral directa y los derechos de los animales como la presentada en la primera parte de esta tesis. No obstante, con toda probabilidad esto implica que deben realizarse modificaciones

también en la teoría meta-ética subyacente a la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum.

4.7.7.1. Contra el concepto de “dignidad”

La definición del término “dignidad” no es sencilla⁵⁹⁸. Gracia (2008, 18-9) señala que, en su sentido originario, la dignidad estaba ligada a los rangos altos, especialmente a los cargos honoríficos del Estado o la sociedad. De ahí se sigue que necesariamente la dignidad no podía ser una característica inherente de todos los humanos, dado que la dignidad se ganaría o perdería en función del cargo que desempeñe y/o la clase social a la que pertenezca el individuo. Gracia señala también que, en su sentido originario, la dignidad exigía una ética y una etiqueta determinadas, aquello que los latinos denominaron *decentia*. En este sentido, un acto indecoroso o indecente sería aquél que no se correspondiera con la condición social del agente, es decir, aquél que no se correspondiera con su dignidad. En sentido originario la dignidad era, por tanto, un valor inextricablemente ligado a un cargo o una clase social y los individuos que poseían dignidad la poseían solamente por ocupar esos cargos o pertenecer a esas clases sociales. Por tanto, la dignidad se consideraba un valor variable (podía perderse si se caía en comportamientos indecentes) que en modo alguno poseían todos los humanos. La dignidad, por decirlo de algún modo, es aquí un concepto sociológico, no ontológico.

Cicerón, por ejemplo, consideraba que los humanos que buscan incesantemente la satisfacción de sus placeres corporales se comportan como animales y, por tanto, carecen de dignidad (Ibíd., 20-3). La persecución ininterrumpida de la satisfacción de los placeres corporales situaría a los humanos al mismo nivel que los brutos, mientras que la dignidad situaría a aquellos humanos que la poseyeran en un plano moral superior al de los animales. La dignidad, por tanto, no es aquí una propiedad inherente a la naturaleza humana sino que se encuentra ligada al puesto social que se ocupa⁵⁹⁹. Este mismo concepto de dignidad como una propiedad asociada al desempeño de ciertos cargos honoríficos del Estado o de pertenencia a cierta clase social se conservará a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento⁶⁰⁰.

Aunque, en cierto sentido, pueden encontrarse precedentes históricos en otros autores⁶⁰¹, la tesis de que la dignidad es una propiedad intrínseca del ser humano no aparece hasta que Kant la formula en el siglo XVIII (Ibíd., 30-2). Con Kant pasamos de un concepto sociológico de dignidad a uno ontológico y moral: la dignidad es condición

⁵⁹⁸ Ni siquiera existe un acuerdo sobre el origen etimológico del mismo. Por ejemplo, mientras que Junquera de Estéfani (2006, 348-9) sostiene que encuentra su origen en el sánscrito (en la raíz *dec*, cuyo significado y derivados significan *ser conveniente, conforme, adecuado* a algo o alguien; después el latín le añadió la terminación *-nus*, derivando *dec-nus* en *dignus*), Gracia (2008, 18) sostiene que su origen se encuentra en el verbo impersonal latino *decet*, cuyo significado sería ser conveniente, es decir, aquello que conviene a un estado o nivel social.

⁵⁹⁹ “Esto que se dice de Cicerón es aplicable al conjunto de la literatura antigua. En toda ella la tesis es siempre la misma. El ser humano está entre los dioses y los animales. Ésa es su “dignitas”, es decir, su nivel jerárquico. La dignidad de los seres humanos, su rango social, es superior al de los animales e inferior al de los dioses. Dignidad sigue significando, en esos casos, rango más que una propiedad ontológica inherente a la naturaleza humana” (Gracia 2008, 23).

⁶⁰⁰ Para un breve estudio histórico sobre los diferentes usos del concepto de dignidad en filosofía moral véase también: Junquera de Estéfani 2006, 348-54.

⁶⁰¹ Véase: Gracia 2008, 27-9; donde se mencionan como posibles precedentes a Fernán Pérez de la Oliva y David Hume.

inherente de todo ser humano independientemente del cargo que ocupe en el Estado o la clase social a la que pertenezca. Todo ser autónomo, es decir, capaz de darse normas a sí mismo y regirse por sus propias leyes, posee dignidad. La dignidad se relaciona directamente en Kant con la libertad, racionalidad y moralidad que poseemos los humanos. Kant, además, sostuvo que de esta forma de concebir la dignidad era posible extraer mediante la deducción normas morales que todo ser humano debería seguir y toda sociedad debería respetar. Este legado kantiano encuentra su continuación en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Ibíd., 32-3)⁶⁰².

¿Cuáles son las consecuencias normativas de establecer que la dignidad es una propiedad ontológica inherente de todo ser humano? No está nada claro. En un artículo de ética de la medicina que ha alcanzado una fama notable, Macklin (2003) argumentó que el concepto de dignidad es un concepto inútil en lo que a los análisis de la legitimidad de las actividades médicas se refiere. A su juicio, un estudio de los casos en que se recurre al concepto de dignidad en medicina muestra que las apelaciones a la dignidad son, o bien simples repeticiones de otros conceptos más precisos, o bien simples eslóganes retóricos que no añaden absolutamente nada a la comprensión de los problemas en cuestión (Ibíd., 1419). En el primer caso, Macklin (Ídem.) señala que, habitualmente, el concepto de dignidad se emplea simplemente como sinónimo del principio de respeto de las personas y su autonomía. Aun así, muchas veces nos encontramos con escritos en los que se recurre al concepto de dignidad como si éste significara algo más fuerte que el respeto de las personas y su autonomía. Pero, ¿qué es lo que afirman en realidad estos textos? Lo cierto es que, dejando a un lado los textos religiosos de bioética⁶⁰³, no está claro, ya que el concepto se utiliza como una especie de eslogan o recurso retórico al cual basta con mencionar para finalizar la discusión. De este modo, el concepto se sacraliza y se convierte, más que en un concepto explicativo o normativo, en un arma ideológica a la hora de rebatir las posiciones contrarias (Junquera de Estéfani 2006, 347). Macklin (2003, 1420) concluye, por tanto, que el concepto de dignidad es un concepto inútil en ética médica y puede eliminarse sin que ello conlleve ninguna pérdida significativa de contenido. En la misma línea, aunque por razones distintas⁶⁰⁴, Gracia (2008, 35) concluye que el único sentido deontológico claro que

⁶⁰² La declaración, por ejemplo, comienza su preámbulo con las siguientes palabras “*Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...]*”, y el artículo primero reza: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*”. Otras apelaciones al concepto de dignidad como fundamento de los derechos humanos pueden encontrarse en los artículos 22 y 23 de dicha declaración. Puede consultarse la Declaración Universal de Derechos Humanos en la página web de las Naciones Unidas: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>, visto el 8/10/2014.

⁶⁰³ Dicho sea de paso, tampoco es que en los textos religiosos de bioética esté claro a qué es a lo que se apela cuando se apela a la dignidad. Por ejemplo, si se sostiene que el ser humano posee dignidad porque es el único ser que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, la apelación a entidades metafísicas cuya existencia y naturaleza es más que cuestionable no nos sirve de mucho a la hora de aclarar el significado del concepto de dignidad.

⁶⁰⁴ Las razones de Gracia están ligadas a la interpretación kantiana de las declaraciones de derechos contemporáneas. Gracia (2008, 33-5) sostiene que, si interpretamos las declaraciones de derechos contemporáneas partiendo de una perspectiva kantiana, surgen paradojas importantes, especialmente porque los derechos no tienen el mismo estatus que Kant adjudicó a los deberes perfectos (mientras que los deberes perfectos son absolutos, los derechos no lo son). Por tanto, es necesario buscar otra clase de interpretaciones y considerar, por ejemplo, que los derechos son principios reguladores. El problema con esta última interpretación es que el carácter deontológico de los derechos se vuelve débil. Gracia piensa, de hecho, que el único sentido deontológico claro que posee el concepto de dignidad en las declaraciones de derechos contemporáneas es la prohibición de la esclavitud.

tiene el concepto de dignidad en las declaraciones de derechos contemporáneas es el de la prohibición de la esclavitud. El resto de interpretaciones del concepto carece de repercusiones deontológicas claras: “*Los derechos humanos mandan hacer o no hacer cosas, por más que tengan excepciones. La dignidad no manda nada y puede utilizarse en cualquier contexto*” (Ídem.).

No hay razones para restringir estas críticas al ámbito de la ética médica. Si todo lo anterior es correcto, del concepto de dignidad no pueden derivarse directamente ninguna clase de normas morales o leyes políticas con fuerza deontológica y contenido claro. El término, como fundamento de una teoría moral o política, es inútil por redundante o por oscuro.

Llegados a este punto debería plantearse también el problema de qué sucede con todos aquellos humanos marginales que, a pesar de ser seres humanos, carecen de libertad, racionalidad y moralidad. ¿Deberíamos considerar que poseen dignidad? ¿Por qué? Recordemos que con Kant pasamos de un concepto sociológico de dignidad a uno ontológico y moral según el cual la dignidad es condición inherente de todo ser humano independientemente del cargo que ocupe en el Estado o la clase social a la que pertenezca. Recordemos también que la dignidad se relaciona directamente en Kant con la libertad, racionalidad y moralidad que poseemos los humanos. El problema consiste en que está claro que todos los humanos no poseemos libertad, racionalidad y moralidad. Muchos humanos marginales carecen de esas capacidades. Entonces, ¿por qué deberíamos pensar que los humanos que carecen de libertad, racionalidad y moralidad poseen dignidad pero no la poseen los animales? Dado que establecimos que es una propiedad moralmente irrelevante, la respuesta no puede apelar simplemente a la pertenencia a la especie. Tampoco parece que la apelación a una propiedad supuestamente ontológica como la dignidad vaya a aclarar o solucionar nada. La dignidad, como propiedad intrínseca que supuestamente compartiríamos todos los humanos y solamente nosotros, es una propiedad metafísica oscura y misteriosa. El concepto ontológico de dignidad es un misterio y, por tanto, defender que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales porque poseemos dignidad implica caer en una defensa argumentada del antropocentrismo moral que apela a una propiedad metafísica imposible de comprobar. Quizá con ello puedan superarse las objeciones del argumento de la superposición de especies, pero se hace a costa de postular una ontología extremadamente controvertida y difícil de aceptar (como sucede, por ejemplo, cuando se apela a la existencia de un alma inmortal en los humanos). A mi modo de ver, el problema no se ha solucionado en absoluto, simplemente se ha desplazado de la filosofía moral al campo de la metafísica (y una metafísica no muy buena, por cierto).

Estas reflexiones en torno al concepto de dignidad son extensibles a la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum. Aplicado a los animales, el enfoque de las capacidades parte como fundamento de su teoría de los derechos de la idea de que los animales, al igual que los humanos, son capaces de llevar una existencia digna (Nussbaum 2006, 322)⁶⁰⁵. El enfoque reconoce variados tipos de dignidad animal y sus correspondientes necesidades para el florecimiento, por lo que es capaz de considerar

⁶⁰⁵ Al igual que Nussbaum, Rodríguez Carreño (2008) defiende que es posible reconocer dignidad en los animales e, incluso, sostiene que dicho reconocimiento es necesario si verdaderamente deseamos garantizarles cierto grado de bienestar. Las críticas al enfoque de las capacidades que presento en esta sección son extensibles también a su propuesta.

moralmente importantes las capacidades, actividades y objetivos diversos de distintos seres⁶⁰⁶. En este sentido, el enfoque es capaz de formular adecuadamente normas de justicia interespecies que conllevan derechos fundamentales también para los animales y no solamente para los humanos. Las capacidades centrales moralmente importantes de todos los seres sintientes, humanos y no humanos, deben respetarse para que los individuos puedan desarrollar sus potencialidades y florecer de acuerdo con sus características marcadas por la especie a la que pertenecen. En este sentido Nussbaum, a diferencia de Kant, rechaza que la dignidad esté vinculada exclusivamente a la libertad, la racionalidad y la autonomía moral⁶⁰⁷. Además, debe tenerse en cuenta que los animales son también seres libres e inteligentes, así como en cierto sentido racionales. Los animales, al igual que los humanos, son agentes inteligentes que luchan por alcanzar ciertas metas y florecer de forma apropiada, por lo que, al igual que los humanos, poseen dignidad y deben ser considerados fines en sí mismos.

La tesis de Nussbaum sobre la dignidad de los animales es atractiva y, sin embargo, pienso que, en última instancia, un método de argumentación de este tipo es inadecuado a la hora de fundar una teoría correcta de la consideración moral directa y los derechos de los animales. La propia Nussbaum reconoce que *“la de la dignidad transversal entre especies no es una idea política que pueda ser fácilmente aceptada por ciudadanos que difieren en el resto de sus concepciones metafísicas”* (Ibíd., 377)⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Aunque no pienso que el concepto de dignidad sea un concepto necesario o útil en ética y filosofía política, sí considero que, en caso de adscribirse dignidad a todos los humanos, necesariamente deberíamos concluir, en base al argumento de la superposición de especies, que también ciertos animales poseerán dignidad. Por ejemplo, Junquera de Estéfani se pregunta si la dignidad *“¿radica particularmente en cada uno de los sujetos humanos individualmente o radica genéricamente en el colectivo formado por la especie humana? Si defendemos el primer supuesto, habrá que demostrar en cada caso concreto que se posee dicha dignidad [...] Por el contrario, si mantenemos que la dignidad radica en la especie humana no correremos este riesgo, puesto que será mucho más sencillo delimitar si un sujeto pertenece o no a nuestra especie”* (Junquera de Estéfani 2006, 362-3). El autor reconoce que en el segundo caso, que es el que él defiende, lo que se hace es conceder mayor significación moral a un grupo biológico determinado: la especie humana. La especie humana merece mayor consideración moral porque posee un conjunto de facultades características que nos conceden dignidad. El primer problema es que Junquera de Estéfani no especifica qué facultades son estas. Pero, en segundo lugar y más importante todavía, el argumento de la superposición de especies muestra que, aparte de la pertenencia a la especie humana, no existe ninguna otra propiedad supuestamente moralmente relevante que cumplan todos los humanos y no cumpla ningún animal. Entonces, si aceptamos que la pertenencia a la especie no es una propiedad moralmente relevante, lo que sucede es que nuevamente tendremos que evaluar la medida en que los humanos marginales cumplen con las facultades que nos conceden dignidad, por lo que nuevamente se reproducen los problemas que plantea el argumento de la superposición de especies. Esto demuestra que el concepto de dignidad no aporta nada reseñable a las discusiones sobre la consideración moral de los animales, tampoco cuando la dignidad se adscribe genéricamente al colectivo formado por la especie humana. Esto se ve claramente en el carácter circular del argumento que Junquera de Estéfani presenta como conclusión: *“[...] pensamos que lo correcto es afirmar que el ser humano ‘es digno’ y no que tiene dignidad. Y esto es así porque la especie humana es digna al estar dotada de ‘humanidad’, compendio de diversas características que fundamentan aquella”* (Ibíd., 382). Defender que el ser humano es digno porque está dotado de “humanidad” es como defender que los animales son dignos porque están dotados de “animalidad” (signifique esto lo que signifique), una argumentación circular difícil de aceptar (e, incluso, de comprender).

⁶⁰⁷ Nussbaum adopta una noción de dignidad metafísica y no empírica porque, a su modo de ver, todo humano o animal que pertenece a una especie posee necesariamente la dignidad que a esa especie corresponde, independientemente de si posee o no las capacidades centrales que determinan la vida buena y el florecimiento para los individuos de esa especie. La dignidad, por tanto, a diferencia de lo que sucedía con el concepto sociológico, ni se gana ni se pierde en el enfoque de las capacidades.

⁶⁰⁸ No está claro si, en este pasaje, Nussbaum se refiere simplemente a la idea general de que los animales posean dignidad o se refiere a la idea específica de que la dignidad de humanos y animales sea igual. En

La idea de que los animales poseen dignidad es entonces una idea metafísica extremadamente controvertida que, por ejemplo, va directamente en contra de ciertas nociones comprensivas sobre el bien adoptadas por muchas religiones relacionadas con la idea del alma. Llegados a este punto, Nussbaum se limita a afirmar que la idea de que los animales puedan poseer dignidad es una idea atractiva (e, incluso, convincente en muchos casos) pero no necesaria para alcanzar un consenso entrecruzado en lo que a la consideración moral que los animales merecen se refiere. Sin embargo, dado el papel central que la dignidad juega en su teoría de los derechos de los animales, no está claro que el enfoque, al menos tal y como ella lo desarrolla, pueda prescindir fácilmente del concepto de dignidad. Por tanto, ¿no sería mejor buscar otras alternativas teóricas más fácilmente aceptables?

Los principales problemas de una estrategia de justificación basada en la supuesta dignidad intrínseca de algunos seres son dos: (1) Cae en una petición de principio; y (2) Postula la existencia de una propiedad ontológica/metafísica imposible de comprobar y, por tanto, oscura y misteriosa.

Nussbaum postula desde el comienzo de sus escritos dedicados a la extensión del enfoque de las capacidades a la consideración moral de los animales que los animales son seres que poseen dignidad. El problema es que esta es a la conclusión a la que deseamos llegar con la argumentación y, por tanto, no debería ser un postulado aceptado desde el principio. El enfoque de las capacidades, entonces, cae claramente en una petición de principio dado que su argumentación es completamente circular. Nussbaum asume de forma explícita entre las premisas de su argumento la conclusión que desea alcanzar: que los animales poseen dignidad. Por tanto, no debe extrañarnos que Nussbaum concluya que los animales poseen dignidad y merecen derechos básicos si asume desde el principio que los animales poseen dignidad y merecen derechos básicos. Un argumento de este tipo es un argumento válido, pero esto muestra claramente que no todos los argumentos válidos son buenos argumentos. Un buen argumento no debería asumir desde el principio entre sus premisas aquello que trata de probar.

Por otra parte, apelar a la noción de dignidad como propiedad metafísica implica postular la existencia de una propiedad metafísica que supuestamente poseen los seres por ser el tipo de seres que son. El problema, en este caso, es que resulta imposible comprobar la existencia de dicha propiedad y, por tanto, la dignidad se vuelve una propiedad misteriosa. La idea de la dignidad debe entonces afrontar los mismos problemas que debía afrontar el concepto de valor inherente o de propiedades no-naturales en la teoría de los derechos de los animales de Regan, especialmente la vulnerabilidad frente al argumento de la peculiaridad.

¿Cómo pueden solucionarse estos problemas que afectan al núcleo mismo de la estructura del enfoque de las capacidades? Estos problemas pueden solucionarse si el enfoque de las capacidades, en lugar de apelar desde el principio al concepto de dignidad animal, adopta una justificación independiente de la consideración moral directa de los animales del tipo de la presentada en la primera parte de esta tesis. Desde mi punto de vista, las ventajas de una estrategia de fundamentación de este tipo son

cualquier caso, pienso que no solamente puede considerarse metafísica y divisiva la idea de una dignidad igual poseída por humanos y animales, la idea de que los animales poseen dignidad (aunque ésta no sea igual a la dignidad humana) me parece igualmente metafísica y divisiva.

claras. En primer lugar, partiendo de la posición de Nussbaum no resulta nada fácil argumentar en contra de alguien que no reconozca que los animales poseen dignidad. La discusión en ese caso llega rápidamente a un punto muerto: yo pienso que los animales poseen dignidad y merecen derechos fundamentales, tú crees que no; se acabó la discusión. Es difícil superar un escollo de este tipo y es el problema que tiene argumentar basándose en postulados metafísicos imposibles de comprobar. Sin embargo, la estrategia de justificación presentada en la primera parte de esta tesis es diferente. Presenta tres principios morales básicos que la mayoría estaríamos dispuestos a aceptar al menos en un primer momento y, partiendo de esos principios, elabora una estrategia argumentativa basada en la coherencia a favor de la igual (o similar) consideración moral directa y/o los derechos de los animales. Algunas partes de esta argumentación son, sin lugar a dudas, discutibles, pero por lo menos tenemos la ventaja de que podemos discutir, entre otras cosas, sobre la validez del argumento de la superposición de especies y/o la fuerza de los argumentos por analogía, así como sobre los principios morales básicos postulados. Esto es mucho más provechoso y, además, parece mucho más fácil alcanzar un consenso entrecruzado entre ciudadanos con diferentes doctrinas comprensivas del bien partiendo de esta metodología que postulando la existencia de una propiedad ontológica imposible de comprobar como la supuesta dignidad de los animales. De este modo, una estrategia argumentativa de esta clase tendría la ventaja de ser más fácilmente compatible con el liberalismo político.

4.7.7.2. Meta-ética en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum: a favor del constructivismo/holismo

En la sección 4.5.9. afirmé que, tal y como Nussbaum la presenta, la teoría meta-ética subyacente al enfoque de las capacidades es ambigua y sostuve que el enfoque debería inclinarse por adoptar una teoría meta-ética constructivista/holista en lugar de una naturalista/intuicionista. En esta sección quisiera ahondar un poco más en esta idea.

En reiteradas ocasiones a lo largo de sus escritos Nussbaum ha defendido como método de justificación en filosofía moral y política el procedimiento del equilibrio reflexivo. Al estudiar el método aristotélico en ética que ella misma adopta en sus trabajos (y que Nussbaum relaciona directamente con el método de justificación en los trabajos de Rawls⁶⁰⁹), Nussbaum (1978, 102-3, 210-20; 1986, 38-47; 1990^b, 67-71;

⁶⁰⁹ Según Rawls, los desacuerdos en ética se dan, entre otras razones, por la adopción de estándares inadecuados de objetividad. Al adoptar estándares metafísicos de objetividad que apelan a controvertidas concepciones de la realidad y verdad independiente de los valores, el acuerdo entre ciudadanos con distintas concepciones comprensivas del bien se torna imposible. En oposición a estas concepciones objetivas metafísicas de la verdad, Rawls reivindica una concepción de la objetividad en ética y filosofía política que no es “metafísica” sino “política”. Necesitamos estándares objetivos en el razonamiento que nos ayuden a resolver los problemas prácticos a la hora de decidir cómo debemos actuar. La necesidad de objetividad es, en este sentido, práctica, dado que surge en contextos en los que los ciudadanos no están de acuerdo sobre qué deben valorar y cómo deben obrar. La tesis básica de Rawls es que, a la hora de justificar los principios básicos de la justicia política que deben guiar a las instituciones de una sociedad liberal, no es necesario entrar en debates metafísicos sobre la verdad de los juicios morales. En su lugar, lo que debemos hacer es considerar qué principios podrían aceptar la mayoría de los ciudadanos bajo ciertas condiciones de elección o deliberación idealizadas. Estas condiciones idealizadas de elección o deliberación se reflejan en la posición original. Este procedimiento de construcción es una herramienta para identificar qué principios se siguen, desde el punto de vista práctico, de valores democráticos liberales como el respeto de la libertad y la igualdad de las personas que la mayoría de los ciudadanos comparten. Los principios o juicios alcanzados mediante este proceso son objetivos en el sentido de que son aceptables para la mayoría de ciudadanos con independencia de las doctrinas metafísicas que abracen en otros ámbitos y cuáles sean sus intereses particulares. Un proceso de esta clase es todo lo que se

1990^c, 319-22, 323-41; 2000^a, 116-26, 149-50; 2006, 347-8; 2008, 357-8; 2011^a, 77-81) reivindica abiertamente el equilibrio reflexivo, es decir, un enfoque de la justificación ético-política basado principalmente en la coherencia.

El equilibrio reflexivo se incluye dentro de los enfoques constructivistas en filosofía moral. Los enfoques constructivistas en ética son aquellos que sostienen que, en la medida en que existan verdades normativas (por ejemplo, sobre la forma en que debemos comportarnos), esas verdades están en cierto sentido determinadas por un proceso idealizado de deliberación, elección o acuerdo racional. En lo que a la justificación de los primeros principios se refiere, los enfoques constructivistas defienden que los principios morales básicos que todos deberíamos aceptar son aquellos que los agentes morales acordarían si fuesen a formar parte de un proceso hipotético o idealizado de deliberación racional. El constructivismo, a su vez, sostiene que existen verdades normativas. Las verdades normativas no se encuentran fijadas de antemano por verdades sobre hechos independientes del punto de vista práctico de los agentes, sino que se constituyen apelando a que esas verdades serían las que los agentes morales aceptarían bajo ciertas condiciones de elección específicas.

El problema consiste en que en otros trabajos Nussbaum parece defender cierto tipo de realismo o naturalismo moral difícilmente compatible con las ideas constructivistas adoptadas por el método del equilibrio reflexivo. Al comparar su enfoque con la teoría constructivista kantiana a favor de la consideración moral directa de los animales desarrollada por Korsgaard (2005, 2006, 2011, 2012), Nussbaum (2011^b, 239-40) sugiere que su teoría de los derechos de los animales podría basarse en el realismo moral⁶¹⁰. El realismo moral es la teoría meta-ética que sostiene que existen hechos morales (por lo que es también una tesis ontológica). El realismo moral sostiene también que ciertos juicios morales son verdaderos o falsos y, por tanto, que existen verdades normativas objetivas. La diferencia es que mientras que en el constructivismo las verdades normativas se basan en la coherencia entre juicios y principios normativos (es decir, es una relación entre oraciones y/o principios), en el realismo las verdades normativas se fundan en la supuesta correspondencia entre los juicios normativos y los hechos del mundo. El constructivismo es una teoría de la verdad fundada en la coherencia, mientras que el realismo es una teoría de la verdad fundada en la correspondencia.

¿Qué clase de verdades/hechos morales sostiene Nussbaum que existen en relación con los animales? Si fuera a desarrollar en profundidad una teoría comprensiva del bien (cosa que no hace), Nussbaum afirma que lo primero que sostendría es que las vidas de los animales poseen valor intrínseco (Ibíd., 239). Este valor existiría en el mundo y sería independiente de las elecciones y las leyes humanas.

requiere para abordar el problema práctico de los desacuerdos en ética y filosofía política y es suficiente para garantizar un esquema de cooperación social estable conformado por ciudadanos con diferentes puntos de vista filosóficos y religiosos. En este sentido, el constructivismo rawlsiano de la posición original y el equilibrio reflexivo es independiente de cualquier clase de cuestiones metafísicas. Para un análisis de todas estas ideas, véanse: Rawls 1971, 24-33, 55-9, 112-3, 119-84; 1985; 1993, 33-77, 120-61.

⁶¹⁰ Nussbaum (2011^b, 239) afirma que la razón por la cual no ha desarrollado en profundidad los aspectos meta-éticos, metafísicos y epistemológicos del enfoque de las capacidades es que ha presentado su teoría de los derechos de los animales como una doctrina política más que como una doctrina comprensiva del bien. Por tanto, la noción de “valor intrínseco” en su teoría supuestamente debe entenderse de forma no-metafísica e intuitivamente válida, no como una afirmación metafísica sobre la existencia de valor intrínseco en el mundo.

Aunque los humanos no hubiésemos existido jamás, las vidas de los animales todavía serían valiosas. Es decir, de acuerdo con este punto de vista, el valor no es el resultado de las valoraciones que realizan los agentes morales sino que el valor existe en el mundo con independencia de las valoraciones que realicen los agentes morales. En este sentido, los agentes morales acertarán cuando sus juicios de valor se correspondan con los valores existentes en el mundo y se equivocarán cuando sus juicios de valor no concuerden con los valores presentes en el mundo. Así pues, si siguiésemos esta doctrina, alguien que defendiera que las vidas de los animales carecen de valor simplemente se equivocaría, es decir, fallaría a la hora de reconocer los valores presentes en el mundo (en este caso, el valor de las vidas de los animales). Sin embargo, Nussbaum (Ibíd., 239-40) afirma que, felizmente, los humanos estamos en sintonía con los valores presentes en el mundo, es decir, afortunadamente somos capaces de reconocer los valores, de reconocer que hay algo maravilloso y que nos inspira admiración en los sistemas vivos ordenados y complejos característicos de las criaturas que persiguen un bien natural. Así pues, Nussbaum sugiere que a este sentido de la maravilla y la admiración hacia los seres vivos debemos añadirle un sentido ético de sintonía y reconocimiento del valor y la dignidad de los animales que da lugar a sus derechos⁶¹¹

If we have appropriate wonder before an animal life, wonder that homes in on what the creature actually is, a self-maintaining active being, pursuing a set of goals, then that appropriate wonder, I argue, entails an ethical concern that the functions of life not be impeded, that the life as a whole not be squashed and impoverished (Ibíd., 240).

Una vez que reconocemos intuitivamente el valor de las vidas de los animales, este reconocimiento sugiere que para corresponderse con este valor debemos promover que las vidas de los animales sean ricas en oportunidades para el funcionamiento y, por consiguiente, carezcan de los impedimentos que los humanos imponemos a los animales y les impiden florecer. Como justificación de este realismo moral, Nussbaum (Ídem.) afirma que, aunque que es cierto que mucha gente encuentra el realismo moral implausible, no deja de ser cierto también que muchos otros consideran igualmente implausible la idea de que todos los valores sean simplemente el resultado de valoraciones humanas. Aun así, Nussbaum (Ibíd., 240-1) reconoce abiertamente que la concepción del valor del enfoque de las capacidades descansa en gran medida sobre intuiciones que no todo el mundo comparte y, por tanto, descansa sobre fundamentos empíricos frágiles (empíricos en el sentido de que descansa sobre el hecho de que los humanos sentimos maravilla y admiración hacia las formas de vida animales y de ahí reconocemos el valor de sus vidas)⁶¹².

⁶¹¹ Nuevamente, basándose en la condición de agentes de los animales y la persecución activa de los fines que esta condición implica, Nussbaum distingue la maravilla y admiración que sentimos hacia los animales de la que sentimos hacia la naturaleza o los ecosistemas: “*What is wonderful about an animal life is its active pursuit of ends, so our wonder and awe before such a life is quite different from our response to the Grand Canyon or the Pacific Ocean: it is a response to the worth or dignity of an active being who is striving to attain its good*” (Nussbaum 2011^b, 240). Es esta cualidad activa de agencia esforzada por alcanzar un bien o unos fines la que hace que los animales no solamente deban considerarse objetos de admiración y maravilla (como los ecosistemas o la naturaleza), sino también sujetos que merecen justicia: “*The way we wonder at the complexity of animals, if it is appropriate, really trained on what they are, includes a recognition that they are active, striving beings, and thus subjects of justice. The right sort of wonder (not pretending that an animal is like a fine chair or carpet, but seeing it for what it is) lead in that sense directly to an ethically attuned awareness of its striving*” (Ídem.).

⁶¹² Nussbaum (2011^b, 241-2) argumenta que el enfoque de las capacidades tiene al menos dos ventajas importantes en comparación con el enfoque constructivista kantiano a favor de los derechos de los

Nussbaum piensa que las ideas éticas de Aristóteles carecen de componentes importantes que un compromiso con la tradición política liberal puede enmendar. Al mismo tiempo, el liberalismo adolece de limitaciones que un enfoque aristotélico puede contrarrestar. En la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum se da, pienso, una tensión manifiesta entre el aristotelismo de la ética de las virtudes y el liberalismo político que ella reivindica conjuntamente. Esto se manifiesta en los vaivenes meta-éticos de su teoría de los derechos de los animales. Por un lado, Nussbaum defiende una especie de realismo moral naturalista de acuerdo con el cual existen propiedades y hechos morales objetivos, donde estas propiedades y hechos morales son propiedades y hechos naturales que captamos a través de la intuición. Un enfoque de este tipo constituye una de las principales teorías meta-éticas defendida por las éticas de las virtudes contemporáneas. Por otro lado, Nussbaum reivindica como método de justificación en ética y filosofía política el equilibrio reflexivo desarrollado por Rawls como fundamento de una sociedad liberal, de acuerdo con el cual, en la medida en que existan verdades normativas (por ejemplo, sobre la forma en que debemos comportarnos), esas verdades están en cierto sentido determinadas por un proceso idealizado de deliberación, elección o acuerdo racional. El problema consiste en que el realismo y el constructivismo moral parecen difícilmente compatibles dadas las radicalmente distintas concepciones sobre el valor que adoptan. ¿Cómo podría solucionarse esta tensión?

Pienso que el mejor modo de solucionar esta tensión en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum consiste en abandonar el realismo moral a favor del enfoque constructivista. En este sentido, pienso que el enfoque de las capacidades sería mucho más fácil de defender y aceptar si adoptara una perspectiva coherentista/holista de la justificación moral como la defendida en esta tesis que si adoptara un punto de vista realista sobre el valor. Los argumentos en contra del realismo moral y la existencia del valor intrínseco son prácticamente los mismos que los presentados en contra de la teoría de los derechos de los animales de Regan, así que no los repetiré aquí. Sin embargo, aparte de esos argumentos, existen todavía argumentos adicionales en contra del realismo moral.

Uno de los principales problemas de los enfoques neo-aristotélicos basados en cierto tipo de realismo moral consiste en su biología subyacente (Lenman 2006). La ética aristotélica se encuentra profundamente influida por una concepción esencialista y teleológica de la naturaleza de las especies, pero esa forma de entender las especies resulta difícilmente compatible con la biología post-darwiniana. Además, no resulta sencillo tratar de fundar la ética partiendo de la biología contemporánea, porque la biología evolutiva tiene poco positivo que ofrecer a la meta-ética.

En respuesta a esta crítica, he mencionado ya que Nussbaum no considera que la definición de la naturaleza humana/animal sea una cuestión científica externa que pueda responderse independientemente de cualquier consideración ética; descripción y

animales desarrollado por Korsgaard (aunque acepta que estas dos razones no son decisivas a la hora de optar por uno u otro enfoque): (1) En buena medida, el enfoque de Korsgaard deriva el valor de los animales del valor de los humanos, por lo que valora a los animales de forma en cierto modo indirecta. Por el contrario, el enfoque de las capacidades adscribe valor directamente a las vidas de los animales (los animales poseen valor intrínseco); y (2) La teoría de Korsgaard separa tajantemente el comportamiento moral y la animalidad y esto puede originar problemas importantes, especialmente si consideramos, como hace Nussbaum, que algunos animales muestran capacidades proto-morales y que la moralidad es una capacidad evolutiva natural. Véase también: Nussbaum 2011^a, 160-1.

evaluación están necesariamente interrelacionadas en lo que a la definición de la naturaleza humana/animal se refiere. Una definición científica externa de la naturaleza humana/animal no nos diría prácticamente nada moralmente relevante. Esta respuesta es bastante satisfactoria pero, claramente, es incompatible con la reivindicación del realismo moral. De acuerdo con la interpretación que Nussbaum hace de Aristóteles, en los textos del Estagirita la biología (y las ciencias en general) está profundamente informada e interrelacionada con la ética. La definición de la naturaleza humana/animal es inevitablemente evaluativa, es decir, consiste en una evaluación basada en una etología que evalúa a los seres vivos como especímenes pertenecientes a una clase (una especie) con unas características determinadas. Por ejemplo, en el caso de un chimpancé, afirmar que un chimpancé individual es un buen miembro de su especie significa evaluar cómo de bien sus capacidades y funcionamientos contribuyen a su florecimiento, entendido el florecimiento como el conjunto de características moralmente relevantes que todo chimpancé trata de alcanzar por el simple hecho de pertenecer a una determinada especie. Sin embargo, sostener que los hechos éticos se fundan en hechos sobre la naturaleza humana/animal, al tiempo que se afirma que los hechos sobre la naturaleza humana/animal están profundamente informados e interrelacionados con la ética no parece ya tanto una forma de naturalismo o realismo meta-ético como una concepción meta-ética constructivista. Por tanto, no parece haber problema alguno en concebir el enfoque de las capacidades en general, y la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum en particular, como una teoría constructivista. Lo único que habría que hacer para eliminar las tensiones y contradicciones que se dan entre algunos escritos de Nussbaum sería eliminar las referencias al realismo moral presentes en algunos de ellos. Esto podría lograrse de forma sencilla adoptando una justificación independiente de la consideración moral y/o los derechos de los animales como la defendida en la primera parte de esta tesis.

4.7.8. Conclusiones

Desde el punto de vista de Nussbaum (2006, 341-2), el utilitarismo, aplicado a la cuestión de la consideración moral de los animales, cuenta con importantes virtudes pero, al mismo tiempo, adolece de graves defectos. Por un lado, no muestra el respeto suficiente por la diversidad de concepciones comprensivas del bien que el liberalismo exige. Por otro, al no tener en cuenta la heterogeneidad y el carácter independiente de los distintos bienes, los utilitaristas tienden a ignorar todos los bienes que no residen en el placer o la satisfacción de preferencias. Además, el utilitarismo no es capaz de resolver los problemas que plantean la existencia de preferencias adaptativas y placeres que se desarrollan en condiciones de fondo injustas.

A pesar de sus numerosos defectos, el utilitarismo tiene el mérito de tomarse en serio las preferencias/deseos de los animales, mostrando respeto por ellos al concederles un lugar central en la planificación político-social. Algunas teorías éticas desechan los deseos/preferencias prematuramente, tratándolos como partes de la identidad completamente carentes de inteligencia. Nussbaum rechaza esta tesis, defendiendo que los deseos son aspectos interpretativos inteligentes de la personalidad sensibles a la información acerca de lo bueno. Vistos desde esta perspectiva, los deseos informados que incorporan las restricciones morales independientes pertinentes juegan un rol importante en la justificación política: *“Desire can help us ascertain whether the view we favor is likely to be stable, and showing that a view can be stable is part of justifying it as an acceptable political view”* (Nussbaum 2011^a, 84). Además, el utilitarismo es

claramente más coherente que el enfoque de las capacidades en lo que a la adopción del criterio para merecer consideración moral se refiere.

Sin embargo, he argumentado que este problema de coherencia en relación con el criterio para merecer consideración moral directa puede solucionarse modificando la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum del siguiente modo: (1) Eliminando desde el principio cualquier tipo de apelación al concepto de “dignidad”; y (2) Adoptando una justificación coherentista independiente de la consideración moral directa y los derechos de los animales como la presentada en la primera parte de esta tesis. He argumentado que, para que el enfoque de las capacidades sea capaz de incorporar una justificación independiente de la consideración moral directa y los derechos de los animales como la presentada en la primera parte de esta tesis, es preciso que el enfoque prescindiera de la idea de la “norma de especie” (véase la sección 4.5.8) y que el enfoque rechace como concepción meta-ética el realismo/naturalismo moral que Nussbaum abraza en algunos escritos a favor de una concepción constructivista/coherentista sobre la justificación en filosofía moral y política (que Nussbaum abraza en otros textos). Además, he defendido que el enfoque de las capacidades es en la actualidad inconsistente en lo que se refiere a su postura frente a la utilización de los animales como alimento y como recursos con los cuales realizar experimentos biomédicos. Estas inconsistencias pueden superarse fácilmente abogando por el veganismo/vegetarianismo y por la prohibición de la experimentación con animales sintientes.

4.8. Apuntes sobre la metodología de Nussbaum

En esta sección estudiaré brevemente algunas características importantes de la metodología de Nussbaum, con la esperanza de que nos ayuden a comprender más profundamente el enfoque de las capacidades en general y su teoría de los derechos de los animales en particular.

4.8.1. Un papel para la historia de la filosofía

Un aspecto sorprendente en la filosofía moral y política contemporánea es que prácticamente ningún autor justifica por qué recurrir a textos antiguos puede resultar útil a la hora de abordar problemas de rigurosa actualidad. El ámbito de la ética animal, desgraciadamente, no es una excepción. ¿Qué puede aportarnos, por ejemplo, el estudio de la antigua filosofía griega a la hora de abordar los problemas relacionados con la consideración moral de los animales? Lejos de ser un simple ejercicio de erudición, en la metodología de Nussbaum el estudio de las distintas tradiciones de la historia del pensamiento juega un papel fundamental. Aunque muchas de sus ideas puedan resultar obvias, considero iluminador e interesante examinar brevemente los argumentos de Nussbaum en lo que a la justificación de un recurso metodológico de este tipo se refiere.

¿Por qué Nussbaum acostumbra a estudiar críticamente las ideas de Aristóteles (por citar al autor que ella más profundamente ha estudiado⁶¹³) en lugar de comenzar

⁶¹³ “La influencia de Aristóteles en su obra es determinante, tanto en lo que se refiere al método de «salvar las apariencias» como en su preocupación por los problemas de la vida buena, de la naturaleza humana y la política, de las tareas del gobernante y del legislador. Incidiendo en la vulnerabilidad constitutiva de los seres humanos, como seres capaces y limitados, en la relevancia de los conflictos prácticos, y trágicos. De ahí también su interés por la tragedia griega así como por buscar una relación más estrecha entre filosofía y literatura o, dicho de otro modo, por dar importancia a la imaginación y

directamente por exponer sus propias ideas? Al margen de explicaciones biográficas⁶¹⁴, Nussbaum (2000^b, 103-4) ofrece tres argumentos a favor de recurrir a textos antiguos a la hora de abordar problemas contemporáneos:

1. *Complejidad*: A diferencia de muchos textos actuales, que resultan simples y superficiales, los textos importantes de la historia de la filosofía suelen ser textos complejos, profundos y sutiles. Así, su lectura, al estimular y nutrir nuestros pensamientos, vuelve nuestras teorías, en cierta medida, sutiles y complejas.
2. *Pluralidad*: Los textos importantes de la historia de la filosofía suelen presentar un amplio rango de posiciones distintas sobre los más variados temas, por lo que al estudiar las alternativas principales que la tradición ofrece nos vemos confrontados con un amplio rango de soluciones posibles para los problemas (aunque, por supuesto, es posible que nuevas soluciones para los problemas se hayan desarrollado recientemente y no aparezcan en esos textos).
3. *Distanciamiento*: Los textos antiguos obligan a nuestro pensamiento a apartarse de las complacencias contemporáneas en las que caen muchos textos actuales (sean éstas las que fueren), forzándonos a afrontar los problemas desde perspectivas diferentes y poco familiares.

Toda cultura filosófica tiene sus presuposiciones acríticamente asumidas, sus categorías establecidas, sus modas pasajeras, etc. El estudio crítico de la historia de la filosofía nos permite poner en cuestión estos aspectos, volviéndonos mejores filósofos en el proceso⁶¹⁵. No obstante, todavía se requiere algo más: el conocimiento mínimo de los principales aspectos históricos y sociales. Si el objetivo es apropiarse, por ejemplo, de ciertos elementos de la teoría ética aristotélica para abordar problemas ético-políticos contemporáneos, entonces, resultará de gran ayuda conocer en qué medida el pensamiento del Estagirita estuvo influenciado por el contexto histórico-político que le tocó vivir. Solamente entonces estaremos en disposición de evaluar razonablemente si sus ideas pueden separarse de forma adecuada del contexto en que nacieron.

4.8.2. Deontologismo, consecuencialismo y virtudes

¿Es la teoría de la justicia de Nussbaum consecuencialista o deontológica? La división de las teorías ético-políticas en consecuencialistas y deontológicas resulta

no solo a la razón, concediendo un determinado valor ético a las emociones, y afirmando la necesidad de tomar en cuenta la relación entre estilo y contenido, para así mostrar su disconformidad con la tradicional y predominante escisión entre filosofía y literatura” (Agra Romero 2001, 336-7).

⁶¹⁴ *“I entered philosophy through Classics, and I learned philosophy largely through grappling with the texts of Plato and Aristotle —not such a bad way to learn, I still believe” (Nussbaum 2000^b, 103).*

⁶¹⁵ El estudio debe ser crítico porque no debe equipararse remitirse a la historia de la filosofía como recurso metodológico con someterse acríticamente a la autoridad de los autores antiguos: *“[W]e only get the best out of the texts we read if we are really trying hard ourselves to solve the problems they pose, rather than blindly submitting to the authority of the text [...] this means that we need to preserve a space between ourselves and the text [...] This is a very delicate balancing act, and it would be no surprise if one didn’t always get it right. It helps, of course, if one studies a plurality of texts, because then the tendency to submit to one of them will be diminished, and one will be forced to think things through from an independent perspective” (Nussbaum 2000^b, 104).* Al mismo tiempo, debe aclararse que la necesidad de tener en cuenta una pluralidad de puntos de vista y la evaluación de los textos desde una perspectiva independiente no significa que debamos recurrir a ideas sueltas e inconexas; la consistencia juega todavía un papel fundamental: *“If the study of history is really going to illuminate the world in a new way, it has to be done systematically, trying seriously to reconstruct the position as a whole and make the best sense one can of it” (Ídem.).*

excesivamente simple, por lo que debe cuestionarse⁶¹⁶. El problema más acuciante al que debe enfrentarse una clasificación dicotómica de este tipo es que deja de lado la posibilidad de que existan terceras opciones alternativas. Por ejemplo, no está claro que las teorías de las virtudes puedan acomodarse fácilmente dentro del marco dicotómico deontologismo/consecuencialismo.

El problema principal al que se enfrenta el consecuencialismo es que, quiera o no, debe formular una concepción determinada de lo intrínsecamente valioso difícil de justificar si solo son moralmente relevantes las consecuencias

Those who favor any version of consequentialist theory must provide a companion theory of intrinsic value. This is because they hold that moral right, wrong, and obligation depends on the best consequences, and what makes some consequences better than others ultimately depends on what consequences are intrinsically valuable (good) or disvaluable (evil) (Regan 1983, 142).

Por otro lado, el mayor problema del deontologismo consiste en que no tener en cuenta las consecuencias de las acciones a la hora de evaluarlas resulta contraintuitivo: si el fin no justifica los medios, ¿qué lo hace?

¿Cómo responder a estos problemas? Por una parte, las teorías deontológicas pueden adscribir sin problemas valor positivo a la persecución efectiva del bien aunque vaya más allá de los requerimientos de la acción correcta. Por otra, las teorías consecuencialistas pueden incorporar dentro de sus concepciones de lo bueno elementos que habitualmente se consideran distintivos de las teorías deontológicas como, por ejemplo, los derechos fundamentales⁶¹⁷. En cualquier caso, ninguna de estas dos estrategias está exenta de problemas (aunque aquí no me ocupare de ellos).

Entonces: ¿es la teoría de la justicia de Nussbaum consecuencialista o deontológica? La teoría de la justicia de Nussbaum es, en un sentido, consecuencialista y, en otro, deontológica (Nussbaum 2011^a, 94-6). El enfoque de las capacidades defiende que el bienestar social jamás puede perseguirse mediante la violación de los derechos fundamentales de los individuos. El principio kantiano adoptado por el enfoque dicta que los individuos deben ser tratados siempre como fines y jamás exclusivamente como medios, lo cual emparenta al enfoque de las capacidades con las teorías deontológicas⁶¹⁸. Por otro lado, puede emparentarse el enfoque con las teorías consecuencialistas cuando éste defiende que la forma correcta de evaluar si una

⁶¹⁶ En el marco de las teorías de los derechos morales, Steiner (2006, 470-2) cuestiona que las diferencias entre las concepciones consecuencialistas y deontológicas de los derechos sean tan importantes como habitualmente se piensa.

⁶¹⁷ “*It is not even clear that consequentialism must balance rights against other elements of the good, rather than treating them as mandatory: for the account of the good may be a layered one, with orders of priority*” (Nussbaum 2011^a, 94).

⁶¹⁸ El enfoque de las capacidades se emparenta también con las teorías deontológicas en su adscripción al liberalismo político (Nussbaum 2011^a, 94-5). El consecuencialismo se presenta habitualmente como una teoría comprensiva del bien porque la elección correcta, sea ésta la que sea, consiste en maximizar las buenas consecuencias tal y como la teoría las define. El consecuencialismo no distingue habitualmente entre el dominio político público y el dominio moral personal, ni tampoco limita sus recomendaciones, como sí hace el enfoque de las capacidades, al ámbito del dominio político. Por tanto, el consecuencialismo puede, desde el punto de vista liberal, exigir en muchas ocasiones demandas poco razonables y excesivas por parte de los ciudadanos. En este sentido, Nussbaum se apresura a aclarar que el hecho de que el enfoque sea una teoría orientada al resultado no significa que sea una teoría estrictamente consecuencialista; dado que el enfoque es simplemente una teoría parcial de la justicia y no una doctrina comprensiva del bien, no puede considerarse rigurosamente consecuencialista.

situación política determinada es justa o no debe realizarse estudiando los resultados o las consecuencias de la situación, en lugar de centrarse exclusivamente en el procedimiento de decisión adecuado, como suelen hacer las teorías deontológicas. El enfoque de las capacidades, a diferencia de la preferencia deontológica por el procedimiento en sí, es una teoría orientada al resultado. Este último aspecto del enfoque de las capacidades es problemático. A primera vista, parece que hace depender la teoría de la justicia propuesta por el enfoque más de las intuiciones personales que de unos procedimientos imparciales adecuados, lo cual parece un buen argumento, debido a los problemas que constatamos al tratar del intuicionismo en la teoría de los derechos de los animales de Regan, a favor de teorías de la justicia procedimentales que limiten la carga normativa-intuitiva en la metodología. No obstante, en el caso de las teorías ético-políticas, antes de elaborar un procedimiento de distribución de los bienes válido, exponer y justificar una teoría antecedente e independiente sobre el bien humano y animal parece indispensable (Nussbaum 2000^a, 190-2; 2006, 95). Ofrecer una concepción independiente del bien de este tipo es el objetivo de la lista de diez capacidades centrales.

En lo que al fundamento de los derechos de los animales se refiere, Nussbaum (2001^a, 1527) sostiene explícitamente que favorece una combinación de las teorías de los derechos y las doctrinas neo-aristotélicas centradas en las ideas de capacidades y funcionamientos, al tiempo que reconoce la importancia de adoptar la capacidad de sentir como condición necesaria y suficiente a la hora de decidir quién merece consideración moral directa y quién no. Por tanto, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum no puede acomodarse fácilmente dentro del esquema dicotómico consecuencialismo/deontologismo. Tampoco puede decirse que la teoría pueda acomodarse al marco teórico de la ética de las virtudes. Sin embargo, dado el énfasis que Nussbaum (2011^a, 96-7) pone en la necesidad de cultivar ciertas emociones en los ciudadanos como medio para consolidar una sociedad justa y estable a lo largo del tiempo, su teoría adopta también componentes de las teorías de las virtudes. La teoría de la justicia de Nussbaum es, por tanto, una mezcla de componentes deontológicos, consecuencialistas y de las teorías de las virtudes.

4.8.3. El papel de las intuiciones en el enfoque de las capacidades

Nussbaum asigna un rol considerable a la intuición a la hora de evaluar y definir los fines político-morales más importantes. Así pues, ¿debemos considerar el enfoque de las capacidades como una teoría político-moral intuicionista? ¿Es el recurso a la intuición un recurso válido a la hora de evaluar y definir los fines político-morales?

Uno de los problemas principales de conceder un papel importante a la intuición a la hora de establecer los fines político-morales consiste en la estabilidad de una teoría de la justicia de este tipo: ¿puede una teoría que concede un papel tan importante a la evaluación intuitiva ofrecer principios políticos estables susceptibles de ser acordados por agentes con concepciones comprensivas del bien diferentes e incompatibles? Otro problema importante es que parece que un enfoque que insiste intuitivamente en que los bienes y los elementos de una vida digna son plurales (en lugar de ceñirse a un criterio reduccionista único sobre el bien) e inconmensurables es difícil de medir o cuantificar adecuadamente y, por tanto, no puede ser ni conceptualmente adecuado como teoría de la justicia ni puede servir en la práctica como guía adecuada para la planificación social. Así pues, el problema de la relación entre las intuiciones y la versión del enfoque de las capacidades de Nussbaum es metodológicamente importante porque afecta, al menos,

tanto a cuestiones relativas al consenso entrecruzado (y el supuesto carácter liberal del enfoque) como a cuestiones relacionadas con la posibilidad de medir cuantitativamente, de forma más o menos precisa, la calidad de vida y realizar comparaciones interpersonales de bienestar.

Nussbaum da una respuesta muy breve a estas cuestiones. En lo que a la inconmensurabilidad se refiere, la respuesta de Nussbaum a los problemas que el carácter plural e inconmensurable de los bienes primarios en su teoría plantean metodológicamente consiste en afirmar que

Una concepción compleja de los fines sociales sólo será más indefinida que una concepción simple si los fines en sí se mantienen indefinidos, o si no son los que deben ser. Si una pluralidad de aspectos de la vida mantienen una relación necesaria con lo que debe ser una vida acorde con la dignidad humana, señalarlo así es una muestra de precisión, no lo contrario (Nussbaum 2006, 96).

Como presenté detalladamente los problemas relacionados con la inconmensurabilidad en la sección 4.5.7., no diré nada más respecto a esta cuestión. Nussbaum piensa que la inconmensurabilidad no plantea problemas tan graves como a primera vista pueda parecer.

El que Nussbaum defina su teoría de la justicia como orientada al resultado implica que las intuiciones juegan un papel decisivo en su metodología. Entonces, dado que nuestras intuiciones no se forman en condiciones ideales y, por tanto, pueden ser objeto de graves distorsiones, ¿no sería más deseable una teoría que no dependiera (o que dependiera en menor medida) de las mismas? Frente a esta objeción Nussbaum (Ibíd., 95) responde que, después de todo, otras teorías como el contractualismo también parten de intuiciones y juicios reflexivos a la hora de diseñar su estructura teórica básica, por lo que estos enfoques no son tan diferentes de lo que ella propone. Toda teoría ético-política parte inevitablemente de ciertas intuiciones básicas.

Lo que está en juego no es ningún asunto superficial porque de la evaluación que hagamos en torno al papel metodológico que las intuiciones juegan en el enfoque de las capacidades dependerá la aceptabilidad general del mismo. La réplica de Nussbaum sugiere que toda teoría de la justicia (y toda teoría moral) parte de ciertas intuiciones intelectuales-morales básicas y, en este sentido, el enfoque de las capacidades no es peor que el contractualismo o que teorías de los derechos como la de Regan. Esto es probablemente cierto, como algunos escritores de ética animal recuerdan acertadamente: *“Aristóteles quizá fue el primero en indicar que <en ética, la decisión depende de la percepción>. Para transformar la realidad, el primer paso suele ser <aprender a verla con una mirada nueva> (y ser capaces de mostrarla a los demás bajo esa luz)”* (Riechmann 2003, 25)⁶¹⁹. Como espero que haya quedado claro ya, recurrir a Aristóteles no es un simple capricho, ya que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es de marcada inspiración aristotélica. En ética (y, probablemente, en el conjunto de la filosofía) el punto de partida predetermina en parte el resultado. Uno de los grandes ejes que vertebra la carrera académica de Nussbaum es el estudio de la vulnerabilidad humana, concibiendo a los humanos como animales limitados pero con capacidades valiosas que deben respetarse. Estas vulnerabilidades, limitaciones y capacidades son las que originan los conflictos prácticos característicos de la vida

⁶¹⁹ Véase también: Rollin 2006, 105-8; en donde se defiende que un cambio de perspectiva sobre unos mismos hechos/datos es fundamental para alcanzar nuevos planteamientos morales.

humana y las que hacen que, en ocasiones, debamos enfrentarnos a decisiones trágicas en las que ninguna de las opciones posibles es moralmente buena. Lo mismo sucede en el caso de los animales, dado que ellos también son seres vulnerables, limitados pero con capacidades valiosas que deben respetarse. De este modo, el enfoque de las capacidades adoptaba desde el comienzo una perspectiva que permitía extender sus fundamentos sobre la justicia a los animales, por mucho que Nussbaum tardara algunos años en desarrollar sus ideas sobre esta cuestión. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que Nussbaum adopta un intuicionismo débil, abierto a la crítica tanto interna (desde dentro de la propia teoría) como externa (por parte de teorías alternativas). A pesar de sus problemas, el enfoque de las capacidades es probablemente el mejor de entre todos los presentados en esta tesis a la hora de dar cuenta de la vulnerabilidad, sociabilidad y dependencia tanto humana como animal.

Muchos de los que se muestran críticos con cualquier tipo de apelación a las intuiciones como método de justificación en filosofía moral y política lo hacen porque no tienen en cuenta la distinción entre intuiciones irreflexivas y reflexivas. Si partimos de esta distinción, no puede reprocharse a las metodologías parcialmente basadas en la intuición que se funden en, y fomenten los, prejuicios. Por supuesto, las intuiciones irreflexivas pueden basarse en prejuicios pero, una vez que hemos considerado críticamente nuestras intuiciones mediante un análisis reflexivo concienzudo, no puede decirse que las intuiciones resultantes se funden en, y fomenten los, prejuicios. Prejujgar significa que adoptamos una creencia antes de haber pensado críticamente sobre las razones que tenemos para aceptarla y, precisamente, es lo que invariablemente ha venido haciéndose en filosofía moral al asumir acríticamente que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales (por supuesto, puede defenderse por medio de argumentos críticos e intuiciones reflexivas que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales o que los animales no merecen consideración moral alguna; en este caso no nos encontraríamos frente a un prejuicio sino ante una teoría que debería ser evaluada junto con el resto de teorías alternativas). Si tenemos en cuenta el énfasis que Nussbaum pone a la hora de señalar que su teoría de la justicia no descansa en intuiciones irreflexivas sino que, al contrario, descansa sobre intuiciones teóricas altamente reflexivas, pienso que este tipo de críticas no afectan tanto como a primera vista pueda parecer a su metodología a la hora de justificar su versión del enfoque de las capacidades.

Otra crítica, directamente relacionada con la anterior, que puede plantearse frente a las apelaciones a la intuición consiste en defender que un enfoque de este tipo fomentará necesariamente el conservadurismo moral y el estatus quo antes que el progreso y el cambio social⁶²⁰. Nuevamente, esta crítica olvida la distinción entre intuiciones irreflexivas y reflexivas. Bien pudiera ser que las intuiciones irreflexivas no fueran más que simples reliquias de las creencias morales que históricamente nuestra cultura ha adoptado y fomentado acríticamente. Sin embargo, esta crítica no es justa con los autores que, como Nussbaum, distinguen claramente entre las intuiciones irreflexivas y las reflexivas con el fin de rechazar abiertamente todas las intuiciones morales que se consideren los productos auto-interesados de los prejuicios culturales

⁶²⁰ Esta es, por citar el ejemplo de un autor importante del campo de la ética animal, la crítica de Singer: “Some philosophers think that the aim of moral theory is to systematize our common moral intuitions. As scientific theories must match the observed data, they say, so must ethical theories match the data of our settled moral convictions. I have elsewhere argued against the inbuilt conservatism of this approach to ethics, an approach which is liable to take relics of our cultural history as the touchstone of morality” (Singer 1980, 326).

fomentados por nuestras tradiciones. Además, este tipo de desacreditación de las intuiciones por ser supuestamente los productos auto-interesados de nuestra cultura irreflexivamente adoptados hace que nos cuestionemos dónde podemos establecer el límite. Si puede mostrarse que todos los principios y teorías ético-políticas no son más que el resultado de nuestra historia cultural particular, ¿no pueden/deben ser todas ellas igualmente desacreditadas? Esta es el tipo de crítica que cierto pensamiento posmoderno ha puesto de moda⁶²¹. ¿Cómo enfrentarse a estas críticas? Además de subrayar las diferencias entre intuiciones irreflexivas y reflexivas, Nussbaum apela en su defensa a una concepción esencialista y universal del funcionamiento y el bien tanto humanos como animales

Essentialism is becoming a dirty word in the academy, and in those parts of human life that are influenced by it. Essentialism —which for present purposes I shall understand as the view that human life has certain defining features— is linked by its opponents with an ignorance of history, with lack of sensitivity to the voices of women and minorities. It is taken usually without extended argument, to be in league with racism and sexism, with “patriarchal” thinking generally, whereas extreme relativism is taken to be a recipe for social progress [...] I shall question these connections. I shall grant that some criticism of some forms of essentialism have been fruitful and important: they have established the ethical debate on a more defensible metaphysical foundation and have redirected our gaze from unexamined abstract assumptions to the world and its actual history. But I shall argue that those who would throw out all appeals to a determinate account of the human being, human functioning, and human flourishing are throwing away far too much —in terms even, and especially, of their own compassionate ends (Nussbaum 1993^a, 49-50).

Pueden criticarse las posturas posmodernas precisamente por las mismas razones a las que ellas apelan a la hora de criticar las posiciones esencialistas: mostrando que, en última instancia, son aliadas del conservadurismo ético-político⁶²². El relativismo extremo de este tipo ignora que, a falta de una explicación normativa acerca de la naturaleza del ser humano (o los animales) y su funcionamiento, la ética y la política se convierten en una lucha abierta por el poder entre las distintas fuerzas e intereses en liza, lucha en la que los más débiles (dentro de los cuales, obviamente, se encuentran los animales) siempre saldrán perdiendo. Afortunadamente, entre otras razones, la distinción entre intuiciones irreflexivas y reflexivas permite mantener un lugar esencial para la evaluación: en la mayoría de sus textos Nussbaum no alberga la esperanza ni el deseo de fundar sus juicios sobre la naturaleza humana y/o animal en ninguna versión fuerte de realismo metafísico (aunque, desafortunadamente, sí lo hace en alguno de ellos), porque lo que ella defiende es un “esencialismo aristotélico no-metafísico”

⁶²¹ Para un par de breves y certeras presentaciones sobre las críticas posmodernas hacia el esencialismo (epistemológico, ontológico y ético) y las respuestas que pueden darse a éstas críticas pueden consultarse: Nussbaum 1993^a, 47-53; Arrieta-Urtizberea 2010, 124-31. En buena medida, la respuesta de ambos consiste, entre otras cuestiones, en subrayar la distinción entre intuiciones irreflexivas y reflexivas.

⁶²² “Consider for a moment what the conclusions of these allegedly compassionate critics seem to entail. Stanley Fish says that all judgment is a matter of power —no good and bad reasons. This implies that one can never give a good reason for criticizing the verdicts of established authority: when one does so one is by definition just playing for power and is thus no better, morally, than one’s opponent. And where the game is power, weakness is worse. The poor are losers, and that’s that. For Jacques Derrida, it is a matter of free play. But doesn’t this imply that if I want to play around with torture and slavery and you want to stop me, nothing can be said about your moral superiority to me? You have your way of playing; I have mine. Derrida plainly would not like this political conclusion, but his position, I think, leaves him no way to rule it out. For Barbara Herrnstein Smith, all evaluation becomes a matter of self-interested maximizing of expected utility. Social choices become a matter of aggregating such preferences. But then for Smith, as for the Chicago School economists on whom she explicitly relies, there is no room for criticizing the social status quo. If people want to oppress other people or deny them resources, let’s see if that’s the way the social aggregation comes out” (Nussbaum 1993^a, 52-3).

When we get rid of the hope of a transcendent metaphysical grounding for our evaluative judgments —about the human beings as about anything else— we are not left with free play. For we have everything we always really had all along: the exchange of reasons and arguments by human beings within history, in which, for reasons that are historical and human (but not the worse for that), we hold some things to be more valuable than others, some more important than others, as constituents of the life we call our own (Ibid., 53).

Existe otra objeción hacia la apelación a las intuiciones reflexivas que afecta directamente a la noción de consenso entrecruzado. Recurrir a la conformidad de las intuiciones reflexivas entre los distintos agentes como test apropiado a la hora de demostrar la validez de un principio o teoría ético-política, ¿no vuelve la metodología irremediabilmente subjetiva (o, mejor dicho, intersubjetiva)? Todo el mundo no tiene las mismas intuiciones (sean irreflexivas o reflexivas) y, por tanto, lo máximo a lo que podemos llegar por medio de una metodología del tipo de la de Nussbaum es a principios o teorías que concuerden con nuestras intuiciones individuales subjetivas, no a principios o teorías universalmente válidos. El resultado de apelar a las intuiciones en la metodología sería entonces que habría tantos principios o teorías ético-políticas válidas como diferentes individuos con intuiciones distintas. No habría forma, si esto fuera así, de elaborar ninguna teoría ético-política con pretensiones de validez universal. Para responder a esta objeción puede resultar útil recurrir a la distinción que Regan (1983, 138-9) hace entre (1) el reconocimiento de que un principio o teoría ético-política podría ser aceptada por todos los seres racionales, y (2) el reconocimiento de que un principio o teoría ético-política será aceptada por todos los agentes morales. Si, con el fin de alcanzar un juicio moral ideal, hemos examinado rigurosamente un principio o teoría ética mediante los test de coherencia, alcance, precisión, conformidad con nuestras intuiciones reflexivas, simplicidad, etc., entonces, si el principio o la teoría superan el test, habremos hecho todo lo que razonablemente puede requerirse para justificar que pueden ser aceptados por todos los seres racionales. Evidentemente, dada nuestra ineludible falibilidad, debemos reconocer siempre que es posible que nos hayamos equivocado en el proceso de evaluación por lo que, aunque podemos defender que tenemos buenas razones para creer que los principios o teorías que pasen los test de consistencia, alcance, coherencia, etc. pueden ser reconocidos por todos los agentes racionales, en ningún caso podemos afirmar que tenemos buenas razones para afirmar que sabemos con seguridad que dichos principios o teorías serán universalmente aceptados como válidos. Lo que obtenemos de la metodología de Nussbaum, en lo que a los principios ético-políticos fundamentales se refiere, es la posibilidad de un consenso ideal entre agentes morales que evalúan idealmente, no la seguridad de que un acuerdo de este tipo será inevitablemente alcanzado en la práctica. Admitir que los humanos somos falibles y que el consenso entrecruzado es una posibilidad ideal (en lugar de una realización segura) no significa que los principios o teorías ético-políticas en las que las intuiciones y el consenso entrecruzado juegan un papel determinante ofrezcan principios solamente subjetivamente válidos. Así pues, las teorías de este tipo no están irremediabilmente avocadas al subjetivismo ético.

Quizá, la objeción principal en contra de utilizar las intuiciones como test a la hora de evaluar las teorías o los principios morales consista en defender que lo que hay que hacer es, precisamente, lo contrario. Antes que apelar a las intuiciones para validar las teorías, deberíamos apelar a las teorías para validar las intuiciones: “*Our moral convictions are not reliable data for testing ethical theories. We should work from sound theories to practical judgments, not from our judgments to our theories*” (Singer 1980, 327). El problema de la tesis de Singer consiste en que asume que podemos construir teorías éticas sólidas sin realizar apelación alguna a nuestras intuiciones

reflexivas (Regan 1983, 140); ¿es esto realmente posible? Creo que, aunque Nussbaum no lo haga, podemos recurrir, tal y como hace Regan, al argumento del peso de la prueba para responder a la crítica de Singer: “*What Singer must show is that (a) he can develop an ethical theory that does not involve appeals to our reflective intuitions and (b) the theory he advocates is a sound one*” (Ídem.). El utilitarismo de Singer apela también en cierto sentido a las intuiciones reflexivas, dado que considera la capacidad de sentir, la posesión de intereses y la satisfacción de las preferencias como moralmente relevantes. Aquí hay ya unas intuiciones que no son fáciles de justificar más allá de su atractivo intuitivo: en primer lugar, que existe una diferencia extremadamente importante entre los seres conscientes y con intereses y los seres no-conscientes que carecen de intereses; en segundo lugar, que la satisfacción de las preferencias es lo único intrínsecamente valioso. La teoría de Singer, por tanto, no cumple con la primera condición. Además, Singer falla también a la hora de satisfacer la condición (b). Desde mi punto de vista (y desde el de Nussbaum), su teoría resulta moralmente inaceptable. Así pues, dadas todas las razones previas para legitimar la apelación a las intuiciones reflexivas como recurso metodológico válido en filosofía moral y política, debemos concluir, junto con Nussbaum, que tenemos buenas razones (aunque no razones definitivas) para vencer esta crítica planteada por Singer y, por tanto, defender el importante rol que Nussbaum reserva a las intuiciones en su metodología.

4.8.4. Aristotelismo no metafísico y evaluación: explicación teleológica y funciones

Como vimos en la sección 4.4.1., Aristóteles adopta una explicación teleológica del movimiento y el comportamiento de humanos y animales (Nussbaum 1978, 59). Nussbaum adopta este modelo explicativo en su teoría de los derechos de los animales. Aristóteles defiende que la explicación teleológica constituye el método más adecuado a la hora de explicar tanto el crecimiento, desarrollo y movimiento no consciente de todos los seres vivos, como el crecimiento, desarrollo y movimiento intencional consciente de animales y humanos (Ibíd., xvii-xx, 59-106). La explicación teleológica es más general y ofrece una mayor capacidad predictiva que la explicación material reduccionista. La explicación teleológica comienza mediante la definición de un fin o una meta, y trata de mostrar cómo la actividad del animal facilita o tiende a realizar dicha meta. De esta forma, el movimiento de los animales se explica no exclusivamente como el resultado causal directo de ciertos cambios fisiológicos previos acaecidos en el cuerpo del animal, sino como el resultado de un propósito o una tendencia hacia la obtención de un fin determinado. En todo caso, esto no implica que las explicaciones fisiológico-materialistas sean infructuosas o inválidas, simplemente resultan inadecuadas si se presentan como la única y principal causa de la explicación del movimiento de los seres vivos. El biólogo debe compatibilizar ambos tipos de explicaciones, las materialistas y las teleológicas⁶²³, estudiando tanto las relaciones causales físico-materiales como las explicaciones teleológicas que hacen referencia a los fines o las metas de los órganos y los organismos.

⁶²³ De hecho, en *Movimiento de los animales* Aristóteles presenta una explicación combinada del movimiento animal que une los aspectos teleológicos con los fisiológicos o materiales. Por ejemplo, aparte de la explicación teleológica mencionada anteriormente, Aristóteles presenta una explicación materialista del siguiente tipo: “[...] en el animal, el mismo órgano puede ser mayor o menor y cambiar la forma pues las partes se dilatan por calor y, al contrario, se contraen por frío y se alteran” (*Movimiento de los animales*, 701b, 10-20). Es decir, por mucho que Aristóteles defienda la superioridad de las explicaciones teleológicas, las explicaciones fisiológicas juegan claramente un papel importante en la metodología del Estagirita.

Los argumentos aristotélicos no recurren a entidad metafísica misteriosa alguna, sino que se ciñen a la invocación de entidades empíricas que explican las causas eficientes del movimiento y el comportamiento de los animales: “*Aristotle neither applies teleology to non-living natural bodies nor gives any evidence of believing in a universal teleology of nature*” (Nussbaum 1978, 60). La mayoría de fenómenos y entes naturales no tienen una función definida ni un fin determinado, por lo que los movimientos y los cambios de los seres inanimados pueden explicarse perfectamente recurriendo exclusivamente a explicaciones materialistas reduccionistas. Las explicaciones teleológicas tienen un ámbito restringido delimitado: la explicación de los movimientos de los seres vivos, por lo que no pueden aplicarse a los objetos inanimados (Ibíd., 66).

Nussbaum (Ibíd., 61-7) diferencia, en la antigüedad griega, dos teorías distintas acerca de la naturaleza de la explicación en las ciencias naturales: las teorías materialistas (Demócrito), centradas en el estudio de los componentes básicos de la materia y sus relaciones causales, y las teorías formales o teleológicas (Aristóteles), esencialmente preocupadas por la definición y el estudio de los fines o funcionamientos de los seres vivos. Mientras que las teorías materialistas parten de una concepción de la explicación científica reduccionista, centrada exclusivamente en los aspectos materiales de los seres vivos, con el fin de proponer una explicación fundada en las causas eficientes del comportamiento humano y animal; las teorías formales o teleológicas parten de una concepción plural de la explicación científica que combina los aspectos formales con los materiales, pero que privilegia los primeros sobre los segundos a la hora de establecer los fines últimos o las funciones características de los animales y su comportamiento. La principal tesis aristotélica afirma que el enfoque adecuado a la hora de explicar la naturaleza y las acciones tanto de humanos como de animales consiste en prestar atención a la forma y a los fines de los mismos, relegando a un segundo plano las explicaciones centradas exclusivamente en los componentes materiales particulares que pueden ser imprescindibles a la hora de explicar las causas y formas de un movimiento animal concreto, pero que no son útiles a la hora de ofrecer una explicación comprehensiva completa de la naturaleza y la acción de animales y humanos⁶²⁴.

Así pues, la explicación aristotélica del movimiento animal tiene dos pilares fundamentales: (1) La adopción de un nivel formal o estructural en las explicaciones, en lugar de ceñirse únicamente al nivel de las relaciones materiales; y (2) El favorecimiento de explicaciones teleológicas centradas en los fines o las metas, en oposición a los enfoques basados solamente en las causas materiales eficientes previas (Ibíd., 67-97). La metodología aristotélica consiste principalmente en el análisis de las apariencias y en la adopción de un enfoque plural sobre la explicación científica, en lugar de ceñirse a una explicación material reduccionista única. El estudio de la materia y sus relaciones causales no es de lo único de lo que la ciencia debe ocuparse.

En lo que a la adopción de un nivel formal o estructural en las explicaciones se refiere, la materia y el alma están necesariamente entrelazadas según Aristóteles, por lo que el estudio adecuado del movimiento y la naturaleza de los seres que poseen alma no puede reducirse simplemente al análisis de uno de los componentes sino que, más bien,

⁶²⁴ “*Aristotle repeatedly attacks them for their lack of attention to formal and final explanation, insisting that form, and not matter, is the basic explanatory principle of living beings and their activities, and that, furthermore, the growth and motion of animals and plants must be explained with reference to an end-state – the mature functioning of the adult creature*” (Nussbaum 1978, 61).

debe necesariamente tener en cuenta ambos aspectos, ya que ambas explicaciones aportan nuevas y distintas informaciones relevantes. Los fines y las metas son siempre fines y metas corporeizados inseparables de las almas, no hay oposición entre forma y materia. La forma de un ser vivo no es disociable de la materia, la forma es material, un estado funcional determinado de la materia o, dicho de otro modo, una organización material determinada para realizar una función específica. Si esto es así, entonces, el estudio del movimiento y la acción animal no debería dejar de lado las explicaciones materialistas pero, claramente, tampoco debería reducirse a este tipo de explicaciones⁶²⁵. Aristóteles defiende que: (1) Es la forma, en lugar de la materia, aquello que permanece igual y estable a lo largo del tiempo, por lo que es la forma y no la materia lo que nos permite identificar y definir sustancias complejas como los seres vivos; y (2) Es refiriéndonos a la forma, en lugar de a la materia, como podemos obtener las explicaciones más satisfactorias acerca de las acciones y los movimientos de los seres vivos. La forma debe siempre realizarse o corporeizarse en un tipo particular de materia pero los componentes materiales solamente son relevantes como explicación general del movimiento o las acciones en la medida en que habilitan y explican el funcionamiento definido por el componente formal⁶²⁶.

Por otra parte, en lo que al favorecimiento de explicaciones teleológicas centradas en los fines o las metas se refiere, Aristóteles sostiene que este tipo de explicaciones, lejos de ser ociosas, resultan más adecuadas que las fundadas solamente en las causas materiales eficientes. Las explicaciones teleológicas son del tipo: X sucede por (el bien de) Y; en donde una afirmación de este tipo puede significar: (1) X sucede/es por (el bien de) Y; o (2) O realizó la acción X por (el bien de) Y. Así pues, pueden distinguirse dos tipos diferentes de explicaciones teleológicas: las objetivas del primer tipo, que no requieren de la presencia de consciencia alguna, y las subjetivas del segundo tipo, que tienen como prerrequisito la posesión de cierto nivel mínimo de consciencia⁶²⁷.

Las explicaciones teleológicas parten de la idea de que tanto las plantas como los animales son organismos completos que muestran cierta plasticidad en su comportamiento, complicados sistemas de capacidades interrelacionadas que tienden, de una u otra forma, tanto a promover y mantener el funcionamiento adulto desarrollado

⁶²⁵ “I am distinguishing two levels on which we can give a material account: the level of ultimate particles, and the level of matter’s functional states. Perception, desire, etc., are not physical in the sense that the best account of them involves reference to the basic particles of atomistic (or any other) physics. But they are physical in the sense that an account of what they are necessarily involves matter” (Nussbaum 1978, 73).

⁶²⁶ “In the case of living things, it is very clear that to explain behavior we must refer, not to surface configuration, but to the functional organization that the individuals share with other members of their species. This is the form; this, and not the shape, remains the same as long as the creature is the same creature. The lion may change its shape, get thin or fat, without ceasing to be the same lion; its form is not its shape, but its soul, the set of vital capacities, the functional organization, in virtue of which it lives and acts. If the eye were an animal, sight, not sphericity, would be its soul; if an axe were an animal, not wedge-shape, but cutting, would be its first actuality. A corpse has the same «shape» as a living man; but it is not a man, since it cannot perform the activities appropriate to a man” (Nussbaum 1978, 71).

⁶²⁷ Nussbaum menciona los siguientes ejemplos de distintos tipos de explicaciones teleológicas:

“(1) (a) Growth takes place in O in such-and-such a way because O is a lion (i.e. for-the-sake-of realizing lion-form).

(b) The function of eyes in lions is seeing.

(2) The lion entered the sheepfold to get meat” (Nussbaum 1978, 75).

Esta distinción puede relacionarse, pienso, con la distinción que Regan plantea entre “intereses de bienestar” e “intereses de preferencia” (véase nota al pie 61).

del sistema orgánico específico al que pertenecen como a perpetuar el sistema más allá de su propia vida individual mediante la reproducción. Este es el criterio para distinguir los seres vivos de los objetos inanimados: “*This capacity —to maintain functional states through self-nutrition and to propagate them through reproduction— is the mark that sets off the living from the lifeless*” (Ibíd., 76)⁶²⁸. Los seres vivos muestran cierta plasticidad limitada en su comportamiento porque, para mantener sus propios estados funcionales centrales, deben adecuar su comportamiento a las características particulares del entorno. Así pues, la capacidad central común que comparten todos los seres vivos consiste en la capacidad para auto-subsistir: los seres vivos son aquellos que son capaces de mantenerse a sí mismos. Necesariamente, el resto de capacidades que tiene un organismo o animal dependen de, y encuentran su origen en, esta capacidad general. Al mismo tiempo, el fin último de las capacidades centrales y los funcionamientos consiste en la conservación de dicha capacidad general central. Por ejemplo, tanto la alimentación como la reproducción son capacidades y funcionamientos que dependen de la capacidad del organismo/animal para mantenerse a sí mismo. Por tanto, una explicación adecuada del comportamiento y la acción animal debe a la fuerza tener en cuenta todo esto. Las explicaciones teleológicas tienen todo esto en cuenta de dos formas: (1) Al centrarse en la definición de la forma de ser característica o el funcionamiento maduro desarrollado del sistema orgánico en cuestión; y (2) Al describir las funciones de los procesos u órganos particulares haciendo referencia directa a la contribución que éstos a su vez realizan al proceso o capacidad general del organismo de mantenerse a sí mismo. El fin general de todo ser vivo consiste en florecer o alcanzar el estado de funcionamiento adulto característico de la especie a la que pertenezca: “*The parts of a plant, like the parts of an animal, are for-the-sake-of life*” (Ibíd., 77).

Una explicación teleológica de este tipo tiene al menos dos ventajas significativas sobre los enfoques materialistas reduccionistas: (1) Favorece un enfoque holista que sitúa las funciones y los procesos concretos a explicar en el marco general más amplio de un patrón integrado de comportamiento, mostrando cómo el proceso específico se relaciona con otros sistemas y actividades del animal; y (2) Unifica las distintas explicaciones de los variados comportamientos de los animales, los cuales pueden depender de diferentes y cambiantes componentes fisiológicos concretos, ofreciendo una imagen general plausible de la elasticidad e indeterminación de los

⁶²⁸ Dado que carecemos de una definición general aceptada y de que el problema tiene implicaciones teórico-prácticas importantes, la definición del concepto de “vida” continúa siendo un problema importante en filosofía de la biología. Para un breve estudio histórico sobre los principales intentos de definir la vida y los problemas que cada uno de ellos implica, véase: Tirard et al. 2010. Trifonov (2011, 259) sugiere que sería posible alcanzar un consenso mínimo acerca de la definición del concepto de “vida” mediante el análisis estadístico de los principales conceptos recurrentes habitualmente empleados en las más de 100 definiciones diferentes con las que contamos actualmente. Los resultados de su análisis indican que, a la hora de definir la vida, dos son los conceptos independientes principales recurrentes (que no se implican entre ellos): auto-reproducción y variación (o cambio). De esta forma, Trifonov (Ibíd., 262) ofrece una definición mínima de la vida compatible con la teoría de la evolución darwiniana que, desde su punto de vista, podría constituir un punto de partida promisorio a la hora de alcanzar una definición compartida del concepto de “vida” más ambiciosa: la vida es auto-reproducción con variaciones. Finalmente, es importante resaltar que los términos centrales que forman parte de esta definición mínima de la vida implican a su vez otros conceptos habitualmente empleados en las distintas definiciones de la vida (por una parte, auto-reproducción puede implicar, por ejemplo, metabolismo, sistema, etc. y, por otra, variación puede implicar complejidad, información, etc.).

comportamientos animales⁶²⁹. Las leyes naturales materiales pueden ofrecernos una explicación simultánea complementaria del desarrollo, crecimiento y movimiento de los animales, pero la principal fuente de explicación de dichos fenómenos consiste en su función vital característica o, dicho de otra manera, en el mantenimiento de sus capacidades centrales: *“Instead of a separate history for each part and system, we have an account that shows how each system contributes to the interlocking functioning of a whole organism, whose states (as a whole) most of its behavior seeks to perpetuate”* (Ibíd., 80). Así pues, los procesos de desarrollo y florecimiento de los distintos seres no son ni completamente iguales para todos los miembros de una especie ni, tampoco, completamente arbitrarios. El tipo de ser que es o la especie a la que pertenece el animal predetermina un conjunto de fines y funcionamientos particulares determinados, aunque cada animal particular comienza desde, y se encuentra en, un punto de desarrollo y florecimiento particular que tiende hacia la realización de un fin o una meta determinada. La norma de especie que especifica las capacidades centrales particulares de cada especie animal es la meta, o el estado final, que provee una explicación general unificada del comportamiento adaptativo de los animales individuales en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum.

¿Qué tipo de explicaciones son las explicaciones biológicas basadas en funciones preferidas por Aristóteles? ¿En qué se diferencian, si es que lo hacen, de las explicaciones causales predominantes en las ciencias naturales? La principal diferencia y el rasgo característico de las explicaciones basadas en funciones se encuentra en la apelación necesaria a un estado final o meta característica, estado final o meta hacia la que tiende el organismo o el animal. Dicho de otra forma, las explicaciones centradas en el concepto de función apelan necesariamente a cierta esencia de los seres, esencia que fija el tipo de desarrollo, florecimiento y bien determinado que corresponde a cada ser: *“The first thing to notice about my functional accounts is that they are always given with reference to a containing system—they say «the function of x is y» «not simply, but with reference to the nature of each thing”* (Ibíd., 81). Por tanto, en relación con los movimientos animales, debemos preguntar qué funciones cumplen los distintos sistemas y las partes en sus procesos y acciones de auto-mantenimiento y supervivencia, teniendo siempre en mente el tipo de criatura que dicho animal es. A pesar de su poder explicativo, las explicaciones basadas en funciones tienen limitaciones claras (Ídem.): (1) No explican la función o la finalidad intrínseca de auto-mantenerse o permanecer con vida, la cual se toma como dada o, simplemente, como natural; y (2) Tampoco explican la función o la meta de la existencia de ciertos tipos de animales en lugar de otros mediante la apelación a un esquema general más amplio⁶³⁰, es decir, no apelan necesariamente a la existencia de una teleología o finalidad cósmica particular.

⁶²⁹ *“As the circumstances change, the behavior, and the efficient-causal laws that explain it, change also. What remains the same, and unifies the various cases, is the teleological law that the behavior is whatever will promote the flourishing of the mature organism”* (Nussbaum 1978, 79).

⁶³⁰ Puede parecer que esta afirmación resulta difícilmente compatible con la conocida tesis aristotélica según la cual la función característica determinada de los humanos consiste en el ejercicio de la racionalidad: *“¿Acaso hay unas ciertas funciones y actividades del «constructor» y del «curtidor» y no hay ninguna del «hombre», sino que es por naturaleza inactivo? ¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie -y, en general, de cada una de las partes- así también, al lado de todas éstas, podría suponerse una función propia del «hombre»? ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la activa vida del elemento que «posee razón»* (Ética a Nicómaco I, 1097b-1098a). El problema consiste en que las explicaciones y

En las explicaciones teleológicas basadas en la apelación a funciones características pueden distinguirse dos niveles (Ibíd., 82): (1) El formal, que define y explica en qué medida contribuyen las actividades características o las capacidades centrales que cada ser debe realizar con el fin de auto-mantenerse; y (2) El material, en el cual se da cuenta de la forma material particular y contingente en la que se realizan los estados funcionales característicos. Aunque podría objetarse que muchas actividades características de los animales cognitivamente superiores no contribuyen claramente a la finalidad o meta simple de auto-mantenerse, permanecer con vida y reproducirse, la respuesta Aristotélica consistiría en señalar que la mayoría de actividades tienen alguna relación con esta meta (Ídem.).

El concepto de función biológica en la obra de Aristóteles puede definirse de la siguiente manera (Ibíd., 84). Al afirmar que “la función de x en un organismo O es y ”, se quiere decir lo siguiente: (1) Que y es una actividad constitutiva del organismo O , una actividad que explica cómo O se mantiene a sí mismo y trata de reproducirse; (2) y es una actividad regular o actual de x en O , x tiene la disposición estable de realizar y en O ; (3) x o un funcionamiento análogo al de x es necesario para que y suceda en O ; y , finalmente (4) En circunstancias normales, x es necesaria para que se dé y en O . Aparte de este valor analítico, las explicaciones de órganos o sistemas centradas en funciones tienen cierta capacidad etiológica: explican por qué un órgano o actividad forma parte de dicho organismo y qué función cumple dentro del mismo, al tiempo que explican los procesos causales particulares que determinan su funcionamiento específico⁶³¹.

argumentos basados en funciones solamente son aplicables dentro del marco de las explicaciones particulares que dan cuenta de las actividades básicas de los organismos, es decir, solamente pueden aplicarse a los procesos o sistemas que se dan dentro de un organismo con el fin de que dicho organismo se auto-mantenga, pero no pueden aplicarse a los organismos considerados en su totalidad. Al atribuir una función determinada a x , se trata de mostrar qué actividad vital del organismo es realizada por dicho órgano, sistema o proceso, pero las funciones no pueden atribuirse a las criaturas como entes completos. Dada esta limitación de las explicaciones teleológicas, el argumento acerca de la función característica de los seres humanos puede resultar incoherente. Nussbaum (1978, 100-6), sin embargo, no piensa que el argumento aristotélico sobre la función del hombre sea tan problemático como pueda parecer a primera vista. La filósofa norteamericana piensa que debemos preguntarnos: (1)Cuál es el papel que la idea de naturaleza humana juega en la teoría ética aristotélica; (2) Por qué el Estagirita enfatiza y se centra en las diferencias entre humanos y animales; y (3) Por qué Aristóteles da importancia y presta especial atención a la razón (práctica). Nussbaum defiende que: (1) La adopción de una concepción de la naturaleza humana constituye una precondition necesaria para afrontar los problemas éticos (lo cual implica que la ontología, la biología y la ética están, al menos en cierta medida, necesariamente interrelacionadas), dado que establecer las capacidades centrales de los distintos tipos de seres resulta imprescindible si el objetivo consiste en promover su bien (el bien de los organismos está determinado inmanentemente por su forma o esencia, manifestada en su propio diseño morfológico particular); (2) El ser humano es un ser político por naturaleza y, por tanto, el deseo de justificación y el papel fundamental que la razón (práctica) juega a la hora de satisfacer dicho deseo constituyen bienes centrales de la vida buena para los humanos; (3) Centrarse en las diferencias que se dan entre humanos y animales, en lo que a sus capacidades centrales se refiere, no implica el menosprecio o la menor consideración moral de las capacidades animales. De esta forma, Nussbaum piensa que el argumento sobre la función característica de los humanos no es un argumento metafísico que solamente tendría sentido si se adoptara una teleología cósmica universal sino que, más bien, dicho argumento constituye la base del pensamiento ético aristotélico y puede utilizarse con independencia de si se acepta o no la metafísica aristotélica (la cual, en cualquier caso, no postula la existencia de teleología natural universal alguna según Nussbaum).

⁶³¹ Nussbaum (1978, 83) resalta que ciertas partes del cuerpo no parecen cumplir una función determinada, pero subraya que, según Aristóteles, no es necesario que todas las partes del cuerpo cumplan con una función teleológica precisa, ya que resulta suficiente con que algunas partes del cuerpo la tengan (el resto pueden ser simplemente el resultado de las partes que sí tienen función teleológica).

Al contrario que en las explicaciones teleológicas objetivas, en las subjetivas el análisis de las intenciones y deseos de los animales resulta necesario a la hora de dar cuenta de su comportamiento. En este tipo de explicaciones la variable *y* es una meta o finalidad descrita desde el punto de vista del animal⁶³². La explicación de la actividad no se presenta como el resultado objetivo de ciertas tendencias naturales hacia un fin o una meta determinados cuya realización forma parte de la esencia del animal sino, más bien, como el resultado subjetivo de la acción que un animal emprende al intentar alcanzar un objeto de deseo que se le presenta en la percepción (Ibíd., 85-6). Todos los deseos surgen por algo y la principal causa de los movimientos de los animales son sus objetos de deseo. Estos deseos están también directamente relacionados con el auto-mantenimiento y la reproducción del organismo: “*Animals do not seem to have desires and intentions that are not in some way related to self-maintaining*” (Ibíd., 86). Esta tesis vuelve a plantear el problema de las dificultades que encontramos a la hora de relacionar todas las actividades de los animales con una alta capacidad cognitiva con la supervivencia y el auto-mantenimiento. Después de todo, muchas actividades intencionales y deseos humanos no parecen tener una relación directa con las metas simples del auto-mantenimiento y la reproducción, mientras que otras actividades directamente resultan dañinas para el cumplimiento de esos fines. Así y todo, Nussbaum (Ibíd., 87-8) señala que la mayoría de las acciones humanas (y animales) pueden explicarse apelando a una concepción teleológica subjetiva de este tipo, ya que las explicaciones teleológicas subjetivas, en comparación con las explicaciones fisiológicas reduccionistas, ofrecen la mejor explicación del comportamiento al menos en términos predictivos.

Las explicaciones teleológicas tienen acotaciones claras. Nussbaum (Ibíd., 93-7) considera que en modo alguno Aristóteles aplica explicaciones teleológicas a la hora de describir los movimientos de los seres inanimados o el universo en su conjunto. Los movimientos de los seres inanimados se explican, en última instancia, haciendo referencia a los movimientos teleológicos subjetivos orientados a la consecución de un fin de los seres vivos. La explicación teleológica de la naturaleza o el cosmos plantea un problema más difícil de resolver, ya que Aristóteles afirma en *Política* que las plantas existen para el bien de los animales y los animales para el bien de los humanos, al tiempo que sostiene que la naturaleza no realiza nada en vano y que, por tanto, tanto plantas como animales existen para el bien de los seres humanos (véase nota 453). Estas aseveraciones implican que la existencia de plantas y animales no puede explicarse satisfactoriamente haciendo referencia exclusivamente a su propio estatus como seres

⁶³² Esta apelación a la subjetividad es la diferencia crucial a la hora de distinguir entre los animales y las plantas: “*The way the food-getting mechanism functions in a lion is via the lion’s beliefs and desires. A plant takes in food that comes into contact with it; it does not have to perceive it, form beliefs about it, or go to get it. Some might argue that animals are, in much the same way, creatures of blind response, automata whose motions are to be explained by simply citing the stimuli to which they are exposed. I argue that even the lowest animals, the «incomplete» creatures who have only «indefinite» motions, must, if they do move from place to place, be described as intentional systems: their «phantasia» of the object, and not simply an objective characterization of the object, is what enters into the best explanation of their motions*” (Nussbaum 1978, 86-7). A las plantas se les niega *phantasia* porque, a diferencia de los animales, la nutrición y el auto-mantenimiento de las mismas no parece implicar necesariamente la capacidad de ordenar y separar los distintos elementos u objetos ambientales con los que se topan. La sensación o percepción directa, sin necesidad de que dicha sensación o percepción sea consciente, de los objetos apropiados parece suficiente para garantizar su nutrición y auto-mantenimiento. Así pues, según la lectura que Nussbaum hace de Aristóteles, mientras que las explicaciones teleológicas objetivas pueden aplicarse a todos los organismos vivos con independencia de su nivel de conciencia, las explicaciones subjetivas solamente pueden aplicarse a aquellos animales con un nivel mínimo de conciencia.

vivos o especies (a su forma), sino que resulta imprescindible hacer referencia o postular la existencia de una teleología universal de la naturaleza. Según Nussbaum (Ibíd., 96), este pasaje no constituye tanto una afirmación teórica seria y profunda por parte de Aristóteles como el establecimiento preliminar de una creencia común (una apariencia) que debe ser examinada críticamente, por lo que no es razón suficiente para considerar que Aristóteles creyera que las explicaciones teleológicas pueden aplicarse al universo en su conjunto. Así pues, no hay una teleología universal de la naturaleza o el cosmos, aunque es cierto que los seres vivos y el universo están interrelacionados y los seres vivos dependen de la naturaleza⁶³³. A la hora de determinar el bien y las capacidades centrales de un animal u organismo, debemos centrarnos exclusivamente en su esencia y funcionamiento característico, es decir, debemos fijarnos en el tipo de ser que es y la clase de desarrollo o meta(s) característica(s) que posee por ser el tipo de ser que es.

Las explicaciones teleológicas son perfectamente compatibles con el hilemorfismo metafísico aristotélico (Ibíd., 146-58). El hilemorfismo sostiene la tesis ontológica básica de que los objetos se hallan compuestos de dos sustancias relacionadas entre sí: la materia y la forma. La materia es el elemento físico/fisiológico con el que se realiza un objeto o proceso particular, mientras que la forma es aquello que determina la materia y por lo que un objeto o proceso es lo que es. Forma y materia están intrínsecamente unidas y el biólogo debe tener en cuenta tanto las explicaciones teleológicas basadas en la esencia o el funcionamiento característico de los seres, como las explicaciones materiales basadas en las causas fisiológicas eficientes de dichos funcionamientos (aunque las explicaciones teleológicas continúen prevaleciendo y ofreciendo un nivel general y predictivo superior). En cualquier caso, las explicaciones teleológicas no implican que haya que aceptar necesariamente una concepción ontológica de este tipo, por lo que puede apelarse a ellas como elemento útil a la hora de construir una concepción aristotélica no-metafísica.

Esta larga disquisición sobre las explicaciones teleológicas y las funciones en lo que a la naturaleza de los animales se refiere sirve para que nos demos cuenta de que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum incorpora en su metodología elementos importantes que la filósofa neoyorquina estudió en obras previas no dedicadas directamente al problema de la consideración moral de los animales. La metodología aristotélica en biología sobre la explicación de la naturaleza y el movimiento animal juega así un papel determinante en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum, dado que la teoría parte de una concepción de los animales como seres con unos fines y capacidades centrales propios determinados por ser el tipo de seres que son.

4.8.5. Emociones, imaginación y narraciones

Nussbaum pone un gran empeño en escribir en el que considera que es el estilo apropiado al contenido de sus textos. El objetivo de elegir un estilo así consiste en contextualizar y hacer sentir la fuerza de las ideas que se quieren transmitir, remarcando que aunque estemos abordando cuestiones abstractas de ética y filosofía política, las consecuencias y los problemas prácticos implicados son reales. La mayoría de los

⁶³³ “If we want to know the necessary conditions for any animal’s fulfilling its «logos»—and hence the factors that, in their absence, may prevent fulfillment, we have to look at the activities of other beings [...] But all these interdependencies do not imply that the universe as a whole is an organism with its own «logos» and its own good” (Nussbaum 1978, 97).

escritos de Nussbaum (exceptuando los textos más claramente académicos de sus primeros años) reclaman del lector “*la confrontación de los textos con sus propias intuiciones y experiencias éticas, su implicación*” (Agra Romero 2001, 336). Para lograr la implicación del lector y para que nos demos cuenta de que los problemas que sus textos presentan no son simples cuestiones académicas abstractas, Nussbaum acostumbra a recurrir a ejemplos y narraciones extraídas o bien de la realidad o bien de narraciones literarias⁶³⁴. Nussbaum siempre trata de contextualizar y particularizar los problemas ético-políticos de los que se ocupa. La teorización que la autora plantea en ética y filosofía política se basa en que el lector establezca un diálogo reflexivo entre sus creencias e intuiciones y las complejas concepciones éticas que se presentan en sus textos y se proponen para el estudio (el utilitarismo, el contractualismo, el enfoque de las capacidades, etc.). El estilo y el contenido quedan así estrechamente ligados, por lo que no debe extrañarnos que Nussbaum haya defendido las profundas relaciones entre filosofía y literatura, subrayando el papel que la imaginación y las emociones (y no solamente la razón y los argumentos) juegan a la hora de evaluar las doctrinas ético-políticas. Esta es una herencia que el enfoque de las capacidades recibe de las teorías de las virtudes y que Nussbaum aplica en su teoría de los derechos de los animales cuando, por ejemplo, comienza algunos de los textos dedicados al estudio del problema de la consideración moral de los animales recurriendo a anécdotas narradas por Plinio y Cicerón⁶³⁵, así como a sentencias jurídicas del Tribunal Superior de Kerala en la India (Nussbaum 2004^b, 299-300; 2006, 321-2).

En los textos de Nussbaum se entrelazan las referencias a argumentos racionales y respuestas emocionales, resaltando siempre que no pueden separarse de forma radical ambas esferas. Por ejemplo, en sus críticas al fundacionalismo Nussbaum (1978, 59-106; 1990^b, 84-8) ha reivindicado siempre que las reglas abstractas jamás deben prevalecer sobre las percepciones particulares que nos suscitan un problema moral concreto; la percepción adecuada de los individuos particulares y la situación en la que se encuentran es el primer paso para responder apropiadamente a un problema práctico (esta es otra de las características importantes que Nussbaum hereda de las teorías de las virtudes). Mediante el uso de situaciones particulares extraídas tanto de la vida real como de ciertas novelas o narraciones, Nussbaum pretende avivar el uso de la imaginación y las emociones a la hora de responder correctamente a los dilemas ético-políticos a los que nos enfrentamos. Para responder correctamente frente a un problema ético-político particular no es suficiente con estudiar racionalmente los argumentos a favor y en contra de un determinado curso de acción (aunque sí es necesario), también resulta imprescindible imaginarnos y concebir el problema de forma adecuada y estudiar la clase de respuesta emocional que tenemos frente al mismo (así como analizar si esa respuesta emocional está o no justificada).

⁶³⁴ Nussbaum, de hecho, declara que en muchos de sus escritos ha intentado desarrollar un estilo de escritura filosófica que, a pesar de no ser igual a los estilos literarios propiamente dichos, pueda ser un aliado natural de los mismos: “[U]na forma explicativa en lugar de ser ella misma expresiva, pero que a la vez estuviera comprometida con lo concreto, que nos obligara a prestar atención a los particulares en vez de mostrarlos ella misma en su desconcertante multiplicidad” (Nussbaum 1990^b, 51).

⁶³⁵ En la anécdota se cuenta que, en el año 55 a.C., Pompeyo organizó un combate entre humanos y elefantes pero, cuando los elefantes, rodeados en la arena, se percataron de que no podrían escapar de ningún modo, los elefantes comenzaron a suplicar al público con el fin de ganarse su compasión mediante el llanto y la realización de gestos indescriptibles. Supuestamente, los asistentes al evento, movidos por la compasión hacia el sufrimiento de los animales y por el sentimiento de que los elefantes mantenían una relación de comunidad con los humanos, comenzaron a insultar a Pompeyo.

Nussbaum (1990^b, 85-8) presenta tres razones por las cuales la percepción de las particularidades de cada caso concreto debe prevalecer siempre sobre la aplicación de reglas morales abstractas: (1) Los aspectos nuevos y no anticipados⁶³⁶; (2) El contexto-arraigo de los aspectos relevantes⁶³⁷; y (3) La relevancia ética de los seres y las relaciones particulares⁶³⁸. Los principios morales generales, abstractos y universales pasan por alto estos tres aspectos. La filosofía moral, por tanto, requiere una mayor sensibilidad hacia lo particular que la que reconocen la mayoría de teorías⁶³⁹.

¿Qué sentido tiene comenzar un texto sobre la consideración moral de los animales mencionando una anécdota narrativa? Más allá de aludir a una simple anécdota, el objetivo de presentar la narración de Plinio/Cicerón y la sentencia del tribunal de Kerala no es otro que contextualizar los problemas que Nussbaum pretende abordar en relación con la consideración moral de los animales, particularizando los problemas, estimulando el uso de la imaginación y la respuesta emocional hacia los mismos mediante el uso de ejemplos y narraciones extraídas tanto de la vida real como de la literatura.

En lo que a las emociones se refiere, Nussbaum (1990^b, 89) sostiene que el razonamiento práctico, si no va acompañado de la respuesta emocional apropiada, no es suficiente para alcanzar la sabiduría práctica⁶⁴⁰. Las emociones no son menos fiables que los argumentos y cálculos intelectuales; es más, muchas veces las emociones son más fidedignas que los argumentos y cálculos intelectuales. Por tanto, las reacciones emocionales que tenemos frente a los textos son un factor moralmente relevante a la hora de evaluar los problemas prácticos que esos textos plantean. Una concepción fuertemente cognitiva de las emociones como la que Nussbaum suscribe hace que sea natural considerarlas como una parte importante de nuestro instrumental ético, dado que están ligadas y responden al trabajo de deliberación moral y resultan clave para alcanzar conclusiones correctas (Ibíd., 91). Obviamente, las emociones pueden ser muy poco fiables y estar equivocadas, pero también pueden serlo y estarlo las creencias y los argumentos racionales, así que la diferencia no es decisiva a este respecto (Ibíd., 92)⁶⁴¹.

⁶³⁶ “[...] los principios generales destinados a abarcar un amplio rango de casos del pasado se mostrarán insuficientes para preparar a un agente a que reaccione bien ante circunstancias nuevas” (Nussbaum 1990^b, 85).

⁶³⁷ “[...] para contemplar apropiadamente cualquier aspecto de una situación es fundamental contemplarlo en las relaciones que mantiene con otros aspectos del mismo contexto concreto y complejo” (Nussbaum 1990^b, 85).

⁶³⁸ “[...] un rasgo sobresaliente de la vida [...] es que sólo se vive una vez y en una sola dirección. De modo que imaginar que se repitan absolutamente las mismas circunstancias y personas es imaginar que la vida no tiene la estructura que en realidad tiene [...] sin esta idea de irremplazabilidad se socavaría gran parte del valor y de la fuerza motivadora del amor” (Nussbaum 1990^b, 87-8).

⁶³⁹ Esto no implica que las reglas y conceptos morales abstractos no cumplan una función importante en ética y filosofía política: “[L]as reglas y las categorías generales siguen teniendo una enorme importancia como guías-de-la-acción en la moral de la percepción” (Nussbaum 1990^b, 84; véase también: Nussbaum 1995^a, 18-9). Las reglas y conceptos morales abstractos y generales son necesarios pero no suficientes a la hora de tomar decisiones correctas.

⁶⁴⁰ “[U]na ética de respeto imparcial por la dignidad humana no logrará comprometer a seres humanos reales a menos que éstos sean capaces de participar imaginativamente en la vida de otros, y de tener emociones relacionadas con esa participación” (Nussbaum 1995^a, 18).

⁶⁴¹ “De hecho, la concepción aristotélica sostiene que con frecuencia son más fidedignas para la deliberación que los juicios intelectuales distanciados, puesto que las emociones encarnan algunas de las nociones más enraizadas sobre lo que tiene importancia, nociones que podrían perderse de vista con facilidad en el curso del razonamiento intelectual sofisticado” (Nussbaum 1990^b, 92).

Al igual que las emociones y las narraciones, la imaginación juega también un papel esencial en la elección racional y la moralidad (1990^d, 115). Nussbaum (1995^a, 15) afirma, de hecho, que no es que las narraciones y la imaginación literaria no sean enemigas de la argumentación racional, es pueden aportar ingredientes esenciales a la misma⁶⁴². El cultivo de la imaginación es un instrumento esencial para la justicia social (Ibíd., 21). En su análisis de la concepción aristotélica de la imaginación, Nussbaum (1990^d, 152) señala que la imaginación es un componente activo y selectivo de la percepción⁶⁴³. La imaginación trabaja también en conjunción con la memoria y nos permite centrar la atención en objetos de experiencia ausentes e, incluso, formar nuevas combinaciones de objetos no experimentadas a partir de objetos que se han incorporado a la experiencia sensible. En cualquier caso, la función de la imaginación no es tanto crear y reflexionar sobre mundos inexistentes como ayudarnos a centrarnos en la realidad imaginando los aspectos moralmente relevantes de una situación particular: “*Para Aristóteles, todo pensamiento (en los seres finitos) está necesariamente acompañado por una imaginación que es concreta, incluso donde el pensamiento es abstracto*” (Ibíd., 153). La imaginación deliberativa (que, según Aristóteles, es una capacidad exclusivamente humana) no consiste en pasar de lo particular a lo general, consiste en relacionar los particulares sin dejar a un lado su particularidad. Por tanto, el centrarse en las particularidades de cada caso en ética y filosofía política ni es irracional ni implica un relativismo insostenible, sino que constituye un ingrediente fundamental de la racionalidad práctica que debería cultivarse por medio de la educación (en donde el estudio de, por ejemplo, ciertas novelas y narraciones puede resultar tan útil como necesario⁶⁴⁴).

Ciertas obras de arte y, en especial, ciertas novelas presentan un registro y una proyección moral dado que presentan los personajes y los acontecimientos concretos como ejemplos de cosas que podrían suceder en la vida humana (Nussbaum 1987, 305). En este sentido, las narraciones enriquecen y entrenan nuestra imaginación. Además, leer atentamente no consiste solamente en disfrutar de las aventuras que experimentan los personajes en la historia, sino que implica imaginarse activamente los sucesos de la novela como algo que podría suceder en nuestras propias vidas (o, al menos, es concebible que pudiera haber sucedido o que suceda en un futuro) (Ídem.). El lector, además, debe evaluar las respuestas que frente a las situaciones particulares a las que se enfrentan ofrecen los personajes individuales. Por otra parte, debe tenerse en cuenta también el valor que las novelas y narraciones tienen a la hora de socializar y crear un sentimiento de comunidad (Ibíd., 306)⁶⁴⁵.

⁶⁴² “[...] *la reflexión sobre la narrativa tiene el potencial para hacer contribuciones al derecho en particular y al razonamiento público en general*” (Nussbaum 1995^a, 17).

⁶⁴³ Nussbaum (1990^d, 152) afirma que no existe, en los escritos de Aristóteles, un concepto único que se corresponda con exactitud a nuestro concepto de “imaginación”. La palabra que en los tratados aristotélicos suele traducirse por “imaginación” es *phantasia*, la cual es una capacidad humana y animal más inclusiva que nuestro concepto de imaginación, dado que apela a la capacidad de percibir ciertos particulares concretos, presentes o ausentes, de modo que se perciben distinguiendo sus rasgos más destacados. Para un análisis profundo del concepto de *phantasia* en Aristóteles y el rol que juega en la explicación de la acción tanto humana como animal, véase: Nussbaum 1978, 221-69.

⁶⁴⁴ Véase al respecto, por ejemplo, la analogía que, según Nussbaum (1987, 275), Henry James establece entre la imaginación moral y la imaginación creativa de los novelistas.

⁶⁴⁵ “*La novela [...] es una construcción cultural que ayuda a constituir a sus lectores como seres sociales. Emplea el lenguaje de la comunidad, y une a los lectores con los personajes y con el autor (y a estos entre sí) en lazos comunitarios*” (Nussbaum 1987, 306).

Nussbaum (2006, 348) critica que el método del equilibrio reflexivo rawlsiano, a diferencia del método aristotélico, no tiene en cuenta el papel que la imaginación juega en el proceso de justificación de los principios y las teorías. Los individuos se informan habitualmente sobre las posibilidades alternativas imaginándose las formas de vida que las distintas teorías y los distintos juicios/principios reflexivos implicarían. Los individuos se preguntan qué sufrimientos o qué florecimientos implicaría adoptar unos u otros principios ético-políticos. A la hora de evaluar estas cuestiones, la imaginación juega un papel central⁶⁴⁶.

En lo que a la consideración moral que los animales merecen se refiere, el método del equilibrio reflexivo requiere también del uso de la imaginación, aunque este uso parece más difícil en este caso que cuando el método se aplica a los problemas en los que solamente se encuentran implicados los humanos. Debe tenerse en cuenta aquí que la imaginación puede erigirse como una herramienta de análisis auto-interesada y, por tanto, informativamente sospechosa⁶⁴⁷. La antropomorfización es un peligro real que debe tenerse en cuenta a la hora de imaginarnos las vidas de los animales y las consecuencias que la adopción de unas teorías y unos juicios/principios ético-políticos determinados tendrían para ellos. Sin embargo, el peligro de la antropomorfización no implica que debemos eliminar todo intento de imaginarnos el sufrimiento de los animales y todo intento de ponernos en su lugar, por muy imperfectos que estos ejercicios imaginativos puedan ser: “¿de qué otro modo podemos proceder si no es imaginándonos la vida de los animales y su sufrimiento?” (Ibíd., 349).

Nussbaum sostiene que, a la hora de movilizar a la gente en contra de los sufrimientos que padecen los animales, la buena escritura imaginativa juega un papel esencial. Además, ella (Ibíd., 349-50) señala que, aunque con problemas algo menos importantes, lo mismo sucede en el caso de las relaciones entre humanos. La imaginación y el ponernos en el lugar del otro son también problemáticas en el caso de los humanos, dado que jamás podemos acceder completamente a los estados mentales de los demás: “Sólo en nuestra propia imaginación podemos llegar a experimentar la vida interior de otra persona” (Ibíd., 350). Por tanto, todo análisis ético conlleva un elemento de proyección imaginativa que nos permite superar los obstáculos epistemológicos con los que nos encontramos. En este sentido, la idea de que nuestra imaginación puede superar la barrera de nuestra especie (al menos hasta cierto punto) no parece ridícula, siempre que nos esforcemos por hacerlo y obliguemos a nuestra imaginación a salir de su rutina habitual (y a tener siempre presentes los problemas de la antropomorfización). Por tanto, la imaginación, a pesar de su falibilidad, juega un papel importante en el enfoque de las capacidades a la hora de evaluar los juicios y teorías morales sobre la consideración moral que merecen los animales. Evidentemente, con el fin de evitar los peligros de que la imaginación vaya más lejos de lo razonable, el enfoque evalúa también los resultados que nos ofrece la imaginación a la luz de las reflexiones teóricas y los juicios reflexivos. El uso de la imaginación resulta útil, en lo que al problema de la consideración moral de los animales se refiere, al menos en tres aspectos adicionales (Ibíd., 350-2): (1) Nos informa de asimetrías de poder que

⁶⁴⁶ “Tales ejercicios de imaginación no han de ser empleados acriticamente, sino que siempre se contrastan con las teorías y los juicios considerados. Y, aun así, suelen ser muy informativos para nosotros en el momento en que meditamos sobre lo que está en juego si optamos por seguir una teoría determinada o por revisar uno de nuestros juicios considerados” (Nussbaum 2006, 348).

⁶⁴⁷ “Todas las descripciones literarias de vidas de animales son obra de seres humanos y es probable que todos nuestros ejercicios imaginativos enfáticos sobre las experiencias de los animales estén condicionados por nuestro sentido humano de la vida” (Nussbaum 2006, 349).

podríamos pasar por alto si no nos imaginamos cómo pueden ser las vidas de los animales; (2) Nos permite concebir a los animales como entes vivos reales y no como simples objetos abstractos, es decir, nos permite concebir a los animales como sujetos potenciales de justicia dadas sus características; y (3) Nos permite concebir e imaginar los principios y las teorías éticas como elementos creados por los animales con necesidades y limitaciones que somos los humanos, preparándonos para extender los principios de la justicia básica al menos a unos cuantos del resto de animales (dicho de otro modo, la imaginación juega un papel importante en la concepción política de la persona que adopta el enfoque de las capacidades).

De este modo, las emociones, la imaginación y las narraciones están estrechamente unidas en la metodología y los escritos de Nussbaum, incluidos sus escritos sobre los derechos de los animales. La imaginación y las narraciones sirven para recordarnos que las vidas de los animales son muchas y muy diferentes entre sí, pero también nos muestran que comparten características esenciales moralmente importantes con nuestras vidas.

4.9. El enfoque de las capacidades y las obligaciones hacia los animales salvajes

¿Tenemos, al menos en principio, la obligación moral de intentar mitigar todo sufrimiento animal innecesario, evitable e injustificado? A continuación argumentaré que sí tenemos esta obligación y, por tanto, defenderé que ello nos impone el deber de intervenir en la naturaleza para defender los intereses de los animales salvajes individualmente considerados, con el fin último de evitar los sufrimientos que los animales padecen en la naturaleza cuando no intervenimos.

La mayoría de teorías de ética animal niegan que los humanos tengamos la obligación de intervenir en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes y prevenir los daños que padecen en ella. Esta actitud es incoherente. La postura del enfoque de las capacidades, sin embargo, es diferente, dado que defiende tímidamente que la intervención en la naturaleza puede ser moralmente obligatoria en muchos casos. De este modo, argumentaré que el enfoque está mejor preparado y es más coherente a este respecto que la mayoría de teorías de ética a animal, aunque sostendré también que, para ser completamente coherente, el enfoque debería modificarse ligeramente y adoptar una actitud a favor de la intervención más decidida.

Procederé del siguiente modo. En primer lugar, presentaré algunas tesis que tomaré simplemente como punto de partida. En segundo lugar, analizaré los ocho principales argumentos en contra de la intervención en la naturaleza con el fin de prevenir los sufrimientos de los animales salvajes⁶⁴⁸, defendiendo que los argumentos

⁶⁴⁸ Aparte de los ocho argumentos que estudiaré, existe otro argumento muy importante en contra de la intervención humana en la naturaleza con el fin de prevenir los sufrimientos de los animales salvajes: el argumento de la reducción al absurdo. El argumento puede caracterizarse del siguiente modo (Sapontzis 1984, 27; 1987, 229):

1. *Primera premisa:* Tenemos la obligación de aliviar el sufrimiento animal innecesario, evitable e injustificado.
2. *Segunda premisa:* Los animales sufren cuando son atacados por depredadores.
3. *Primera conclusión:* Tenemos la obligación de prevenir la depredación en la naturaleza.
4. *Tercera premisa:* Pero, claramente, es absurdo sostener que tenemos la obligación de prevenir la depredación en la naturaleza.

son problemáticos y, por tanto, que tenemos la obligación de intervenir en la naturaleza con el fin de proteger los intereses/las capacidades de los animales salvajes.

4.9.1. Asunciones como punto de partida

Basándome en los argumentos presentados en la primera parte de la tesis, asumiré que todos los animales sintientes merecen la misma (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos.

Esta tesis está a su vez fundada en otras ideas expuestas en la primera parte de la tesis que considero correctas. Pienso que si aceptamos la validez de ciertos principios morales básicos como “el principio de igualdad” (todos los humanos merecemos la misma consideración moral), “el principio de relevancia” (solamente si hay una diferencia moralmente relevante entre los miembros de dos grupos puede estar justificada una diferencia en la consideración moral que merecen los miembros de esos grupos) y “el principio de merecimiento” (nadie debería ser premiado o castigado por cosas que se encuentran más allá de su control), entonces, estos principios nos ofrecen una base adecuada sobre la que construir un argumento convincente a favor de la igual (o, al menos, similar) consideración moral de todos los animales sintientes. Así pues, presupondré que estos tres principios son válidos. Adicionalmente, basándome en el argumento de la superposición de especies, asumo que no hay diferencias moralmente relevantes entre humanos y animales.

Por supuesto, todas estas tesis son cuestionables pero, para lo que aquí me interesa, es suficiente con señalar que son compatibles con las bases teóricas generales del enfoque de las capacidades y, por tanto, que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum puede incorporar estas ideas sin problemas.

4.9.2. Ocho argumentos en contra de la intervención en la naturaleza con el fin de proteger los intereses de los animales salvajes

A menos que hubiera razones independientes para negar que los animales salvajes merezcan igual consideración moral que el resto de los animales sintientes, las asunciones previas se aplicarían tanto a los animales domésticos como a los salvajes. La concesión de igual consideración moral a los animales salvajes nos lleva al problema de la evaluación moral de la depredación⁶⁴⁹. En la naturaleza, los animales se matan constantemente unos a otros. Si nosotros, como agentes morales, tenemos la obligación de regular la forma en que nos comportamos con los animales, ¿no deberíamos también

5. *Segunda conclusión:* Por tanto, en contra de la primera conclusión, no tenemos la obligación de aliviar el sufrimiento animal innecesario, evitable e injustificado.

Versiones de este argumento pueden encontrarse, por ejemplo, en: Sagoff 1984, 41-2 y Cohen 2001, 30. El principal problema del argumento consiste en que la tercera premisa es discutible. En cualquier caso, como este argumento ha sido analizado y criticado de manera impecable por Sapontzis (1984; 1987, 229-48), no lo examinaré aquí. Estoy de acuerdo con Sapontzis cuando concluye que la obligación moral de intervenir en la naturaleza a favor de los animales salvajes no es absurda cuando es compatible con el siguiente principio moral: estamos obligados a prevenir la depredación en la naturaleza siempre que al hacerlo no causemos un sufrimiento igual o mayor que aquél que tratamos de prevenir. Sobre la definición y estructura general de los argumentos de reducción al absurdo, consúltese: Lau 2011, 80-1.

⁶⁴⁹ Aunque a lo largo de toda esta sección me referiré principalmente al problema de la depredación, las conclusiones a las que llegaré son válidas también en lo que atañe a otros problemas que padecen los animales salvajes en la naturaleza como, por ejemplo, las hambrunas o las catástrofes naturales.

tener la obligación de intentar regular el modo en que los animales se tratan los unos a los otros? (Cowen 2003, 169).

En lo que sigue, defenderé que, en muchas ocasiones, tenemos la obligación de intervenir en la naturaleza para regular el modo en que los animales se tratan unos a otros. Con este objetivo en mente, propongo una tesis y un principio moral:

La tesis intervencionista: En principio, tenemos la obligación moral de intervenir en la naturaleza con el fin de proteger a los animales salvajes de sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados.

El principio intervencionista: Estamos obligados a prevenir la depredación siempre que al hacerlo no causemos un sufrimiento igual o mayor que aquél que tratamos de prevenir.

A continuación examinaré y criticaré los que considero que son los ocho argumentos principales en contra de la tesis y el principio intervencionistas. Concluiré que todos y cada uno de estos argumentos adolecen de problemas importantes y, por tanto, que son en última instancia inaceptables.

4.9.2.1. El argumento de las consecuencias negativas

Singer (1973^b; 1990, 274-5)⁶⁵⁰, Rowlands (2009, 168-70) y Simmons (2009, 22-5) apelan al argumento de las consecuencias negativas para justificar que debemos dejar en paz a los animales salvajes. Las principales razones que ofrecen para oponerse a la intervención se basan en las supuestas consecuencias desastrosas que intervenir en la naturaleza provocaría: hambrunas, sobrepoblaciones, la extinción de especies enteras de plantas y animales, etc.

A pesar del hecho de que fundan sus argumentos en marcos teóricos distintos, podemos resumir y simplificar el argumento al que apelan del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* Las acciones son buenas en la medida en que tienen consecuencias positivas y malas si las consecuencias que se derivan de ellas son negativas.
2. *Segunda premisa:* Intervenir en la naturaleza tendría consecuencias negativas.
3. *Conclusión:* Por lo tanto, intervenir en la naturaleza es una acción moralmente mala.

Lo primero que me gustaría señalar es que ninguno de estos autores demuestra que intervenir en la naturaleza tendrá necesariamente consecuencias negativas; simplemente toman como cierta de antemano la segunda premisa. Quizá ésta sea una creencia razonable pero no estaría de más que estos autores nos ofrecieran algunos datos empíricos que la apoyaran. En todo caso, por mor del argumento, aceptaré que una intervención masiva en la naturaleza tendría consecuencias desastrosas. ¿Invalida automáticamente esta creencia la tesis intervencionista? No. Por decirlo claramente, el principio intervencionista es inmune a la crítica del argumento de las consecuencias negativas. Si tenemos la obligación de prevenir la depredación solamente cuando al hacerlo no causemos un sufrimiento igual o mayor que aquél que tratamos de prevenir,

⁶⁵⁰ Para ser justos, Singer (1973^b; 1990, 275) sostiene una posición intervencionista restringida, siempre que se demostrara que somos capaces de calcular de manera fidedigna las consecuencias generales de intervenir en la naturaleza.

entonces, no tenemos la obligación de prevenir la depredación en aquellos casos en los que intervenir en la naturaleza tendría consecuencias negativas. El principio intervencionista evita desde el principio la crítica planteada por el argumento de las consecuencias negativas.

Alguien podría pensar que el principio intervencionista presenta una obligación moral vacua, dado que no existen casos en los que prevenir la depredación no originaría un sufrimiento igual o mayor que aquél que tratamos de prevenir. Sin embargo, esto no es cierto (Sapontzis 1984, 31; 1987, 234). Por citar solamente un ejemplo, si aceptásemos el principio intervencionista tendríamos la obligación de impedir que nuestros animales domésticos se convirtieran en depredadores. Del mismo modo, estaríamos obligados a intervenir en aquellos casos en los que tenemos la certeza de que la intervención no causará daños importantes como, por ejemplo, muchas intervenciones a pequeña escala. Por tanto, el principio intervencionista no presenta una obligación moral vacua.

Resumiendo: el principio intervencionista elude las objeciones del argumento de las consecuencias negativas y, por tanto, nos ofrece una buena base sobre la que apoyar la tesis intervencionista.

4.9.2.2. El argumento de la ausencia de agencia

Apelando al supuesto hecho de que los animales no son agentes morales, Regan (1983, 357) niega explícitamente que debamos intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir las violaciones de derechos que en ella se dan entre los animales⁶⁵¹. Regan afirma que, como los animales no son agentes morales, no poseen deber moral alguno. Por tanto, los animales no tienen la obligación de respetar los derechos de los demás animales, incluido su derecho a la vida. De este modo, aunque la caza realizada por humanos sea inmoral (porque los humanos somos normalmente agentes morales y, por tanto, tenemos la obligación de respetar los derechos de los animales, incluido su derecho a la vida), la depredación entre animales no plantearía ningún problema ético (porque los animales no son agentes morales). Allí donde no hay ningún agente moral implicado, no hay ningún problema moral del que tratar.

¿Por qué son daños similares moralmente relevantes en unos casos pero no en otros? El argumento de Regan implícitamente implica que solamente cuando una acción es llevada a cabo por un agente moral posee esa acción relevancia moral. Cuando no hay ningún agente moral implicado, las consecuencias de las acciones son neutrales. El argumento adquiere la siguiente forma:

1. *Primera premisa:* Solamente cuando una acción es realizada por un agente moral es esa acción moralmente relevante.
2. *Segunda premisa:* Los animales no son agentes morales.
3. *Conclusión:* Por tanto, la depredación entre animales no es moralmente relevante.

⁶⁵¹ Buenos análisis críticos de la posición de Regan en relación con el problema de la depredación y la consideración moral de los animales salvajes pueden encontrarse en: Sapontzis 1987, 230-1; Everett 2001, 49-55; Cowen 2003, 174-7; Fink 2005, 11-2; Simmons 2009, 19-21; Donaldson & Kymlicka 2011, 161-3, 166-7; Ebert & Machan 2012, 147-52. En algunos escritos, Regan apela también a argumentos medioambientalistas para oponerse a la intervención: “*The admiring respect of what is inherently valuable in nature gives rise to the preservation principle. By the ‘preservation principle’ I mean a principle of nondestruction, noninterference, and, generally, nonmeddling*” (Regan 1981, 200).

La tesis de Regan según la cual los daños que los animales se causan unos a otros son moralmente irrelevantes porque los animales no son agentes morales es extremadamente implausible. Su tesis implica que solamente cuando un agente moral, de forma deliberada y consciente, decide infligir un daño a alguien es ese daño moralmente significativo. Si el mismo daño fuese causado por un paciente moral, entonces, como los pacientes morales (en la medida en que no son agentes morales) no tienen el deber de respetar los derechos de los demás, ese daño no sería moralmente relevante. No obstante, este punto de vista resulta extremadamente contraintuitivo. La mayoría admitimos que una acción llevada a cabo por un paciente moral puede ser moralmente mala y, por tanto, que las acciones que realizan los pacientes morales no son siempre moralmente neutras. Por ejemplo, ¿aceptaríamos que no tenemos el deber de intervenir si viésemos que un perro está atacando a un bebé humano porque ninguno de ellos es un agente moral y, por tanto, las consecuencias de esa acción son moralmente neutras? No. Mientras que la suposición de que solamente los agentes morales pueden tomar decisiones moralmente significativas es razonable, la tesis de que las consecuencias de una acción solamente son moralmente relevantes si esa acción la lleva a cabo un agente moral es difícil de aceptar.

Por otro lado, la respuesta de Regan al problema de la depredación es inapropiada por varias razones adicionales. En primer lugar, Regan no entiende el problema correctamente. Nadie está afirmando que los animales tengan el deber moral de respetar los derechos del resto de animales. La cuestión consiste en decidir si nosotros, los agentes morales, tenemos el deber de intervenir en la naturaleza para impedir que los animales se dañen los unos a los otros. Por lo tanto, responder que los animales no son agentes morales y que, precisamente por eso, no hay problema moral alguno que tratar en lo que concierne a la depredación entre animales es refutar un hombre de paja⁶⁵². Por supuesto, la atribución de agencia moral a un individuo es importante a la hora de establecer cuestiones relacionadas con la responsabilidad, el merecimiento y los castigos, pero no determina de forma absoluta la evaluación del daño en sí mismo (Sapontzis 1987, 231; Cowen 2003, 176-7; Nussbaum 2006, 373)⁶⁵³.

Dejando a un lado el hecho de que Regan no entiende el problema correctamente, su postura debe afrontar otros problemas considerables. Primero, habitualmente aceptamos que aquellos que tienen derechos tienen derecho a verlos protegidos sin importar de dónde venga el daño. Por ejemplo, ayudamos a la gente negativamente afectada por huracanes y terremotos y pensamos que tienen derecho a ser asistidas por el Estado, por mucho que los huracanes y los terremotos no sean agentes morales. La respuesta de Regan implicaría que una ayuda de este tipo es supererogatoria, lo cual resulta difícil de aceptar. Segundo, la respuesta de Regan choca frontalmente contra nuestras intuiciones cotidianas. ¿Deberíamos abstenernos de intervenir en todos los casos en los que ni el atacante ni el atacado fuesen agentes morales? Si este fuese el caso, no tendríamos el deber de intervenir cuando un perro atacara a un bebé humano. Esta conclusión va en contra del sentido común. Tercero, parece haber una contradicción entre las características que, de acuerdo con Regan, posee el valor inherente y la tesis normativa que recomienda no intervenir en la

⁶⁵² La “falacia del hombre de paja” consiste en deformar las tesis del oponente atribuyéndole afirmaciones absurdas difíciles de defender, con el objetivo de que su postura parezca descabellada e inadmisibles y resulte más fácil de atacar (Lau 2011, 182-3).

⁶⁵³ Esta tesis presupone que, junto con las dimensiones dependientes del agente como los motivos y las emociones, existen también razones independientes de los agentes que deberíamos tener en cuenta en nuestras evaluaciones morales; por ejemplo, las consecuencias de las acciones.

naturaleza. En la teoría de los derechos de los animales de Regan (1983, 236-7), todos los individuos que poseen valor inherente lo poseen en la misma medida, ya que el valor inherente no admite gradaciones. Más todavía, el valor inherente no se gana ni se pierde en función de las acciones llevadas a cabo por los individuos con valor inherente. Por tanto, si todos los individuos con valor inherente merecen un trato respetuoso, y el principio de respeto de los individuos establece que los animales tienen derecho a ser asistidos por los agentes morales siempre que sus derechos son violados⁶⁵⁴, entonces, ¿cómo puede Regan justificar consistentemente que no tenemos el deber de intervenir en la naturaleza para prevenir la depredación? Para justificar por qué algunos animales (los animales domésticos, sobre todo) tienen derecho a ser asistidos mientras otros (los animales salvajes) no lo tienen necesitaríamos postular que el valor inherente y los derechos dependen del contexto. Desafortunadamente, los compromisos teóricos de Regan en relación con las características del valor inherente no le permiten sostener esta tesis. Esto no es sorprendente: como todos los individuos que poseen valor inherente lo poseen en la misma medida, y como el valor inherente no se gana ni se pierde en función de las acciones llevadas a cabo por los individuos que lo poseen o en función de la utilidad que esos seres tengan para los intereses de otros (Ibíd., 237), sería inaceptable declarar que el valor inherente de individuos similares cambia de un contexto a otro.

En resumidas cuentas, Regan defiende dos puntos de vista opuestos. Por un lado, los animales tienen derecho a recibir asistencia por parte de los agentes morales. Por otro, los agentes morales no deberíamos intervenir en la naturaleza para prevenir las violaciones de derechos que en ella se dan entre los animales. Tratando de articular coherentemente estas dos tesis conflictivas, Regan nos ofrece el argumento de la ausencia de agencia. Desafortunadamente para él, el argumento es indefendible⁶⁵⁵.

4.9.2.3. El argumento de la ignorancia

Este es un argumento mencionado de pasada por Simmons (2009, 23). Teniendo en cuenta que todavía no sabemos con certeza cómo funcionan las relaciones ecológicas, sería ingenuo y peligroso suponer que tenemos los conocimientos suficientes como para modificar las relaciones ecológicas naturales sin que ello ocasionara problemas graves. No somos capaces de predecir con exactitud los efectos que prevenir la depredación tendría para los humanos, los animales y los ecosistemas. Sin embargo, sí sabemos que la intervención modificaría las relaciones ecológicas y, con toda probabilidad, dada nuestra carencia de conocimientos, podemos suponer que la intervención causaría daños severos a los propios animales. Así pues, dada la insuficiencia de nuestros conocimientos actuales, deberíamos abstenernos de intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir la depredación.

En primer lugar, este argumento solamente es aplicable contra ciertas formas de intervención: aquellas con probabilidades altas de desencadenar una catástrofe ecológica (Cowen 2003, 179). Si pudiésemos calcular y evaluar razonablemente bien las

⁶⁵⁴ “The respect principle, as a principle of justice, requires more than that we not harm some so that optimistic results may be produced for all affected by the outcome; it also imposes the prima facie duty to assist those who are the victims of injustice at the hands of others [...] Justice, that is, not only imposes duties of nonharm; it also imposes duties of assistance, understood as the duty to aid those who suffer from injustice” (Regan 1983, 249).

⁶⁵⁵ Parece que, en la segunda edición de *The Case for Animal Rights*, Regan cambió ligeramente su posición, reconociendo que los deberes de asistencia merecen mayor importancia que la que él les concedió en un principio (véase: Donaldson & Kymlicka 2011, 285, nota 7).

consecuencias de una acción o política modesta de intervención, entonces, las intervenciones a pequeña escala serían moralmente aceptables. Además, aunque el argumento de Simmons lo asume implícitamente, es importante señalar que no todas las perturbaciones que los humanos causamos en la naturaleza y los ecosistemas son moralmente condenables (Ibíd., 180). Perturbar la naturaleza podría estar moralmente justificado si las consecuencias fueran lo suficientemente buenas. El argumento de la ignorancia no explica por qué el supuesto equilibrio ecológico debería ser siempre el valor prevaleciente. Más todavía, dado que los cambios y la inestabilidad son fenómenos comunes en la naturaleza, ni siquiera está claro cómo deberíamos definir el concepto de “catástrofe ecológica” (Ídem.). Finalmente, nuestra ausencia de conocimiento y la posibilidad de originar un desastre natural no implican necesariamente que no debamos intervenir en la naturaleza más de lo que implican que sí debamos hacerlo (Ibíd., 181). Después de todo, a pesar de las afirmaciones de Simmons, la incertidumbre afecta de igual modo a la tesis intervencionista y la anti-intervencionista, por lo que, estrictamente hablando, no sirve ni para apoyar ni para oponerse a la intervención. Si no somos capaces de predecir con exactitud los efectos que tendría intervenir en la naturaleza, probablemente tampoco seamos capaces de predecir las consecuencias de no hacerlo. Si esto es correcto, el argumento de la ignorancia podría estar basado en “el prejuicio del estatus quo”, es decir, la tendencia inapropiada e irracional de preferir una opción por el simple hecho de que mantiene el estado de cosas actual (Bostrom & Ord 2006, 658)⁶⁵⁶.

4.9.2.4. El argumento medioambientalista

Muchas teorías de ética ambiental, a diferencia de la mayoría de teorías del campo de la ética animal, conceden consideración moral directa a entidades naturales que no poseen capacidad de sentir (Callicott 1980, 31-3)⁶⁵⁷. Mientras que el enfoque ecocentrista es holista, las teorías de ética animal son atomistas y, a diferencia de las teorías de ética animal, las teorías medioambientalistas no descansan en esquemas ontológicos y axiológicos jerárquicos, sino que lo hacen en sistemas de valor funcionales (Ibíd., 38, nota al pie 21). El marco teórico de la ética ambiental es holista porque su foco principal lo constituyen los ecosistemas, no los individuos. Consecuentemente, Callicott (Ibíd., 39) sostiene que una acción es moralmente correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, y es moralmente incorrecta cuando tiende a lo contrario⁶⁵⁸. La ética ambiental se funda en un sistema de valores funcional porque no determina las distinciones de valor basándose en parámetros fijos de órdenes superiores/inferiores de existencia. Bien al contrario, determina las distinciones de valor basándose en la importancia funcional contextual que los individuos tienen para preservar los ecosistemas. Desde este punto de vista, una bacteria podría merecer mayor consideración moral que un animal sintiente si la bacteria contribuyera en mayor medida a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica.

⁶⁵⁶ Para un análisis extremadamente interesante sobre el rol que el prejuicio del estatus quo juega en las éticas aplicadas y el modo en que puede superarse, véase: Bostrom & Ord 2006.

⁶⁵⁷ “*Pain and pleasure seem to have nothing at all to do with good and evil if our appraisal is taken from the vantage point of ecological biology. Pain in particular is primarily information [...] The doctrine that life is the happier the freer it is from pain and that the happiest life conceivable is one in which there is continuous pleasure uninterrupted by pain is biologically preposterous*” (Callicott 1980, 52-3).

⁶⁵⁸ Tal y como reconoce abiertamente, al abrazar este principio moral Callicott sigue directamente la “ética de la tierra” desarrollada por Aldo Leopold. Véase: Leopold 2005.

Las teorías de ética ambiental acostumbran a defender que la consideración moral que merecen los animales depende del contexto (Ibíd., 47). Aquellos animales que realizan una contribución notable a la conservación de los ecosistemas merecen mayor consideración moral que aquellos que no lo hacen. Así pues, la consideración moral de un animal salvaje dependerá de la contribución que realice a la preservación de la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Por tanto, solamente tendríamos la obligación moral de ayudar a un animal salvaje que estuviera sufriendo si esa acción sirviera a su vez para preservar el ecosistema. Si fuese cierto que la intervención en la naturaleza con el fin de evitar la depredación no contribuiría a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, deberíamos concluir que intervenir en la naturaleza sería inmoral. Más aún, dado el rol críticamente importante que los depredadores juegan en muchos ecosistemas a la hora de preservarlos, deberíamos concluir que los depredadores merecen mayor consideración moral que las presas (Ibíd., 39)⁶⁵⁹.

Tal y como Callicott lo presenta, el argumento medioambientalista resulta difícil de defender. Antes que nada, el punto de vista holista radical que Callicott defiende a la hora de conceder consideración moral es arbitrario (Sapontzis 1987, 261-4). Quizás sea aceptable que una fracción del valor de un individuo sea determinada por el rol que juega en la preservación de un ecosistema (aunque los argumentos presentados en la primera parte de esta tesis no parecen ser compatibles con esto). Quizás puede ser aceptable incluso que, en ciertas circunstancias, el bien o la preservación general del ecosistema debe prevalecer sobre el bien de un individuo y, por tanto, el bien o la preservación de un ecosistema podría ser algunas veces el criterio adecuado mediante el cual resolver los conflictos de intereses. Sin embargo, es difícil aceptar que la consideración moral que un individuo merece venga completamente determinada siempre exclusivamente por el rol que ese individuo juega en la preservación de un ecosistema. Es difícil de aceptar porque implica que sería legítimo utilizar a algunos individuos como simples medios para la obtención de un fin; en este caso, la supuesta integridad, estabilidad y belleza de la naturaleza. Más importante todavía, al presentar el conflicto entre ética ambiental y ética animal en términos dicotómicos de individualismo extremo contra holismo radical, Callicott presenta un falso dilema. Existen posiciones intermedias tolerables y un enfoque intervencionista en ética animal no tiene por qué, en principio, tener problemas para adoptar un punto de vista intermedio. Adicionalmente, Callicott defiende la ética ambiental holista porque considera que presenta una forma viable de resolver los conflictos de intereses. Pero esta afirmación es válida también para otros muchos principios morales diferentes y no implica necesariamente que los principios morales en cuestión sean aceptables por el simple hecho de que constituyan una herramienta útil a la hora de resolver conflictos de intereses.

Callicott (Ibíd., 53-5) cree que, debido a los compromisos que asume en lo que a la naturaleza de los valores se refiere, la ética animal es una filosofía que rechaza el mundo y la naturaleza. Debemos aceptar la naturaleza y la vida tal y como son, con todas sus penalidades y todos sus placeres. Esto significa que debemos aceptar que en la naturaleza algunos seres viven a expensas de otros: *"If nature as a whole is good, then*

⁶⁵⁹ Callicott sostiene también que, en general, los animales domésticos merecen menor consideración moral que los salvajes: *"Environmental ethics sets a very low priority on domestic animals as they very frequently contribute to the erosion of the integrity, stability, and beauty of the biotic communities into which they have been insinuated"* (Callicott 1980, 58).

pain and death are also good" (Ibíd., 54). No deberíamos intentar imponer valores humanos artificiales a la naturaleza; de hecho, deberíamos hacer justamente lo contrario, deberíamos abrazar y reivindicar las leyes biológicas naturales. Esta propuesta tiene consecuencias prácticas difíciles de respaldar (Sapontzis 1987, 264). Como ejemplo ilustrativo, baste mencionar que cuando Callicott comenta que deberíamos aceptar la vida y la naturaleza tal y como son, afirma que, en los buenos viejos tiempos en los que el tribalismo reinaba en la tierra, "[...] *animal flesh was respectfully consumed; a tolerance for pain was cultivated; virtue and magnanimity were prized; lithic, floral, and faunal spirits were worshipped; population was routinely optimized by sexual continence, abortion, infanticide, and stylized warfare*" (Callicott 1980, 54). Así pues, si las implicaciones prácticas del argumento medioambientalista son la adoración de espíritus florales, el infanticidio y la guerra estilizada, su argumento es difícil de aceptar.

En definitiva, tenemos buenas razones para rechazar el ataque de Callicott contra la ética animal cuando sostiene que se basa en una filosofía que implica el rechazo del mundo y la naturaleza. Si todas las teorías morales que no aceptan la vida y la naturaleza tal y como actualmente son fuesen etiquetadas como contrarias al mundo y la naturaleza, entonces, la mayoría de teorías morales implican el rechazo del mundo y la naturaleza. Algunos de los objetivos de la moralidad más ampliamente aceptados consisten en inhibir los deseos naturales y tratar de alcanzar y luchar por un mundo mejor. La aprobación incondicional del estado de cosas actual solamente sería moralmente aceptable si viviésemos en el mejor de los mundos posibles. Como me temo (¡y espero!) que este no es el caso, defender una posición parcialmente anti-natural que rechace hasta cierto punto algunos aspectos del mundo no es inmoral. Bien al contrario, la moralidad requiere de esfuerzos y actitudes positivas que intenten cambiar el mundo (Sapontzis 1987, 267-8). Por lo tanto, tenemos buenas razones para rechazar el argumento medioambientalista al menos en la forma en que Callicott lo presenta y, entonces, debemos continuar aceptando la validez de la tesis intervencionista⁶⁶⁰.

4.9.2.5. El argumento de la selección natural

La depredación es uno de los candidatos razonables que figuran en la lista de desvalores que se dan en la naturaleza (Rolston 1992, 253-5)⁶⁶¹. La depredación es indisputablemente mala para las presas: las presas sufren y, en muchas ocasiones, mueren cuando son atacadas por depredadores. Sin embargo, lo que para las presas es

⁶⁶⁰ El que muchos objetos naturales, como las plantas y los ríos, carezcan de capacidad de sentir no significa que estén condenados a tener solamente valor instrumental (Sapontzis 1987, 269). Si concediésemos igual consideración moral a las necesidades medioambientales de los animales, esto implicaría que tendríamos razones no-antropocéntricas y no-instrumentales para defender y preservar los parajes naturales. Para un análisis de las implicaciones teóricas y prácticas generales de la ética animal para la ética medioambiental, véase: Sapontzis 1987, 270-2. Para intentos de combinar los fundamentos teóricos de los derechos de los animales con los principales postulados de la ética ambiental, véanse: Regan 1976; 1981; 1983, 245-7, 361-3. Para una exposición útil e iluminadora de las distintas implicaciones prácticas que tienen los postulados medioambientalistas y animalistas en relación con la intervención en la naturaleza, véase: Horta 2010^e. Por ejemplo, Horta sostiene que deberíamos dejar de promover la reintroducción de depredadores en aquellos lugares en los que actualmente ya no habitan con el fin de crear una "ecología del miedo". En una línea parecida, Cowen (2003, 174) defiende que deberíamos dejar de subvencionar políticas que promuevan la reproducción y multiplicación de animales carnívoros.

⁶⁶¹ Los otros diez candidatos que Rolston (1992) presenta son: el parasitismo, el egoísmo, la aleatoriedad, la ceguera, los desastres, la indiferencia, los desechos, la lucha, el sufrimiento y la muerte.

un desvalor, para los depredadores es un valor. Si miramos el problema desde la perspectiva general de los ecosistemas y la evolución, la depredación no implica tanto una pérdida de valor como un trasvase del mismo: una vida se pierde para hacer posible la supervivencia de otra. Incluso al nivel de las experiencias subjetivas, Rolston piensa que la depredación es un fenómeno bien ajustado: los sufrimientos de las presas se compensan con los placeres de los depredadores. Llegados a este punto, Rolston toma en consideración las consecuencias negativas que prevenir la depredación probablemente causaría: “*An Earth with only herbivores and no omnivores or carnivores would be impoverished*” (Ibíd., 254). Ya que piensa que el bien biológico, es decir, el grado en que los ecosistemas son pro-vida y prolíficos es un aspecto moralmente relevante a la hora de evaluar los procesos naturales, Rolston concluye que el empobrecimiento que originaría la prevención de la depredación no es deseable. Además, prevenir la depredación podría empobrecer no solamente los ecosistemas sino también las capacidades de los propios animales (Ídem.). La tendencia favorable a la complejidad que la depredación promociona no solamente es beneficiosa para los depredadores, las presas también se benefician en el proceso, ya que a través de mecanismos evolutivos adquieren capacidades más complejas y elevadas. De este modo, aunque la depredación sea un desvalor para las presas individualmente consideradas, puede ser un valor para las presas consideradas como especie porque promueve, a largo plazo, el desarrollo de capacidades perceptivas, físicas y cognitivas mejores (Ídem.). Al erradicar a los miembros más débiles de una especie, la selección natural promueve la aptitud e idoneidad de los miembros individuales de esa especie en el largo plazo. Si adoptamos un enfoque basado en los beneficios a largo plazo de la selección natural, el desvalor de la depredación se transforma en valor.

Rolston (Ibíd., 252) reconoce que el bien biológico *per se* no tiene por qué ser necesariamente moralmente valioso. La diversidad, la complejidad, la fortaleza alcanzada mediante la lucha por la supervivencia, etc. son simplemente actividades naturales, no acciones morales. Así y todo, probablemente tengamos buenas razones para considerarlas moralmente importantes, especialmente si no relacionamos exclusivamente el valor moral con las experiencias psicológicas subjetivas de los individuos⁶⁶². En la medida en que la complejidad biológica es la precondition necesaria de las experiencias psicológicas de los individuos a las que adscribimos valor moral, deberíamos valorar positivamente y proteger dicha complejidad (Ibíd., 275). Por tanto, el valor no está exclusivamente relacionado con experiencias psicológicas subjetivas como el placer y/o el dolor, sino que también está relacionado con procesos biológicos como la depredación.

El principal problema del argumento de la selección natural es que mezcla inadecuadamente dos problemas distintos: el bienestar individual de los animales y las capacidades generales de una especie. Tal y como está perfectamente claro en el caso humano⁶⁶³, las políticas y acciones que maximizan el bienestar de los individuos no son necesariamente las mismas que maximizan el mejoramiento, la difusión y la

⁶⁶² “*Being sick is a meaningless disvalue in a medically skilled culture; but the bighorn herd, surviving the epidemic, is stronger now. We count disease in domestic sheep a disvalue, because our resources are threatened; we call the veterinarian to cure it. But park officials let half the bighorn herd perish, letting nature take its course and valuing more the ‘Chlamydia’-resistant sheep that would survive, wilder and stronger than had they intervened to fix this disvalue in nature*” (Rolston 1992, 270).

⁶⁶³ “*Evolution doesn’t care about human happiness. A capacity for rape, plunder, cheating, and cruelty might well have been evolutionarily adaptive, yet they have disastrous consequences for human welfare*” (Bostrom & Ord 2006, 666-7).

reproducción de su material genético. La selección natural y el bienestar individual son cuestiones distintas. Como la capacidad de sentir es una condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa, en la medida en que las especies no son seres sintientes sino entidades conformadas por seres sintientes, la moralidad debería centrarse principalmente en promover el bienestar de los individuos y no el mejoramiento de las capacidades de las especies⁶⁶⁴. Es posible, de hecho, que el mejoramiento de la aptitud e idoneidad biológica de una especie y la mejora de su capacidad de supervivencia sean elementos moralmente importantes, pero deberían jugar siempre un papel secundario en comparación con la protección de los intereses y el bienestar de los individuos. A pesar de esto, al menos en algunos casos, las presas podrían beneficiarse de la existencia de depredadores: los depredadores pueden evitar la sobrepoblación, mejorando la calidad de vida de las presas (Cowen 2003, 172-3)⁶⁶⁵. En cualquier caso, incluso en estos casos está claro que las actividades depredadoras no son siempre beneficiosas para muchas presas. Finalmente, es importante señalar que, generalmente, debido a las severas implicaciones prácticas que tendría, no aceptaríamos el argumento de la selección natural si lo aplicásemos al caso humano. Puede que luchar continuamente por sobrevivir fuese bueno para nosotros como especie, es posible incluso que mejorara nuestras capacidades a largo plazo pero, aun así, la mayoría de teorías morales tienden a promover la compasión y la empatía hacia los más débiles, no la insensibilidad y el rechazo. Esto es muy positivo. El argumento de la superposición de especies puede sernos de ayuda aquí. Si todos los humanos merecemos la misma consideración moral, y si los animales sintientes merecen la misma (o similar) consideración moral que los humanos marginales, entonces, si consideramos el argumento de la selección natural inaceptable cuando lo aplicamos a los humanos marginales, deberíamos considerarlo inaceptable también en el caso de los animales.

Basándome en los argumentos presentados, concluyo que el argumento de la selección natural es problemático y no deberíamos por tanto aceptarlo.

4.9.2.6. El argumento de las obligaciones especiales

DeGrazia (1996, 274-8), Scruton (1996^a, 79-122), Simmons (2009, 22) y Donaldson & Kymlicka (2011, 156-209)⁶⁶⁶ afirman que, debido a las relaciones tanto

⁶⁶⁴ Para una buena introducción a los debates sobre el criterio adecuado para merecer consideración moral directa en ética animal y ética medioambiental, véase: Varner 2001.

⁶⁶⁵ Como menciona Cowen, el hecho de que los depredadores puedan mejorar el bienestar de las presas no implica que no debamos intervenir en la naturaleza; de hecho, lo opuesto podría ser cierto, solo que en esta ocasión deberíamos intervenir a favor de los depredadores en lugar de las presas: “[I]n those cases where predators truly do benefit their prey, we may wish to intervene and provide greater support for the predators” (Cowen 2003, 172-3).

⁶⁶⁶ La principal diferencia entre la teoría de Donaldson & Kymlicka y la mayoría de teorías a favor de los derechos de los animales consiste en que, en el caso de los animales salvajes, ellos se centran principalmente en el florecimiento de las comunidades más que en el de los individuos. Por ejemplo, defienden que los animales salvajes son soberanos y que debemos respetar esa soberanía porque “[...] what matters for sovereignty is the ability to respond to the challenges that a community faces, and to provide a social context in which its individual members can grow and flourish. And in this sense, it seems clear that wild animals are competent” (Donaldson & Kymlicka 2011, 175). Donaldson & Kymlicka asumen que una comunidad autónoma floreciente es suficiente para asegurar el florecimiento de los animales salvajes individuales, pero esta tesis es cuestionable (sobre todo si, como hacen ellos, reconocemos que los animales individuales pueden sufrir a causa de procesos naturales como la depredación; *Ibid.*, 182). Por ejemplo, Ng (1995, 269-72) afirma que, en la mayoría de especies animales salvajes, por cada individuo que disfruta de un nivel de bienestar positivo (que él entiende como evitar el hambre y tener la oportunidad de reproducirse) existen docenas, cientos o miles de otros individuos

históricas como personales que mantenemos con los animales domésticos, tenemos deberes morales positivos de cuidado hacia ellos que no tenemos hacia los animales salvajes⁶⁶⁷. Así pues, debido a las relaciones especiales que mantenemos con ellos, tenemos obligaciones positivas especiales de cuidado hacia cierto subconjunto de animales, en contraste con las obligaciones negativas que tenemos hacia todos los animales en la medida en que son seres con capacidad de sentir. Por lo tanto, aunque tenemos la obligación de proteger a los animales domésticos de los ataques de los depredadores, no tenemos el deber de proteger a las presas de los depredadores en la naturaleza, porque no tenemos obligaciones positivas especiales de cuidado en el caso de los animales salvajes⁶⁶⁸. El derecho a verse protegidos de los depredadores es un derecho adquirido por los animales domésticos gracias a que mantienen cierto tipo de relaciones especiales con los agentes morales. Como los animales salvajes normalmente no mantienen esta clase de relaciones con los agentes morales, no adquieren el derecho a verse protegidos de los ataques de los depredadores. La premisa principal del argumento de las obligaciones especiales afirma que las relaciones especiales crean e implican obligaciones morales especiales.

A la hora de determinar la consideración moral que merecen los animales, deberíamos centrarnos principalmente en algunas capacidades moralmente relevantes de los individuos y no tanto en las relaciones que esos individuos mantienen con los agentes morales. Consecuentemente, considero extremadamente problemático adscribir la consideración moral basándonos principalmente en las relaciones en lugar de en las capacidades individuales. En cualquier caso, el mayor escollo que debe superar el argumento de las obligaciones especiales consiste en que el argumento de la

pertenecientes a la misma especie con un nivel de bienestar negativo (porque se mueren de hambre o son presas de depredadores). Así pues, parece existir un desacuerdo empírico en esta disputa: mientras que Donaldson & Kymlicka creen que dejar a los animales salvajes en paz asegura en buena medida su bienestar y florecimiento, Ng sostiene que en la naturaleza el sufrimiento prevalece y la mayoría de individuos no tienen la oportunidad de florecer. Aunque el estudio de Ng no es matemáticamente o lógicamente concluyente (algo que el propio Ng reconoce), si su análisis fuese correcto serviría para debilitar la tesis de que los animales salvajes son competentes a la hora de asegurar el florecimiento de la mayoría de los individuos pertenecientes a sus comunidades. Para este problema es importante analizar las estrategias de supervivencia que emplean los distintos organismos (animales o vegetales) para conservar su población. Según la teoría de la selección r/K , pueden distinguirse dos estrategias diferentes (las letras “r” y “K” provienen de los símbolos que se utilizan para representar la rapidez o tasa de reproducción (r) y la capacidad de carga del ambiente (K)): (1) La estrategia r ; y (2) La estrategia K . La estrategia r es común en organismos cuyo hábitat es inestable y se basa en una tasa de reproducción muy elevada que produce un gran número de crías. Sin embargo, los organismos no suelen ocuparse del cuidado de las crías y, por tanto, la tasa de mortalidad es muy elevada dado que acostumbran a sufrir una alta tasa de depredación (suelen servir como alimento para las especies estrategias K). La estrategia K es propia de organismos cuyo hábitat es estable y se basa en una tasa de reproducción baja que produce un número reducido de crías a las que los organismos cuidan esmeradamente, por lo que la tasa de mortalidad es baja. Dado que el número de individuos es reducido y que se reproducen lentamente, las especies estrategias K no suelen ser la fuente principal de alimento para otras especies, por lo que sufren una baja tasa de depredación. Así pues, si la mayoría de animales sintientes en la naturaleza pertenecieran a la estrategia r , entonces, estaría claro que el nivel de sufrimiento de los animales en la naturaleza sería en conjunto mucho mayor que su nivel de placer. Sin embargo, hasta donde yo sé, esta es una hipótesis que todavía debe probarse.

⁶⁶⁷ En lo que al problema de la depredación se refiere, un buen resumen de las ventajas y desventajas de los enfoques centrados en las capacidades de los animales individuales y los enfoques centrados en las relaciones históricas y contextuales puede encontrarse en: Palmer 2013. Para un comentario crítico del artículo de Palmer, véase: MacClellan 2013.

⁶⁶⁸ Para ser justos, muchos de estos autores defienden que, en circunstancias bien definidas, tenemos también la obligación de prevenir la depredación en la naturaleza, pero sostienen a su vez que, en general, no tenemos el deber de intervenir en la naturaleza con el fin de asistir a los animales salvajes.

superposición de especies se aplica igualmente a las capacidades individuales y a las relaciones. De este modo, por cada relación afectiva X que estimemos moralmente relevante a la hora de determinar la consideración moral, nos encontraremos con que existen algunos humanos (y algunos animales) que no mantienen ninguna relación de ese tipo con los agentes morales⁶⁶⁹. Esto implicaría de forma implausible que estos humanos (y algunos animales) merecerían menor consideración moral que aquellos que sí mantienen relaciones especiales con nosotros. Quizá las relaciones especiales funden obligaciones positivas especiales de cuidado pero no disminuyen la consideración moral de los seres que no mantienen esas relaciones con nosotros. Los animales con capacidades individuales moralmente relevantes similares deberían merecer una consideración moral similar, independientemente del tipo de relaciones que mantengan con los agentes morales. La consideración moral se deriva principalmente de las capacidades, no de las relaciones.

En principio, la idea de que tenemos obligaciones morales especiales hacia los animales domésticos como resultado de las relaciones históricas/particulares específicas que mantenemos con ellos es razonable. Sin embargo, la idea de que no tenemos el deber de intervenir en la naturaleza porque no tenemos ciertas relaciones históricas/particulares específicas con los animales salvajes es cuestionable. Es probable que sea razonable concluir que les debemos más a aquellos animales con los que convivimos y que se encuentran más cerca nuestro, pero esto no significa que no les debemos nada a los animales salvajes. La cuestión clave aquí es si consideramos la obligación de intervenir en la naturaleza (y los deberes de asistencia en general) como obligaciones universales comunes o, al contrario, como obligaciones especiales particulares. En el caso de los humanos, probablemente rechazaríamos que solamente tengamos la obligación moral de asistir a aquellos humanos que mantienen relaciones especiales con nosotros. Es dudoso que debemos considerar nuestro derecho a ser asistidos cuando nos ataque un depredador un derecho relacional. ¿Por qué deberían ser distintas las cosas en el caso de los animales? Si ese fuera el caso, no tendríamos la obligación de ayudar a las víctimas humanas de la depredación a menos que mantuviesen alguna relación especial con nosotros. Quizás no tengamos el deber de asistir a los humanos o los animales en esas circunstancias pero, teniendo en cuenta las contraintuitivas consecuencias prácticas que el rechazo de estas obligaciones implicaría, asumo que la pelota está en el tejado de aquellos que rechazan la existencia de obligaciones universales de asistencia⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ Quizás el argumento de la superposición de especies no sea aplicable en el caso de las relaciones históricas pero, obviamente, la relevancia moral de las relaciones históricas y los deberes especiales que supuestamente imponen es muy controvertida.

⁶⁷⁰ Ebert & Machan (2012, 154-5) presentan el boceto de una prometedora teoría libertaria de los derechos de los animales, la cual implicaría que no tenemos el deber de asistir a los animales interviniendo en la naturaleza para prevenir la depredación. Defienden seis tesis fundamentales: (1) Rechazan la asunción, ampliamente aceptada entre los defensores de los derechos de los animales, de que los derechos morales son necesariamente tanto positivos como negativos; (2) Si los animales solamente tuvieran derechos negativos, entonces, no tendríamos la obligación moral de ayudarles cuando fuesen atacados por depredadores o cuando sufrieran a consecuencia de desastres naturales, simplemente deberíamos dejarlos en paz; (3) Una concepción libertaria de los derechos no implica que solamente los agentes morales puedan poseer derechos, los derechos pueden extenderse a todos los seres sintientes dentro de este marco teórico; (4) En cualquier caso, los seres sintientes no tendrían el derecho a ser asistidos, ya que los deberes de asistencia serían algo que cada agente moral debería asumir en función de sus sentimientos/creencias particulares; (5) Sin embargo, dada la existencia de relaciones especiales, es perfectamente posible estar de acuerdo con que existan obligaciones morales positivas especiales hacia ciertos humanos o animales particulares, lo cual evitaría el especismo y garantizaría la igualdad; y (6) Los

4.9.2.7. El argumento de la naturalidad o de “no hay mal alguno”

De cuando en cuando, un autor apela a la naturalidad de la depredación para concluir que, en la medida en que es un fenómeno natural, no puede haber nada malo en ella⁶⁷¹. Hettinger (1994, 17-8), por ejemplo, sostiene que intervenir en la naturaleza para prevenir la depredación implica el rechazo de los valores naturales y el aborrecimiento de los procesos naturales. Los depredadores son seres carnívoros; cuando depredan están simplemente siguiendo su naturaleza, por lo que resulta absurdo sostener que la depredación es inmoral. Son depredadores, no puede estar mal que ataquen a sus presas. Por tanto, cuando consideramos que la depredación es inmoral, nos estamos oponiendo a la naturaleza. Para abrazar los valores naturales y valorar positivamente los procesos naturales, deberíamos aceptar que la depredación entre animales es buena (pero todavía podríamos considerar moralmente injustificable la depredación humana) (Ibíd., 18).

En primer lugar, debemos admitir que no es nada sencillo determinar qué es natural y qué no lo es. En el mundo actual los humanos interactuamos permanentemente con la naturaleza, condicionándola y alterándola. Por ejemplo, cuando introducimos animales de una especie en un ecosistema en el que ningún animal de esa especie vivía con anterioridad, ¿deberíamos definir la actividad depredadora de esa especie como natural? No está claro. Por un lado, si definiésemos los fenómenos naturales como aquellos procesos completamente incondicionados por la influencia humana⁶⁷², la actividad depredadora de las especies invasivas introducidas por los humanos debería considerarse antinatural y, por tanto, inmoral en consonancia con el argumento. Por otro, si aceptásemos que la influencia humana no descalifica a un proceso de ser natural, los oponentes de la intervención deberían ofrecernos un argumento válido de por qué la intervención es inmoral a pesar de ser natural.

Además, como señala Fink (2005, 4-5), el argumento se basa en el principio moral general de que, si algunos animales son por naturaleza carnívoros, nada malo sucede cuando esos animales matan a otros con el fin de alimentarse. Así pues, el argumento da por hecho que vivir siguiendo los dictados de la naturaleza es bueno pero, sin ninguna duda, este principio es cuestionable. No hay una conexión lógica entre los comportamientos naturales y las acciones moralmente correctas: las acciones naturales

agentes morales tendrían la obligación especial de controlar el comportamiento de aquellos pacientes morales que estuvieran a su cuidado (por ejemplo, previniendo que dañen a otros seres sintientes). Aunque encuentro atractiva esta concepción libertaria de los derechos de los animales, está todavía por desarrollar y, por tanto, la dejaré a un lado de momento. No obstante, me parece importante señalar que, ya que la teoría está todavía por desarrollar, Ebert & Machan (Ibíd., 156) invitan a sus lectores a repensar los deberes hacia los agentes morales a la luz de las teorías de las virtudes. Si les hiciésemos caso, como la compasión y la justicia son consideradas habitualmente virtudes clave en las teorías de las virtudes, probablemente tendríamos que concluir que tenemos, al menos en principio, la obligación de intentar mitigar los sufrimientos animales innecesarios, evitables e injustificados. En cualquier caso, esto es claramente debatible porque en el conjunto de las principales virtudes frecuentemente figuran también virtudes como la fidelidad, la cual requiere que tratemos a aquellos individuos con los que mantenemos relaciones especiales con un cuidado especial.

⁶⁷¹ Para un análisis crítico del argumento de la naturalidad o de no hay mal alguno y sus conexiones con la obligación moral del vegetarianismo, véase: Fink 2005, 4-6.

⁶⁷² Una definición de la naturalidad de esta clase es marcadamente antropocéntrica, ya que se funda en valores y puntos de vista humanos. ¿Qué sucede, por ejemplo, con las especies invasoras no introducidas por los humanos? De acuerdo con la definición y el argumento, deberíamos catalogar sus actividades depredadoras como naturales y, por tanto, como moralmente aceptables. Pero, ¿pueden dos actos con las mismas consecuencias poseer valor moral diferente? Y, en ese caso, ¿es la influencia humana el único factor moralmente relevante para determinar su valor diferente?

pueden ser inmorales y las acciones morales pueden ser antinaturales (Ibíd., 5). Adicionalmente, el argumento de la naturalidad presupone que deberíamos valorar positivamente todos y cada uno de los aspectos de la naturaleza, pero esta tesis es extremadamente implausible. La evaluación negativa de los sufrimientos causados por la depredación no implica necesariamente el rechazo de los valores o procesos naturales (Everett 2001, 55-62). Podemos considerar moralmente malos ciertos aspectos de la naturaleza sin repudiarla completamente. Más aún, es razonable concebir la respuesta humana compasiva hacia los sufrimientos de las presas y el deseo de ayudarlas como fenómenos naturales (Donaldson & Kymlicka 2011, 166). Finalmente, deberíamos notar que no es lo mismo afirmar que los depredadores actúan inmoralmemente que defender que la depredación es inmoral. Si aceptamos que existen razones independientes de los agentes que pueden hacer que una acción sea buena o mala, entonces, somos capaces de defender al mismo tiempo que los depredadores no actúan inmoralmemente (porque no son agentes morales) y que la depredación es inmoral. Por tanto, no es absurdo defender que la depredación está mal.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, concluyo que la supuesta naturalidad de una acción es difícil de definir y, lo que es más importante, es irrelevante a la hora de determinar si una acción es moralmente correcta o no. Así pues, el argumento de la naturalidad es insostenible.

4.9.2.8. El argumento de las virtudes

Partiendo del marco teórico de la ética de las virtudes, Hursthouse (2011, 131-3) sostiene que intervenir en la naturaleza para defender los intereses de los animales es inmoral. Ella apoya su argumento apelando a la virtud del “amor respetuoso”.

Hursthouse (Ibíd., 131) afirma que la virtud de la compasión es una forma específica de la virtud del amor. Ya que el eje principal del amor es la preocupación por el bien o el bienestar de los otros, y en vista del hecho de que la liberación del sufrimiento es la preocupación principal de la compasión y un elemento clave del bien o bienestar de cualquier criatura sintiente, la compasión tiene que ser vista como una forma particular de la virtud del amor. En cualquier caso, Hursthouse enfatiza que la virtud del amor necesita ser atemperada a través de la virtud del respeto, dando lugar a la virtud del amor respetuoso (Ibíd., 132). El amor respetuoso honra el derecho que los otros tienen para tomar sus propias decisiones, incluso en aquellos casos en los que juzgamos que esas decisiones son perjudiciales para el propio bien o bienestar del sujeto que decide. El amor respetuoso es, a fin de cuentas, una virtud correctiva del vicio del paternalismo arrogante. Nuestro amor respetuoso por los animales debería basarse en, y estar informado por, nuestro reconocimiento de las formas en que sus necesidades y sus vidas son suyas, definidas por ellos mismos y por el tipo de animales que son (Ídem.).

De acuerdo con Hursthouse, la virtud del amor respetuoso es de ayuda a la hora de comprender por qué la intervención en la naturaleza a favor de los intereses de las presas es inmoral (Ibíd., 133). La tesis intervencionista es una conclusión moralmente inapropiada deducida por filósofos excesivamente celosos por la coherencia teórica. Debido al excesivo compromiso que muestran hacia ciertos principios morales generales y abstractos, estos filósofos no tienen otra elección que aceptar la tesis intervencionista cuando la tesis se deduce de esos principios. Pero la ética de las virtudes rechaza la idea de que la moralidad pueda reducirse a un conjunto de principios morales básicos, abstractos y generales, que después deberían aplicarse cada vez que

tratemos de solucionar un problema moral práctico particular. La ética de las virtudes nos invita a pensar sobre la forma correcta de tratar a los animales en términos de virtudes y vicios, no en términos de principios morales básicos abstractos. Partiendo de estas premisas, Hursthouse sostiene que, desde la perspectiva de la ética de las virtudes, la tesis intervencionista es simplemente la manifestación de una arrogancia antropocéntrica inapropiada, el ejemplo obvio de un paternalismo extremo injustificable. Al aplicarse a los animales salvajes, el amor respetuoso implica que debemos respetar el bien que realmente les es propio. Hursthouse reconoce que la mayoría de vidas que los animales salvajes llevan en la naturaleza son extremadamente miserables, pero concluye que el amor respetuoso nos exige dejarlos tranquilos para que vivan del modo en que ellos decidan, incluso si esa forma de vida es dañina para ellos. Si interviniésemos en la naturaleza a favor de los animales, destruiríamos inevitablemente sus hábitats y sus propias formas de vida, lo cual resulta incompatible con el amor respetuoso.

Los principales problemas del argumento de las virtudes están claros. En primer lugar, el argumento es aceptable solamente si asumimos el marco teórico de la ética de las virtudes. En segundo lugar, incluso si asumiésemos el marco teórico de la ética de las virtudes, no estaría tan claro como Hursthouse piensa que debiéramos repudiar la tesis intervencionista. La naturaleza viciosa de la tesis está abierta a la discusión. Después de todo, la ética de las virtudes debe afrontar tres objeciones clásicas (Rowlands 2009, 100-1): (1) Subjetividad: lo que para una persona es una virtud para otra es un vicio, y viceversa; (2) Vaguedad: las implicaciones de la aplicación de una virtud a un problema moral particular son imprecisas e inciertas; y (3) Conflictividad: puede haber conflictos irresolubles entre las virtudes que nos paralicen a la hora de actuar. Estos problemas no descalifican a la ética de las virtudes como un marco adecuado y estimulante mediante el cual analizar los problemas morales, pero deben hacernos tener en mente que, en muchas ocasiones, las teorías basadas en las virtudes llegan a conclusiones diferentes e incluso irreconciliables a pesar de partir de un marco teórico común. Esto no es malo en sí mismo, pero hace que la naturaleza viciosa de la tesis intervencionista sea cuando menos discutible. Por ejemplo, podríamos argumentar que el principio intervencionista es lo que la virtud de la compasión requiere en muchas circunstancias y no un ejemplo claro de paternalismo arrogante. En tercer lugar, el argumento de la superposición de especies puede servirnos de ayuda una vez más. Probablemente la mayoría considerásemos virtuoso ayudar a un humano marginal si fuese atacado por un depredador por lo que, al menos en principio, deberíamos considerar virtuoso también asistir a los animales salvajes en las mismas circunstancias. Finalmente, el paternalismo es moralmente rechazable cuando afecta a agentes morales libres capaces de tomar sus propias decisiones, pero no lo es tanto cuando afecta a seres que no son agentes morales libres (después de todo, no dejamos a los niños pequeños tomar sus propias decisiones si esas decisiones son dañinas para ellos). Por tanto, si consideramos que los animales no son agentes morales, es muy posible que la virtud del amor respetuoso no pueda aplicarse en el caso de los animales salvajes.

4.9.3. El enfoque de las capacidades y la intervención en la naturaleza

Hasta el momento, he argumentado que (1) los animales merecen la misma (o, al menos, similar) consideración moral que los humanos; (2) no hay buenos argumentos para rechazar que debamos intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir los sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados que padecen los animales salvajes; y, por tanto (3) las mismas razones que apoyan la idea de que tenemos obligaciones

morales hacia los animales domésticos en general se aplican en el caso particular de los animales salvajes. Si los argumentos presentados hasta aquí son correctos, una buena teoría de los derechos de los animales tendrá que ser una que abogue abiertamente por la intervención. Dentro del panorama actual de teorías favorables a los derechos de los animales, ¿hay alguna que abogue abiertamente por la intervención? Sí, hay al menos dos: la teoría de Sapontzis (1984; 1987, 229-48) y la teoría de Nussbaum (2004^b, 310-1; 2006, 361-74; 2011^a, 162). En esta sección argumentaré que el enfoque de las capacidades es un marco teórico general adecuado a la hora de abordar el problema de la depredación y la consideración moral que merecen los animales salvajes. Eso sí, para abordar correctamente los problemas morales que plantean los animales salvajes, la teoría de Nussbaum debería incluir el principio intervencionista propuesto por Sapontzis y evitar la ambigüedad de la que en ocasiones adolece.

En primer lugar, hay que decir que la actitud de Nussbaum en relación con el problema de la depredación es ambigua. En el caso humano, ella critica abiertamente la distinción dicotómica entre deberes positivos y negativos; sin embargo, en el caso de nuestros deberes hacia los animales, Nussbaum (2004^b, 312-3; 2006, 366-8) piensa que esta distinción podría ser útil y razonable. Todos tenemos el deber negativo de no dañar a los animales, pero no tenemos el deber positivo de asegurar el bienestar de todos y cada uno de ellos. Para justificar su posición, Nussbaum apela al argumento de las consecuencias negativas: si tratásemos de gestionar la naturaleza con el fin de garantizar el bienestar de los animales salvajes, con toda probabilidad terminaríamos arruinando sus vidas⁶⁷³. Además, Nussbaum apela también a nuestra respuesta emocional: el despotismo benevolente de los humanos sobre los animales es moralmente repugnante.

Según Nussbaum, las especies poseen cierto tipo de autonomía y soberanía que deberíamos respetar si deseamos asegurar el florecimiento de los animales individuales. Sin embargo, justo después de proclamar la soberanía de los animales salvajes, Nussbaum (2004^b, 312-3; 2006, 367-8) declara que la distinción entre deberes positivos y negativos tampoco debe ser aceptada completamente en el caso de nuestras obligaciones hacia los animales. Los animales domésticos viven bajo el dominio completo de los humanos y, en su caso, tenemos claramente deberes positivos de cuidado hacia ellos. En el caso de los animales salvajes, aunque parezca que vivan en áreas remotas y aisladas a las que no afectan las actividades humanas, esto no es cierto actualmente. Hoy en día la influencia de las actividades humanas se extiende hasta abarcar prácticamente todos los hábitats naturales del planeta, sin importar cómo de lejos estén de los asentamientos humanos y, sin ninguna duda, esta influencia afecta directamente a las oportunidades que los animales salvajes tienen de florecer. Adicionalmente, la intervención humana en la naturaleza es en muchas ocasiones necesaria para mantener el supuesto equilibrio de la naturaleza y garantizar la conservación de las especies. Más todavía, Nussbaum defiende que tenemos deberes de asistencia material hacia los animales salvajes cuando se ven afectados por desastres naturales. Por tanto, la cuestión no es si tenemos deberes positivos de asistencia hacia

⁶⁷³ Los daños en los que piensa Nussbaum no son daños medioambientales sino daños causados a los animales individualmente considerados. Cripps (2010, 9-10) afirma correctamente que los argumentos medioambientalistas en contra de la intervención solamente son aceptables desde una concepción holista de la ética ambiental y, como el enfoque de las capacidades se centra en los derechos de los individuos y no en los derechos de la naturaleza o los ecosistemas, los argumentos medioambientalistas contra la intervención no son aplicables. Para una discusión muy estimulante sobre los conflictos entre las teorías a favor de los derechos de los animales y las teorías de ética medioambiental partiendo de la perspectiva del enfoque de las capacidades, véase: Cripps 2010.

los animales salvajes, sino cómo de extensos son estos deberes y, adicionalmente, cómo deberíamos compatibilizar estos deberes con el respeto de la autonomía y la soberanía de las especies⁶⁷⁴. Llegados a este punto, Nussbaum presenta un principio general: la asistencia apropiada será aquella que preserve y mejore la autonomía y soberanía de los animales salvajes, no aquella que promueva su dependencia.

Resumiendo: por un lado, debemos respetar la autonomía y soberanía de las especies porque son componentes esenciales del florecimiento de los animales salvajes pero, por otro, tenemos la obligación de ayudar a los animales salvajes individualmente considerados cuando están sufriendo y no está más allá de nuestro poder ayudarlos. Así que, al menos en principio, en lo que a los animales salvajes concierne, los deberes negativos y positivos colisionan en la teoría de Nussbaum. ¿Cómo afronta ella este problema? Nussbaum (2004^b, 313; 2006, 369-70) piensa que los deberes negativos y positivos hacia los animales pueden compatibilizarse adecuadamente adoptando un paternalismo inteligente, uno que tome en consideración los diversos modos de florecer que tienen las distintas especies animales. Por tanto, a pesar de sus reparos iniciales, el enfoque de las capacidades aboga por la intervención en la naturaleza con el fin de proteger las capacidades básicas de los animales salvajes, si bien lo hace de forma contenida⁶⁷⁵.

¿Cuáles son las ventajas del enfoque de las capacidades en comparación, por ejemplo, con el utilitarismo? Primero, a diferencia de la propuesta de Singer, el enfoque de Nussbaum no implica la eliminación de especies enteras de depredadores. En un primer momento, Nussbaum ofrece una respuesta al problema de la depredación centrada en la tutela y custodia de los animales salvajes en lugar de en la eliminación de los depredadores: “*Un modo de impedir que unos animales sufran muertes horribles a manos de otros es poner a todos los animales vulnerables (o, si no, a todos los depredadores) en una especie de confinamiento protectorio, por así llamarlo*” (Nussbaum 2006, 373). Sin embargo, ella rechaza finalmente esta solución apelando a los graves daños que una política de este tipo acarrearía. A su modo de ver, la tutela y

⁶⁷⁴ Es posible pensar que el enfoque de las capacidades afronta un conflicto irresoluble en relación con el problema de la depredación: quizás es imposible promover al mismo tiempo el florecimiento de las presas y el de los depredadores, porque garantizar las capacidades básicas de las presas implica violar las capacidades básicas de los depredadores. Sin embargo, Nussbaum (2004^b, 311) señala que las capacidades que implican dañar a otros no deberían incluirse en la lista de capacidades básicas a respetar y, por tanto, no deberían ser protegidas por la sociedad. El problema consiste en que las capacidades depredadoras podrían considerarse capacidades básicas en el caso de los depredadores; si los depredadores no tuviesen oportunidades de ejercitar esas capacidades, su bienestar podría verse negativamente afectado. La solución que Nussbaum (Ídem.) propone parece razonable: deberíamos buscar modos alternativos de promover las capacidades básicas de los depredadores que no implicaran causar daño a otros seres sintientes. De acuerdo con su propuesta, mientras el florecimiento pudiera ser alcanzado a través de medios que no implicaran dañar a otros, el ejercicio de las capacidades depredadoras no tendría por qué requerir matar o dañar a otros seres sintientes.

⁶⁷⁵ Esto está claro, por ejemplo, cuando Nussbaum afirma lo siguiente: “*En muchos casos, el uso inteligente y prudente de los parques zoológicos y animales en general puede ser uno de los ingredientes de una política destinada a proporcionar vidas dignas a los miembros de estas especies. Muchos animales estarán mejor en un zoo imaginativo y bien cuidado que en libertad en la naturaleza (al menos, en las actuales condiciones allí reinantes de peligro y escasez)*” (Nussbaum 2006, 370). Aunque algunos de los popes favorables a los derechos de los animales condenan los zos y abogan por su abolición (véase, por ejemplo: Rowlands 2002, 152-9), está claro que Nussbaum no comparte esta opinión: “*Los zos, cuando están bien diseñados y organizados, pueden generar también amistad entre especies fomentando la educación de los seres humanos más jóvenes*” (Nussbaum 2006, 370). Así y todo, ella enfatiza que el objetivo a largo plazo de una política intervencionista debería ser la preservación de al menos algunas partes de los hábitats naturales en los que los animales salvajes viven actualmente.

custodia de los animales salvajes no cumpliría los requisitos mínimos de un análisis costes-beneficios: “*Pero ésa sería una alternativa que ocasionaría seguramente daños aún mayores, ya que clausuraría definitivamente la posibilidad misma de florecer en libertad*” (Ídem.). Este argumento es una versión de lo que Sapontzis (1987, 233-4) denomina “reducción al absurdo contextual”. De acuerdo con el argumento de la reducción al absurdo contextual, un argumento es contextualmente absurdo cuando su conclusión resulta incompatible con el objetivo o espíritu general de una o más de sus premisas. Así pues, la idea de Nussbaum es que si tratásemos de prevenir la depredación a través de la tutela y custodia de los animales salvajes, con seguridad les causaríamos mayores daños que los que tratamos de prevenir y esto, claramente, va directamente en contra del objetivo o espíritu general de las teorías a favor de los derechos de los animales, cuyo fin principal es precisamente la reducción o eliminación de los daños que padecen los animales. En cualquier caso, las objeciones basadas en el absurdo contextual pueden superarse asumiendo un principio que sostenga que los agentes morales tenemos la obligación de prevenir la depredación solamente cuando al hacerlo no originemos mayores sufrimientos que los que pretendemos prevenir. Así pues, el enfoque de las capacidades podría aprobar la tutela y custodia de los animales salvajes como política general si adoptara el siguiente principio:

Los agentes morales tenemos la obligación de prevenir la depredación mediante la tutela y custodia de los animales salvajes solamente si al hacerlo no causamos mayores sufrimientos de los que tratamos de prevenir.

Si la teoría de Nussbaum asumiera este principio general, el problema de la consideración moral de los animales salvajes estaría resuelto de forma satisfactoria dentro del marco teórico del enfoque de las capacidades. Si esto fuera correcto, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum tendría ventajas obvias sobre el utilitarismo.

La no intervención no es una opción persuasiva y, por tanto, el enfoque de Regan basado en dejar a los animales salvajes en paz es inaceptable. Nos guste o no, vivimos en un mundo en el que nuestra influencia en la naturaleza es prácticamente omnipresente y, por tanto, estamos constantemente interviniendo en la naturaleza de forma más o menos directa (Nussbaum 2006, 372-3). Así que ofrecer ciertas asistencias positivas e intervenciones en el medio natural es necesario para asegurarnos de que, ahora que la no intervención no es una alternativa plausible, estamos haciendo todo lo que podemos para evitar los sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados de los animales. Finalmente, es fundamental señalar que en el enfoque de las capacidades la fuente de preocupación principal es siempre aquello que le sucede a la víctima, no la naturaleza del ser que causa el daño o el motivo por el que lo hace (Ibíd., 373)⁶⁷⁶. Aquí

⁶⁷⁶ “*La muerte de una gacela tras una dolorosa tortura es tan mala para ella si la tortura se la inflige un tigre como si se la practica un ser humano*” (Nussbaum 2006, 373). La mayoría de teorías de ética animal, el enfoque de las capacidades incluido, se centran principalmente en las capacidades de los individuos y no en las relaciones que mantienen con los humanos o el resto de animales: “[T]he focus only on animals’ capacities, such as the capacities to feel pain and pleasure, makes the distinction signaled in the title of this paper — between ‘wild’ and ‘domesticated’, morally irrelevant. Wilderness is not a ‘capacity’, it’s more like the absence of a certain ‘relation’. What matters here is whether and how much an animal suffers, not whether it’s wild or otherwise [...] On a consequentialist view of this kind, suffering is suffering, wherever it’s found; and if we can relieve it, or prevent it arising, without creating equivalent suffering or diminution of pleasure elsewhere, we should. We owe to wild sentient animals exactly what we owe to ‘any’ sentient animal: to promote their pleasure, and to prevent or relieve their pain and suffering, where we can do so without diminishing pleasure and increasing pain in others” (Palmer 2013, 26).

Nussbaum, a diferencia de Regan, reconoce que tenemos razones independientes de los motivos de los agentes en lo que toca a la evaluación de las acciones morales y, en consecuencia, reconoce implícitamente que el argumento de la agencia es defectuoso. Estas son razones convincentes en contra de la teoría de Regan y a favor del enfoque de las capacidades.

¿Qué decir sobre las teorías de los derechos de los animales fundadas en relaciones? La propia Nussbaum (Ídem.) reconoce que, debido a las relaciones particulares e históricas que mantenemos con los animales domésticos, probablemente tengamos obligaciones morales diferentes hacia los animales domésticos y los animales salvajes. Pero, a diferencia de Donaldson & Kymlicka, ella no concluye que estas obligaciones morales diferentes apoyen la tesis no intervencionista. De hecho, aunque rechaza la intervención masiva como política general, Nussbaum reconoce que probablemente tengamos la obligación de realizar intervenciones moderadas en la naturaleza: “[A]llí donde tengamos la oportunidad de proteger a las gacelas sin proceder a una intervención masiva que acabase siendo dañina, quizá deberíamos hacerlo” (Ídem.). El asunto espinoso consiste en que debemos respetar también los derechos de los depredadores. Cuando surgen conflictos irresolubles entre los derechos básicos de las presas y los depredadores (por ejemplo, en relación con el derecho a la vida), Nussbaum (Ibíd., 373-4) afirma que los métodos no violentos deberían preferirse siempre frente a los métodos violentos y, si no fueran practicables métodos no violentos, deberíamos priorizar aquellas políticas que causasen las muertes menos dolorosas a los animales. Donaldson & Kymlicka (2011, 179-87) también se muestran a favor de intervenciones positivas moderadas en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes y no tendrían problemas en aceptar la propuesta de Nussbaum; en consecuencia, su teoría de los derechos de los animales es similar a este respecto al enfoque de las capacidades. No obstante, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum tiene la ventaja de no conceder consideración moral a los animales solamente basándose en las relaciones históricas o personales. El principal foco ético-político debería situarse siempre en las capacidades de los animales individuales, no en la clase de relaciones que los animales mantienen con los agentes morales.

Resumiendo: dado que su teoría aboga por la intervención en la naturaleza, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es superior a aquellas teorías que rechazan la intervención, ya que los argumentos en contra de la intervención fallan. Adicionalmente, el enfoque de las capacidades, a pesar de abogar por políticas intervencionistas, es respetuoso con el derecho de los animales salvajes a la autonomía. Las políticas intervencionistas y el respeto de la autonomía de los animales salvajes no son necesariamente mutuamente excluyentes. De hecho, en muchos casos, lo opuesto podría ser cierto: la asistencia positiva y la intervención podrían ser requisitos indispensables para promover la autonomía de los animales salvajes. Presentar la intervención y el respeto por la autonomía como opciones incompatibles es proponer un falso dilema: “*Cuando se aplica un paternalismo inteligente y respetuoso, se cultivan espacios para la libertad de elección*” (Nussbaum 2006, 372).

Al final, Nussbaum (Ibíd., 374) concluye que la distinción entre deberes positivos/negativos es problemática en lo que concierne a la intervención y, por tanto, no debería defenderse de forma radical. En general, tenemos el deber de intervenir en la naturaleza para mitigar los sufrimientos de los animales que son innecesarios, evitables e injustificados: “*Los humanos intervienen en todo momento en la vida de los animales*

y, por lo tanto, lo único que cabe preguntarse es de qué forma ha de ser esa intervención” (Ídem.).

Si los argumentos previos son correctos, las críticas que Nussbaum ha recibido por su actitud favorable a la intervención no serían de recibo. Schinkel (2008, 49-50) considera la tesis intervencionista utópica y defiende que la octava capacidad de la lista de capacidades animales básicas debe eliminarse⁶⁷⁷. Según Schinkel, más que una transformación gradual de la naturaleza, la teoría de Nussbaum implicaría la destrucción de la naturaleza tal y como la conocemos⁶⁷⁸. Por tanto, si queremos evitar la destrucción de la naturaleza, en lo que a los animales salvajes se refiere el enfoque de las capacidades debería centrarse en el florecimiento de las especies o poblaciones en lugar de hacerlo en el florecimiento de los individuos.

¿Son válidas las críticas de Schinkel? Empecemos por el cargo que acusa a la teoría de Nussbaum de ser utópica. La propia Nussbaum (2004^b, 317-8; 2006, 394-8) admite que, a pesar de todos los esfuerzos, los conflictos entre las capacidades básicas de los animales son imposibles de eliminar en su totalidad. En este sentido, en la naturaleza se dan conflictos trágicos persistentes entre el bienestar de los animales (y los humanos)⁶⁷⁹. Aunque puede ser cierto que algunos conflictos serán imposibles de eliminar, está claro también que no todas las intervenciones que tienen como objetivo prevenir la depredación implican necesariamente conflictos irresolubles. Las intervenciones a pequeña escala e, incluso, algunas intervenciones a gran escala podrían ser perfectamente aceptables. Además, aunque prevenir toda depredación está claramente más allá de nuestro control y podría, por tanto, considerarse utópico, esto no invalida automáticamente la intervención como un ideal apropiado. La octava capacidad señala una meta imposible de alcanzar en su totalidad pero esto no implica que, por ser imposible de alcanzar completamente, la meta sea ingenua o absurda⁶⁸⁰. Por ejemplo,

⁶⁷⁷ La octava capacidad se caracteriza del siguiente modo en la lista de diez capacidades animales básicas: “*Otras especies*. Si los seres humanos tienen derecho a «la capacidad de vivir preocupándose por (y relacionándose con) los animales, las plantas y el mundo natural», también los demás animales tienen derecho a lo mismo con otras especies que no sean la suya (incluida la especie humana) y con el resto del mundo natural. Esta capacidad, vista tanto desde el lado humano como desde el animal, implica la formación gradual de un mundo interdependiente en el que todas las especies disfruten de unas relaciones cooperativas y de apoyo mutuo. La naturaleza no es así y nunca lo ha sido. De ahí que lo que esto exija —en un sentido muy general— sea la sustitución paulatina de lo natural por lo justo” (Nussbaum 2006, 393; véase también 2004^b, 316-7). Esta octava capacidad animal básica es uno de los pilares en los que descansa la tesis intervencionista en la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum.

⁶⁷⁸ Para una defensa de la misma tesis, véase: Hailwood 2012, 2.

⁶⁷⁹ Para observaciones generales relevantes sobre los conflictos trágicos, su importancia en el dominio público y su relación con los análisis costes/beneficios, véase: Nussbaum 2000^c. Por mencionar un ejemplo, está claro que podríamos eliminar conflictos entre las capacidades básicas de los individuos si acortáramos la lista de capacidades básicas a proteger: “[...] *the more entitlements a society recognizes as basic and inalienable, the more the specter of tragedy will rear its head and, therefore, the more delicate the political designing that will need to be done*” (Ibid., 1018). En lo que a la eliminación de conflictos se refiere, centrarse exclusivamente en un conjunto de valores muy limitado (o, incluso, centrarse en un único valor) posee ventajas obvias sobre un pluralismo de los valores amplio. Sin embargo, ¿es más racional promover solamente un conjunto muy limitado de valores con el fin de evitar conflictos trágicos? Nussbaum piensa que no.

⁶⁸⁰ Tampoco implica que las metas de este tipo no deban codificarse en derechos legales: “*Es costumbre en nuestros ordenamientos jurídicos reconocer algunos derechos, aun cuando éstos no sean exigibles porque la falta de recursos públicos lo hace inviable. Hablamos, por supuesto, de derechos como el de una vivienda digna, un puesto de trabajo, etc. Nunca nadie ha asociado la imposibilidad de su satisfacción a la de su reivindicación, que no debe contemplarse nunca como un ejercicio de retórica*

nos impone a los agentes morales la obligación de intentar encontrar caminos mediante los cuales tratemos de reducir los casos de depredación conflictivos (véanse: Sapontzis 1987, 247; Hailwood 2012, 7-9). Finalmente, la acusación de que la intervención implicaría la destrucción de la naturaleza tal y como actualmente la conocemos parece algo exagerada. El principio intervencionista excluye las intervenciones dañinas a gran escala, permitiendo solamente intervenciones que no originen tantos o más sufrimientos de los que prevendrían. Más todavía, como Nussbaum (2004^b, 310-1; 2006, 361-6) explícitamente evita la adoración e idealización acrítica de la naturaleza, no está claro por qué, desde el punto de vista del enfoque de las capacidades, los cambios en la naturaleza con el fin de prevenir la depredación deberían considerarse moralmente relevantes: “*We need a careful evaluation of both ‘nature’ and possible changes. Respect for nature should not and cannot mean just leaving nature as it is, and must involve careful normative arguments about what plausible goals might be*” (Nussbaum 2004^b, 311). La prevención de la depredación, al menos en algunos casos, es una meta plausible.

Hailwood (2012, 2) ha criticado la postura intervencionista de Nussbaum sosteniendo que es incompatible con la defensa que ella realiza de la dignidad animal. Puede que Hailwood esté en lo cierto, pero esto no es excesivamente preocupante. He argumentado que la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum debería prescindir de la noción de “dignidad” para adoptar una posición que se base más en la fuerza del argumento de la superposición de especies y los tres principios básicos de la moralidad presentados en la primera parte de la tesis. Después de todo, establecer desde el principio que los animales son seres con dignidad es un buen ejemplo de la falacia de afirmación del consecuente: Nussbaum simplemente asume como premisa aquello que debe ser probado por la conclusión⁶⁸¹.

Hailwood (Ibid., 10-1) afirma que Nussbaum propone un falso dilema al presentar solamente dos políticas posibles: la adoración incondicional de la naturaleza por un lado y, por otro, la intervención masiva. Hailwood señala que existen otras alternativas y concluye que tenemos razones que no se basan en la adoración incondicional de la naturaleza para rechazar las políticas intervencionistas masivas (razones fundadas principalmente en las continuidades y discontinuidades entre los humanos y la naturaleza). No obstante, la posición intervencionista de Nussbaum es más sutil que la interpretación que Hailwood hace de ella y, por tanto, no creo que su crítica sea justa y correcta.

Tenemos buenos argumentos para defender que, al menos en principio, tenemos el deber moral de intervenir en la naturaleza para intentar mitigar los sufrimientos animales innecesarios, evitables e injustificados. Siendo este el caso, si el enfoque de las capacidades incorporara el principio intervencionista, el cual es perfectamente compatible con sus fundamentos teóricos, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum nos ofrecería un marco teórico adecuado mediante el cual abordar el

inútil, sino como la expresión del deseo de que algún día puedan verse materializados” (De Miguel 2009, 20).

⁶⁸¹ Schinkel (2008, 49) señala correctamente que la séptima capacidad básica de los animales (“*Afiliación. [...] Los animales tienen derecho a disponer de oportunidades para entablar relaciones [...] con los seres humanos, cuando éstos intervienen, que sean gratificantes y recíprocas en vez de tiránicas. Al mismo tiempo, tienen derecho a vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad*” (2006, 392; véase también: Nussbaum 2004^b, 316)) también cae en la falacia de la afirmación del consecuente.

problema de la depredación y, en general, la consideración moral que merecen los animales salvajes y nuestras obligaciones hacia ellos. Una teoría correcta de los derechos de los animales tiene que ser una teoría que abogue abiertamente por la tesis intervencionista.

Obviamente, el problema de la intervención en la naturaleza es un asunto extremadamente espinoso. Tal y como Sapontzis (1987, 7-8) señala, las obligaciones morales categóricas normalmente son superficiales e insignificantes porque las obligaciones morales sustanciales no son categóricas. La moralidad es una cuestión práctica y resolver problemas prácticos implica, en primer lugar, realizar suposiciones y predicciones teóricas para, a continuación, evaluar las consecuencias. Cómo deberíamos proceder en casos de conflictos de derechos que son difíciles o directamente imposibles de resolver como sucede en el caso de la intervención en la naturaleza es un problema abierto a discusión.

4.10. Las comparaciones interpersonales de bienestar entre distintas especies⁶⁸²

¿Cuáles son los componentes principales del bien o bienestar de un determinado tipo de ser? ¿Qué hace que la vida le vaya mejor o peor a un determinado tipo de ser? Evaluar, medir y comparar el bienestar de individuos pertenecientes a distintas especies es necesario para comprender qué beneficia y qué daña a los animales, así como qué tipo de políticas públicas deberíamos adoptar. ¿Puede el bienestar de los animales reducirse a los estados mentales que experimentan, es decir, a la calidad de sus experiencias subjetivas (placer, dolor, satisfacción, frustración, etc.)? O, más bien, ¿deberíamos considerar que ciertas capacidades básicas, es decir, cierto tipo de opciones de funcionamiento, poseen valor para el bienestar animal con independencia de los estados mentales de los animales?

Dado que los estados mentales son fenómenos privados que no pueden observarse, no es fácil conocer la naturaleza de las experiencias de las otras personas, menos todavía la naturaleza de las experiencias de los animales. Una objeción general importante al campo de la ética animal podría consistir en señalar que la disciplina requiere necesariamente de la comparación entre las experiencias de humanos y animales, lo cual puede considerarse extremadamente difícil o, directamente, imposible. Por tanto, el enfoque de las capacidades extendido al campo de la ética animal debe justificar que pueden realizarse comparaciones interpersonales de bienestar entre individuos pertenecientes a especies diferentes aunque sea de forma aproximada, dado que si las comparaciones fuesen imposibles, entonces, careceríamos de un fundamento adecuado a la hora de planificar políticas sociales que beneficiasen a los animales. Nussbaum, desafortunadamente, no se ocupa de este problema, así que a continuación me limitaré simplemente a señalar algunas ideas relevantes sobre la forma en que debería medirse el bienestar animal. En cualquier caso, el enfoque de las capacidades en

⁶⁸² Muchas de las ideas de esta sección están sacadas del portal que la BBC dedica a la ética animal: http://www.bbc.co.uk/ethics/animals/rights/thinking_1.shtml, visto el 21/08/2014. DeGrazia (1996, 212-3) ha señalado acertadamente que los principales autores de ética animal son conscientes de las importantes cuestiones filosóficas que implican los problemas ligados a la evaluación, medición y comparación del bienestar animal pero, desafortunadamente, el tratamiento que ofrecen de estos problemas es extremadamente superficial. Para una buena introducción a algunos de los problemas básicos de la evaluación, medición y comparación del bienestar entre las distintas especies, véanse: la sección 3.2.2.3. de esta tesis y, especialmente: DeGrazia 1996, 211-57.

la versión de Nussbaum adopta un punto de vista objetivo sobre el bienestar (o, cuando menos, mixto), por lo que considero que las ideas generales que expondré a continuación pueden compatibilizarse perfectamente con las ideas de Nussbaum.

4.10.1. Contra las evaluaciones subjetivas del bienestar animal

No es sencillo conocer o ver las cosas desde el punto de vista de un animal. Tampoco es fácil saber qué es lo que un animal desea. Sin embargo, dado que considera que es nuestra responsabilidad moral promover el bienestar de los animales, la ética animal requiere muchas veces que los humanos conozcamos o veamos las cosas desde el punto de vista de los animales con el fin de determinar qué es lo mejor para el animal y qué es aquello que el animal desea. Normalmente intentamos ver las cosas desde el punto de vista del animal y conocer sus deseos imaginando cómo nos sentiríamos nosotros si estuviésemos en su lugar. El problema consiste en que no es lo mismo que nosotros nos imaginemos cómo nos sentiríamos si estuviésemos en la posición del animal que saber cómo se siente efectivamente el animal en esa situación. Por decirlo en los términos de Nagel (1974, 439), no es lo mismo cómo ser un murciélago se siente siendo un murciélago que cómo ser un murciélago se siente (o se interpreta) siendo un ser humano que realiza cierto tipo de proyección imaginativa.

Los intentos de ponernos en el lugar de los animales y conocer con exactitud cuál es su punto de vista y cuáles son sus deseos están condenados al fracaso. Después de todo, nuestra imaginación se nutre básicamente de nuestra propia experiencia y, por consiguiente, tiene un carácter limitado. Además, interpretar partiendo de nuestro punto de vista cómo ven las cosas los animales o qué es lo que desean significa no respetar el punto de vista único que los animales tienen del mundo desde su propia perspectiva, por lo que al intentar promover su bienestar lo que podríamos estar haciendo en realidad sería imponerles un paternalismo epistemológicamente inadecuado y moralmente inaceptable.

Nagel (Ibíd., 439-41) concluyó que resulta imposible pensar, ponerse en el lugar y conocer con exactitud los deseos de un animal. Incluso aunque dispusiésemos de todos los hechos objetivos relativos a la constitución fisiológica de los murciélagos, a los humanos nos resultaría imposible imaginar cómo sería ser un murciélago. La razón de esto es que los estados mentales de los seres conscientes implican cosas que solamente son accesibles desde el punto de vista del ser que está experimentando esos estados mentales. Así pues, dado que los humanos no somos murciélagos, nos es imposible adoptar el punto de vista de un murciélago y, por tanto, no podemos conocer el punto de vista de los murciélagos, es decir, no podemos saber cómo ser un murciélago se siente desde el punto de vista de un murciélago. Lo único que podemos hacer es imaginarnos cómo ser un murciélago se siente desde el punto de vista de un ser humano, lo cual no es lo mismo.

Lo que es válido para los murciélagos lo es también para el resto de animales. De hecho, las conclusiones de Nagel son extensibles también, en muchos casos, a numerosas experiencias o estados mentales humanos. Sin embargo, en base a argumentos por analogía parece razonable concluir que, cuanto mayores diferencias fisiológicas y comportamentales existan entre los organismos, mayores diferencias habrá también en lo que a sus experiencias subjetivas se refiere.

Todo esto implica que los argumentos sobre el bienestar animal que se fundan en la evaluación de los estados subjetivos de los animales, es decir, aquellos argumentos

que se basan en evaluaciones sobre los deseos, la forma en que los animales se sentirán bajo unas circunstancias determinadas, los puntos de vista de los animales, etc. deben tomarse, cuando menos, con cautela. Dados los problemas que implican las concepciones subjetivas del bienestar en el caso de los animales, parece razonable sostener que deberíamos optar por concepciones objetivas del bienestar en su caso, lo cual es perfectamente acorde con el enfoque de las capacidades dado que éste asume una concepción objetiva del bienestar animal reflejada en la lista de diez capacidades animales centrales.

4.10.2. A favor de las evaluaciones objetivas del bienestar de los animales

A pesar de lo dicho anteriormente, que los humanos seamos incapaces de ver las cosas desde el punto de vista subjetivo de un animal y que tengamos dificultades para conocer cuáles son sus deseos no implica que carezcamos de métodos mediante los cuales establecer aproximadamente qué les gusta a los animales y qué no. Si adoptamos una evaluación objetiva del bienestar de los animales que no haga referencia exclusivamente a sus estados mentales, podremos definir con cierta exactitud qué cosas son beneficiosas para ellos y cuáles perjudiciales. Incluso en este caso, la evaluación, por supuesto, solamente será aproximada y siempre podremos equivocarnos, por lo que habrá que proceder con extremada cautela.

Los métodos objetivos de medición del bienestar animal tienen sus problemas: (1) El bienestar es inseparable de los valores y los valores son subjetivos, por lo que los test objetivos de bienestar solamente nos ofrecen una imagen parcial sobre el bienestar animal; (2) Los test objetivos de bienestar no lo evalúan directamente, dado que, en última instancia, el bienestar es un estado mental subjetivo que no puede medirse. Por tanto, los test objetivos de medición del bienestar miden el bienestar de forma indirecta: miden o evalúan aquellas cosas que consideramos que pueden darnos una idea aproximada del nivel de bienestar de un individuo, pero esto no es medir el bienestar en sí mismo; (3) Los test objetivos de bienestar animal se fundan en asunciones o proyecciones que los humanos realizamos sobre los animales, dado que no podemos conocer (o, al menos, no con total seguridad) qué es lo que los propios animales piensan que es importante para su bienestar; y (4) No hay un acuerdo general en torno a qué nivel de bienestar es mínimamente aceptable moralmente.

Las formas de medir el bienestar animal de forma objetiva dependen de los distintos conocimientos e informaciones científicas de los que disponemos, así como de las actitudes y cultura públicas sobre el bienestar animal. ¿Cómo podemos medir, de forma razonablemente objetiva, el nivel de bienestar de los animales? Tres cosas podrían demostrar que los animales disfrutaban de un buen nivel de bienestar y, por tanto, de una vida razonablemente feliz: (1) Un nivel alto de funcionamiento biológico, incluida una buena salud física; (2) Ausencia de sufrimientos, incluidas las ausencias de miedos y/o dolores prolongados, así como la ausencia de experiencias negativas continuadas; y (3) La presencia de experiencias positivas regulares como el placer, el confort, el juego, etc.

4.10.2.1. Criterios objetivos de medición del bienestar animal

¿Qué criterios pueden emplearse para medir el bienestar animal de forma moderadamente objetiva? Parece razonable abogar por una multiplicidad de criterios

con el fin de obtener una imagen completa sobre el bienestar animal, aunque debe dejarse claro desde el principio que los juicios de valor sobre el bienestar y las comparaciones interpersonales de bienestar deberán realizarse siempre atendiendo a las particularidades de cada caso. Podemos adoptar al menos seis criterios para medir el bienestar animal de forma razonablemente objetiva: (1) La productividad biológica; (2) Las medidas veterinarias; (3) Los criterios fisiológicos; (4) La observación del comportamiento de los animales; (5) Los test de preferencias; y (6) La medición del dolor.

La medición de la productividad biológica incluye cuestiones como el ratio de crecimiento y reproducción. La tesis subyacente es que la alta productividad muestra un nivel alto de bienestar. Es fundamental aplicar estas medidas a los animales considerados individualmente, dado que considerar la productividad biológica general de un grupo puede implicar que, a pesar de que la productividad biológica general agregada del grupo muestre un nivel de bienestar alto, muchos animales individuales posean niveles de bienestar extremadamente bajos. Debe tenerse en cuenta también que los niveles de productividad biológica pueden ser engañosos dado que, por poner un ejemplo, un animal que vive en malas condiciones y posee un nivel de bienestar muy bajo puede, no obstante, reproducirse y mantenerse productivo a través del uso de antibióticos u otros medios artificiales. Además, debe tenerse en cuenta que los animales de granja, por ejemplo, han sido criados y seleccionados para alcanzar niveles altos de productividad biológica, por lo que sus niveles de productividad biológica probablemente sean mayores que los niveles de productividad de los miembros de su especie que no sean criados en granjas. Esto, sin embargo, no implica necesariamente que el bienestar de los primeros sea mayor que el de los segundos.

Las medidas veterinarias para evaluar el bienestar animal se componen de cosas como los niveles de enfermedad, los ratios de daños y mortalidad, etc. La idea básica es que cuanto mejor sea la salud de los animales, mayor será su bienestar. De este modo, aquellas condiciones de vida que produzcan animales más saludables se considerarán como las moralmente más apropiadas. Aun así, debe tenerse en cuenta que mediante la inclusión continuada de medicamentos en las dietas de los animales puede, por ejemplo, reducirse su ratio de mortalidad, pero ello no implica que el nivel de bienestar de los animales sea mejor por ello.

Los criterios fisiológicos para medir el bienestar incluyen la medición de los niveles de estrés, el ritmo cardíaco, los niveles hormonales, etc. Debe tenerse en cuenta que los criterios fisiológicos no son indicadores fiables en los casos de estrés crónico de los animales, ya que estos indicadores pueden verse afectados.

El comportamiento es también un indicador importante a la hora de medir objetivamente el bienestar animal. Observar atentamente el comportamiento de los animales puede servirnos para evaluar su bienestar. Obviamente, para extraer las conclusiones adecuadas lo primero que necesitamos es una descripción lo más detallada posible del comportamiento de los animales en circunstancias tanto personales como contextuales normales. Estos comportamientos variarán en función de la especie a la que pertenezca el animal. Los animales angustiados normalmente muestran su bajo nivel de bienestar mediante comportamientos como los chillidos o los intentos de escapar de aquello que les angustia. Debe tenerse en cuenta que, si han estado sometidos durante un periodo prolongado de tiempo a condiciones de vida negativas, los animales

terminan por desarrollar patrones anormales de comportamiento (agresividad, comportamientos repetitivos, comportamientos antisociales, etc.).

Los test de preferencia son también herramientas útiles a la hora de medir y evaluar el bienestar animal de forma objetiva. Los test de preferencia son lo más cerca que estamos de preguntar directamente a los animales qué es aquello que prefieren. Los test de preferencia se basan principalmente en permitir a los animales elegir entre varias alternativas posibles. Al mismo tiempo, puede evaluarse también cómo de fuerte es la preferencia de un animal a favor de una alternativa particular. Una vez conocidas las preferencias de los animales, esta información puede utilizarse para mantener a los animales bajo sus circunstancias preferidas y, por tanto, incrementar su bienestar. El problema de los test de preferencia consiste en que los animales no siempre eligen las mismas opciones. Además, debe tenerse en cuenta también que los animales pueden elegir opciones claramente perjudiciales para su bienestar a largo plazo que, sin embargo, les proporcionan alguna clase de satisfacción a corto plazo.

Finalmente, el dolor puede utilizarse también como criterio útil. Aunque los niveles de dolor y angustia de los animales son algunas veces difíciles de medir y evaluar, si asumimos que los animales experimentan y responden al dolor de forma similar a como lo hacemos los humanos, podremos concluir con un grado de certeza razonable cuándo un animal experimenta dolor y/o angustia y cuándo no lo hace, así como el grado de dolor y/o angustia experimentados.

Obviamente, estas son solo algunas de las muchas y complicadas cuestiones que deben tenerse en cuenta a la hora de realizar comparaciones interpersonales de bienestar entre individuos pertenecientes a especies diferentes. Está claro que hay mucho trabajo que hacer sobre este tema pero, claramente también, medir el bienestar de los animales no es una tarea de la que deberíamos ocuparnos solamente los filósofos sino que es un trabajo multidisciplinar en el que deberían participar también biólogos, etólogos, veterinarios, psicólogos, etc. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que toda comparación de bienestar debe realizarse teniendo en cuenta las particularidades de cada caso y, adicionalmente, que toda comparación implicará elementos evaluativos e intuitivos cuando menos discutibles.

4.11. Las listas de capacidades centrales⁶⁸³

Perspectivas del bien como, por ejemplo, las utilitaristas adoptan concepciones del bien (o de los bienes) extremadamente reducidas. Para el utilitarismo clásico solamente el placer es intrínsecamente bueno y para el utilitarismo de la preferencia lo son solamente las preferencias satisfechas. Aunque Kant reconoce otro tipo de bienes, para él solamente la racionalidad y la autonomía moral poseen valor supremo. El contractualismo, sin embargo, adopta en general un punto de vista más abierto: la libertad, la igualdad, la reciprocidad, etc. son considerados bienes intrínsecos. No obstante, la lista de bienes primarios que adoptan muchas teorías contractualistas

⁶⁸³ No deja de ser curioso el hecho de que Nussbaum formule las listas de capacidades de forma distinta cuando se aplican a los humanos y cuando se aplican a los animales. En el caso humano, la lista se formula claramente en términos de capacidades, dado que todas las cabeceras comienzan con la formulación “Poder...”, como, por ejemplo: “Poder vivir hasta el término de una vida humana de una duración normal” o “Poder mantener una buena salud”. En el caso de los animales, sin embargo, la lista se formula principalmente en términos de derechos y no tanto de capacidades, como, por ejemplo: “Todos los animales tienen derecho a seguir viviendo” o “Uno de los derechos más fundamentales de los animales es su derecho a una vida saludable” (véase: Nussbaum 2006, 88-9, 386-94).

continúa siendo bastante restringida, dado que, en su mayoría, los bienes principales quedan restringidos a los bienes de los agentes morales. En oposición a todas estas perspectivas, el enfoque de las capacidades establece una lista plural de capacidades que dan origen a derechos fundamentales, en la cual cada capacidad origina uno o varios derechos básicos que pertenecen a un dominio separado y que, por eso mismo, no pueden ni compararse entre ellos ni reemplazarse los unos por los otros. Así pues, a diferencia de las teorías presentadas, el enfoque de las capacidades abraza una concepción mucho más amplia de los bienes primarios, en la que varios elementos heterogéneos poseen valor intrínseco: la vida, la salud, las emociones, la razón práctica, la afiliación, etc.

4.11.1. Las diez capacidades humanas centrales

Adoptando estas ideas como elemento central de su marco teórico, Nussbaum presenta una lista de diez capacidades humanas centrales que sería imprescindible desarrollar y proteger para que todos y cada uno de los humanos lleváramos una vida digna acorde con nuestras posibilidades de florecimiento

[...] estas diez capacidades son metas generales que luego podrán ser especificadas por cada sociedad, en el proceso de elaborar una versión de los derechos básicos que esté dispuesta a reconocer. Pero de un modo u otro se afirma que todos forman parte de una teoría mínima de la justicia social: una sociedad que no las garantice a todos sus ciudadanos, en un nivel mínimo adecuado, no llega a ser una sociedad plenamente justa, sea cual sea su nivel de opulencia (Nussbaum 2006, 87).

La lista de las diez capacidades humanas centrales, aunque abierta a los cambios, es la siguiente (Ibíd., 88-9):

1. *Vida*: Vivir hasta el término de una vida humana de duración normal, sin morir prematuramente ni antes de que la propia vida no merezca ser vivida.
2. *Salud física*: Mantener una buena salud, recibir una alimentación adecuada y disponer de un lugar adecuado para vivir.
3. *Integridad física*: Moverse libremente de un lugar a otro, ser protegido de la violencia y tener oportunidades para la satisfacción sexual y la elección en cuestiones reproductivas.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*: Usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y los razonamientos, etc. de modo que estos se cultiven y se configuren mediante una educación adecuada. Poder utilizar la imaginación y el pensamiento en la producción de obras artísticas, experimentos científicos, etc. según la propia elección de cada individuo. Libertad de expresión.
5. *Emociones*: Mantener relaciones afectivas con personas, animales y objetos distintos. Poder amar y, en general, poder experimentar todo tipo de sensaciones sin que el desarrollo emocional resulte condicionado por el miedo o la ansiedad.
6. *Razón práctica*: Formarse una concepción propia del bien y reflexionar sobre los planes de vida de cada cual.
7. *Afiliación*: (1) Vivir por y para otros, mostrar preocupación por otros seres humanos y participar en las diversas formas de interacción social; (2) Ser tratado como un ser dotado de dignidad y con igual valor que el resto.
8. *Otras especies*: Vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
9. *Juego*: Reír, jugar y disfrutar de actividades lúdicas y recreativas.

10. *Control sobre el propio entorno*: (1) Políticas: Participar de forma efectiva en las elecciones políticas y tener libertad de asociación; (2) Materiales: Disponer de propiedades (bienes materiales) privadas, poder buscar trabajo en condiciones de igualdad.

Las capacidades centrales están interrelacionadas y se refuerzan unas a otras de variadas y complejas maneras. No obstante, dos de ellas juegan un rol central (o “arquitectónico” como dice Nussbaum) porque organizan, dominan y dotan de contenido al resto: la capacidad de afiliación y la capacidad de razón práctica (Nussbaum 2011^a, 39).

4.11.2. Las diez capacidades animales centrales

Aunque la lista de capacidades centrales precedente pertenece a los humanos, Nussbaum (Ibíd., 35) considera que sus encabezamientos nos proporcionan una base razonable para comenzar a pensar adecuadamente en los problemas relacionados con la consideración moral de los animales y sus capacidades centrales. Análogamente al caso humano, también en el caso de los animales el objetivo de la lista de las diez capacidades centrales consiste en presentar los principios políticos básicos que deben orientar las legislaciones de los países y las políticas públicas aplicadas a los mismos. Aunque los derechos de los animales sean específicos de cada especie, por basarse en las formas de vida y florecimiento características de cada una de ellas, la lista que se presenta a continuación tiene validez general. Su objetivo es proporcionar una buena guía de las características comunes que resultan imprescindibles para el florecimiento de la mayoría de especies animales, para que después, partiendo de esta lista genérica, pueda establecerse una pluralidad de listas en las que sí se tengan en cuenta las capacidades y condiciones imprescindibles de florecimiento y/o bienestar de cada especie particular (y cada animal individual). Como se verá, la lista es extremadamente similar a la presentada en el caso de los humanos (Nussbaum 2006, 386-94):

1. *Vida*: Todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no un interés consciente en continuar haciéndolo, por lo menos hasta que el dolor o su situación vital no hagan que la muerte deje de ser un daño para ellos.
2. *Salud física*: Todo animal tiene derecho a llevar una vida saludable. Para los animales bajo dominio humano, deben promulgarse leyes que prohíban el hacinamiento y el maltrato, así como el trato cruel en todo tipo de actividades humanas en las que los animales estén implicados (industria, ganadería, zoos, circos, etc.).
3. *Integridad física*: Los animales tienen derechos que prohíben las violaciones de su integridad física. La violencia, los abusos y el trato dañino (sea doloroso o no) serán siempre violaciones de la integridad corporal de los animales y, por tanto, serán moral y jurídicamente reprobables.
4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*: Los animales tienen el derecho genérico a tener experiencias placenteras y a no padecer dolores que no sean beneficiosos para ellos. Tienen derecho a vivir en un entorno adecuado que garantice su acceso a fuentes de placer, que les permita moverse libremente y que resulte agradable a sus sentidos. Algunos animales incluso tienen derecho a recibir una educación adecuada. Los animales salvajes tienen derecho a que el entorno en el que vivan sea como aquél en el que característicamente florecen.
5. *Emociones*: Los animales tienen derecho a una vida en la que tengan oportunidades de establecer relaciones afectuosas con otros animales, tienen

derecho a querer a otros y a preocuparse por ellos sin que ello se vea afectado por condiciones de aislamiento forzado o por una infusión deliberada de miedo.

6. *Razón práctica*: Esta capacidad no cuenta con un derecho análogo exacto en el caso de los animales porque parece ser una capacidad eminentemente humana. Esta capacidad depende de las facultades que cada animal tenga para fijar objetivos y proyectos futuros, en definitiva, para planificar su propia vida. Si se demostrara la existencia de dicha capacidad en algunos animales, ésta debería ser apoyada y defendida por medio de un derecho parecido al propuesto en el caso humano (y en el punto cuarto de esta lista).

7. *Afiliación*: Los animales tienen derecho a disponer de oportunidades para entablar relaciones y para crear formas diversas de vinculación afectiva e interconexión. Tienen derecho a relacionarse con los humanos de forma gratificante. Tienen derecho también a vivir en una cultura pública mundial que los respete, los trate y los proteja como seres con dignidad. Todas las formas de afiliación mutua que los animales mantienen en la realidad no deben estar protegidas por los derechos: los daños más atroces que los animales se infringen entre ellos deben evitarse.

8. *Otras especies*: Los animales tienen derecho a vivir relacionándose con otros animales, con las plantas y con el mundo natural, lo cual implica la formación paulatina de un mundo interdependiente en el que todas las especies entablen relaciones cooperativas y de apoyo mutuo.

9. *Juego*: Todos los animales sensibles tienen derecho al juego libre.

10. *Control sobre el propio entorno*: En su vertiente política, los animales tienen derecho a formar parte de una concepción política que se comprometa a respetarlos y tratarlos con justicia. En su vertiente material, lo análogo al derecho de propiedad humano en el caso de los animales es el derecho a la integridad territorial de su hábitat (doméstico o natural); mientras que lo análogo a los derechos laborales es el derecho de los animales a unas condiciones de trabajo dignas y respetuosas.

A primera vista, si adoptamos una concepción plural de los bienes primarios la lista resulta intuitivamente atractiva y ofrece un informe general rico y plausible sobre el bienestar animal. Además, la lista puede erigirse como un punto de partida global adecuado sobre el cual construir proyectos de investigación concretos destinados a guiar las políticas públicas de bienestar animal. La lista, en cualquier caso, debería reformularse en base a los hallazgos tanto empíricos como teóricos de las distintas disciplinas científicas, para poder así adaptarse plenamente a las capacidades centrales de cada especie animal. La interdisciplinariedad debe ser un requisito imprescindible a la hora de elaborar una lista adecuada de las capacidades animales centrales, lista que deberá elaborarse teniendo muy en cuenta formas empíricas de investigación. La interdisciplinariedad, además de constituir un elemento imprescindible del equilibrio reflexivo, puede erigirse también como un medio adecuado a través del cual facilitar el alcance democrático de un consenso entrecruzado sobre las capacidades centrales de los animales que toda sociedad debería respetar. De este modo, la interdisciplinariedad añadiría legitimidad a la lista de capacidades animales centrales.

Puede cuestionarse que las diez capacidades presentadas sean necesarias y/o suficientes para asegurar el florecimiento de los animales. ¿Deben asegurarse, en la medida de lo posible, las diez capacidades a los animales si de lo que se trata es de asegurar su florecimiento? ¿No sería suficiente con asegurar la mayoría de ellas? Quizá,

incluso, pudiera ser que bastara con asegurar solamente las más importantes (en caso de que se consideraran unas capacidades centrales más importantes que otras).

Frente a una lista amplia de bienes primarios de este tipo, es tan natural preguntarse acerca de la importancia de la inclusión de ciertas capacidades como hacerlo sobre la importancia de la ausencia de otras muchas alternativas posibles. Por otra parte, puede cuestionarse la autoridad de Nussbaum a la hora de elaborar la lista: ¿puede (o debe) una filósofa elaborar una lista de capacidades centrales que definan las condiciones básicas del bienestar animal? Es posible que nadie tenga ni la capacidad ni la autoridad individual necesaria para elaborar una lista de este tipo (o puede suceder también que alguien versado principalmente en filosofía, dados sus posibles prejuicios intelectuales, no sea la persona adecuada para elaborar una lista de los componentes centrales del bienestar animal).

En defensa de Nussbaum debe decirse, sin embargo, que la lista solamente es una propuesta y podría perfectamente criticarse argumentando que una o más de las capacidades mencionadas no son centrales y, por tanto, deberíamos dejar que las cuestiones relativas a la(s) misma(s) se decidan durante el proceso político ordinario en lugar de otorgarles una protección especial mediante su inclusión constitucional. En otras palabras, la lista permanece tanto abierta a la revisión como a la crítica.

Por otra parte, puede criticarse el contenido específico de la lista en lo que a los animales se refiere. Por ejemplo, la inclusión de la razón práctica puede ser muy controvertida, dado que es cuestionable que la mayoría de los animales sensibles posean racionalidad práctica (Ilea 2008, 550-1). Sin embargo, teniendo en cuenta el enfoque disyuntivo que Nussbaum adopta en teoría acerca de los criterios para merecer consideración moral, que los contenidos de la lista no se apliquen a todos los casos no parece un problema excesivamente grave (siempre que el animal en cuestión posea en un grado mínimo capacidad de sentir y agencia). Si una capacidad no está presente en el animal, entonces, está claro que no puede ser apoyada, sin embargo, en la medida en que la capacidad en cuestión esté presente, debe ser protegida (Nussbaum 2006, 356-7).

Schinkel (2008, 49) sugiere también que la capacidad de afiliación crea problemas. Tal y como está formulada, la séptima capacidad de la lista simplemente postula lo que una teoría de los derechos de los animales intenta fundar. El enfoque de las capacidades y la lista de diez capacidades animales centrales tienen como objetivo ofrecer un sustento teórico adecuado a la noción de derechos de los animales que sirva para regular las relaciones entre humanos y animales. Por tanto, resulta cuando menos extraño encontrar dentro de la lista que dicho derecho está ya incluido, como sucede cuando se afirma que los animales tienen derecho a relacionarse con los humanos de forma gratificante o a vivir en una cultura pública mundial que los respete. Este derecho debería fundarse previamente a la lista de capacidades centrales ya que conformaría la base de la misma, en lugar de figurar como el corolario de una capacidad determinada. Problemas origina también, según Schinkel (Ibid., 49-50), la octava capacidad. En la medida en que es inteligible, debe ser considerada utópica. Sin embargo, si los argumentos presentados en la sección 4.9. son correctos, esta crítica de Schinkel debe considerarse inadecuada.

Nussbaum (2006, 168) recalca que no se pueden derivar principios políticos de las simples ideas de respeto mutuo y reciprocidad, por lo que una teoría del bien o bienestar independiente es imprescindible. La lista de capacidades animales centrales es la que especifica qué clase de bienes primarios poseen y merecen los animales. ¿Cuál es

la relación entre la teoría del bien y la dignidad en el enfoque de las capacidades? Las capacidades no son simples medios para llevar una vida digna, son algo valioso en sí mismo. El enfoque de las capacidades parte como fundamento de la altamente intuitiva (aunque, supuestamente, ampliamente compartida) concepción aristotélica sobre la persona política y la dignidad pero, al mismo tiempo, el objetivo del enfoque es establecer las bases que funden adecuadamente los derechos que ciertos seres tienen a ser tratados con justicia y llevar una vida digna en base a sus capacidades centrales. Esta justificación de la lista de capacidades puede parecer tautológica. ¿No es circular este argumento? ¿Es la dignidad la que funda la lista de las capacidades centrales o, al contrario, son las capacidades centrales las que cimentan la dignidad? La interrelación entre dignidad y capacidades adopta, en la argumentación de Nussbaum, la forma del problema del huevo y la gallina: “*La dignidad no es algo que pueda definirse de forma previa e independiente de las capacidades, sino que se encuentra en cierto modo imbricada en ellas y en su definición*” (Ibíd., 169). La dignidad juega un papel en la definición misma del bien y la definición del bien forma parte de la definición de la dignidad. La dignidad no es separable de las capacidades, lo justo y lo bueno están completamente interrelacionados en el enfoque de las capacidades (Ibíd.). Como he argumentado que el enfoque de las capacidades debería prescindir del concepto de dignidad a favor de una estrategia argumentativa centrada en el argumento de la superposición de especies y los tres principios básicos de la moralidad como la presentada en la primera parte de esta tesis, el problema de la circularidad no se daría sin embargo en la versión modificada del enfoque que propongo.

4.12. Cognición animal y consideración moral de los animales

El estudio de la cognición animal es un trabajo empírico. Sin embargo, los trabajos teóricos en esta área descansan sobre cimientos y presuposiciones filosóficas como, por ejemplo, ideas concernientes a la naturaleza de la mente o la racionalidad (Andrews 2011). Si los animales no fueran capaces de albergar creencias, no podrían ser objeto de estudio de las ciencias cognitivas, al menos si aceptamos que todos los sistemas cognitivos necesariamente poseen creencias⁶⁸⁴. Negar que los animales sean capaces de albergar creencias implicaría que su comportamiento no estaría basado en actitudes proposicionales y, por tanto, que los animales no podrían ser en ningún caso agentes activos.

Los programas de investigación de la cognición animal han estudiado cuestiones similares a las estudiadas en el caso humano (Ibíd.): las formas de percepción, aprendizaje, categorización, cognición espacial, memoria, cognición social, emociones,

⁶⁸⁴ Uno de los grandes problemas con que nos encontramos a la hora de abordar las cuestiones filosóficas ligadas a la cognición animal es que las ciencias cognitivas no nos han ofrecido una definición compartida del término “cognición” ni siquiera en el caso de la cognición humana (Prinz 2004, 41). ¿Implica la cognición necesariamente la consciencia? ¿Implica la cognición necesariamente la racionalidad? ¿Implica la cognición el aprendizaje y la memoria? ¿Qué relación tiene la cognición con la percepción? ¿Implica la cognición necesariamente la posesión de conceptos? Estas y otras muchas cuestiones importantes están directamente relacionadas con la naturaleza de la cognición y, por tanto, las distintas definiciones del término “cognición” condicionarán las respuestas en cada caso. Para un estudio del término “cognición” y los problemas ligados a su definición (aunque en el contexto de una teoría de las emociones y no en el contexto de la cognición animal), véase: Ibíd., 41-9. Prinz define la cognición como un mecanismo de control del organismo: “*Cognitive states and processes are those that exploit representations that are under the control of an organism rather than under the control of the environment*” (Ibíd., 45). Bajo esta definición, no parece haber problema alguno para considerar que los animales son sujetos cognitivos.

meta-cognición, procesos de toma de decisiones, etc. La cuestión de la cognición animal está relacionada con, aunque es lógicamente independiente de, las controversias referentes a la consciencia animal. Aunque la mayoría de los científicos del campo de las ciencias cognitivas aceptan que los animales son sistemas cognitivos con capacidades mentales, la división es mayor en lo que a la naturaleza consciente de los animales se refiere (Ibíd.). Aunque el problema de la cognición animal suscita variadas disputas filosóficas (problemas epistemológico-metodológicos sobre las asunciones en la que descansan las investigaciones empíricas, problemas ontológicos relativos a la naturaleza de la mente, etc.), lo que aquí me interesa estudiar es la relación entre las teorías o descubrimientos sobre la cognición animal y los debates en torno a la consideración moral de los animales.

¿Cómo se relacionan las cuestiones de cognición animal con el problema de la consideración moral de los animales? Existe una relación directa entre ambas cuestiones porque la forma en que concebimos a los animales es un componente fundamental de la consideración moral que pensamos que merecen. Si, por ejemplo, pensáramos que la capacidad de lenguaje es un requisito necesario para la posesión de estados mentales, entonces, no tendríamos problema alguno en considerar que los animales son máquinas inanimadas que no merecen ninguna consideración moral. Al contrario, si los estudios empíricos sobre la cognición animal demostraran que los animales son seres cognitivos en posesión de una mente, probablemente nos viésemos más inclinados a evaluar seriamente si merecen consideración moral directa o no.

Aunque muchos filósofos contemporáneos aceptan que otras especies poseen (o, al menos, pueden poseer) mentes, hay un desacuerdo general sobre lo que esto significa y las implicaciones prácticas que de este hecho se derivarían. Para algunos filósofos significa simplemente que los animales son capaces de sentir placer y/o dolor, mientras que para otros significa que los animales de ciertas especies son agentes racionales que se comportan siguiendo razones para la acción.

4.12.1. ¿Animales racionales?

La definición del concepto de “racionalidad” es problemática⁶⁸⁵. Existen diferentes definiciones de la noción de racionalidad que van desde la extremadamente cognitiva propuesta por Kant (según la cual la habilidad de generalizar y universalizar es un componente crucial), hasta los enfoques empiristas que tienden a subrayar la importancia de la experiencia más que el pensamiento puro a la hora de obtener conocimientos. Dependiendo del enfoque que se adopte en torno a la racionalidad, la tesis según la cual los humanos y los animales razonamos de modos parecidos sobre el mundo será más o menos defendible. Decidir estas cuestiones está completamente fuera del alcance de esta tesis doctoral. Sin embargo, es importante señalar que negar de antemano que los animales puedan ser seres racionales basándonos en teorías controvertidas acerca de la naturaleza de la racionalidad cuando no hay un acuerdo sobre la forma en que deberíamos concebir la racionalidad es, cuando menos, cuestionable (Rollin 2006, 66). Además, si los argumentos presentados en la primera

⁶⁸⁵ Prinz (2004, 42-3), por ejemplo, presenta dos posibles definiciones: (1) Un proceso racional es un proceso que preserva la verdad (es decir, un proceso que es extremadamente probable que produzca resultados verdaderos a partir de contribuciones o aportes verdaderos); y (2) Un proceso racional es un proceso sensible al contenido pero que no tiene por qué preservar necesariamente la verdad (en donde ser sensible al contenido significa que la información proporcionada por las contribuciones o los aportes se relaciona sistemáticamente con la información proporcionadas por los resultados).

parte de la tesis son correctos, el nivel de racionalidad de un individuo es irrelevante a la hora de concederle consideración moral directa y, por tanto, todos los seres capaces de sentir deben considerarse merecedores de similar consideración moral (sean o no racionales).

Las cuestiones relacionadas con la racionalidad animal están vinculadas con problemas del tipo de si los animales son capaces de pensar u obrar intencionalmente. Obviamente, los distintos puntos de vista sobre la racionalidad animal afectan a los puntos de vista sobre la consideración moral de los animales. Dada la falta de consenso en torno a lo que la racionalidad requiere y significa, el problema consiste en la definición de lo que entendemos por racionalidad

Because there are many different kinds of rationality (e.g. practical vs. theoretical, process vs. product), and given the disagreements both about the cognitive mechanisms implicated in rationality (e.g. linguistic processing, logical reasoning, causal reasoning, simulation, biases and heuristics), and the extent to which different kinds of normativity are implicated in rationality (e.g. biological fitness or reason-respecting propositional attitudes), there is no straightforward way to answer the question about whether members of any other species are rational agents (Andrews 2011).

Dada la falta de consenso teórico acerca de la naturaleza de la racionalidad, una buena estrategia de investigación consiste en abordar el problema indirectamente mediante el estudio de capacidades que podrían asociarse a la racionalidad. Un ejemplo típico son, por ejemplo, las investigaciones sobre el uso de herramientas por parte de especies no humanas⁶⁸⁶.

Las investigaciones sobre la utilización de herramientas por parte de los animales confirman que distintas especies como los grandes simios, algunas especies de pájaros o ciertos cetáceos hacen uso de ellas (Ibíd.). Estas investigaciones apoyan la tesis de que por lo menos el comportamiento de algunos animales es funcionalmente racional, en el sentido de que mediante su comportamiento el animal es capaz de alcanzar ciertos objetivos. No obstante, el debate sobre en qué medida evidencias de este tipo sirven para mostrar que el comportamiento animal es racional en el sentido de estar guiado por razones continúa abierto. Por ejemplo, Carruthers (1992, 155-62) acepta que tenemos pruebas aplastantes de que los animales tienen facultades cognitivas que van más allá de las simples conexiones estímulo-reacción aceptadas por el conductismo. Sin embargo, defiende que ello no es suficiente para afirmar que los animales sean capaces de albergar creencias y deseos que, según él, es lo que necesitaríamos, entre otras cosas, para considerar a los animales agentes racionales⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ “Because tool use involves finding or constructing an object that is utilized as an extension of the body to achieve a specific goal, some think that tool use requires identifying a problem, considering ways of solving the problem, and realizing that other objects can be used in the manipulation of the situation” (Andrews 2011).

⁶⁸⁷ Carruthers (1992, 156-7) considera, en primer lugar, que es inherente a las nociones de creencia y de deseo que las creencias y los deseos sean estados que interactúan para generar conductas. En segundo lugar, resulta imprescindible que las creencias y los deseos estén estructurados a partir de elementos que se puedan volver a combinar con otros. Partiendo de estas dos características de las creencias y los deseos, él niega que, por ejemplo, las palomas sean capaces de albergar creencias (aunque nada nos impide atribuir creencias a la mayor parte de especies de mamíferos, si no a todas): “Las palomas, por ejemplo, son capaces de aprender a hacer distinciones perceptuales complejas: pueden aprender a clasificar diagonales según contengan o no un triángulo, un ser humano (en cualquier posición), etc. Ahora bien, ¿se desprende de ello que las palomas posean el concepto de triángulo, o de apariencia humana? Tener la facultad de clasificar las cosas en categorías en una serie de opciones si/no es muy diferente de tener un concepto [...] ¿Qué más se necesita? Obviamente, para que algo tenga un concepto

Del mismo modo, la ausencia de consenso teórico sobre la naturaleza y definición de lo que son las creencias dificulta enormemente responder a la cuestión de si los animales albergan creencias o no (Andrews 2011).

4.12.2. Los peligros del antropomorfismo⁶⁸⁸

Al atribuir estados mentales a los animales, ¿no caemos simple y llanamente en el error de antropomorfizar su naturaleza? ¿No estamos atribuyendo erróneamente características exclusivamente humanas a los animales?

El antropomorfismo es la atribución de características humanas a animales de otras especies, objetos materiales/inmateriales o fenómenos naturales. La objeción antropomórfica es un recurso habitual tanto de los autores críticos con los estudios que tratan de mostrar las capacidades cognitivas de los animales, como de aquellos contrarios a la consideración moral directa de los animales. Desafortunadamente para sus defensores, la objeción antropomórfica ni está bien definida ni constituye un caso claro de falacia o error⁶⁸⁹. Que los humanos como especie tenemos características específicas que no pueden ser atribuidas a otras especies u objetos es perfectamente aceptable, pero ello no puede servir para rechazar que los humanos y el resto de animales compartamos muchas otras características. La cuestión, entonces, es: ¿qué características humanas no pueden de ninguna manera atribuirse a los animales?

Lo primero que debe tenerse en cuenta al hablar de antropomorfismo es que, dependiendo de cómo de diferentes seamos los humanos respecto al objeto con el que realizamos la comparación, acepta diferentes grados. El antropomorfismo no es una falacia lógica en todos los casos. Está claro que la objeción antropomórfica da en el clavo cuando se adscriben características humanas a objetos completamente diferentes de nosotros como, por ejemplo, objetos inanimados como las rocas, los prados o la naturaleza en su conjunto⁶⁹⁰. Sin embargo, dadas las evidentes continuidades fisiológicas, comportamentales y evolutivas existentes entre las distintas especies animales, la cuestión en el caso de las comparaciones entre humanos y animales es más

habrá de poder tener creencias o deseos que lo incorporen” (Ibid., 155; véase al respecto también Andrews 2011). La tesis de Carruthers presupone que la racionalidad está necesariamente ligada a la posesión de conceptos, lo cual es controvertido. Además, debe tenerse en cuenta que la definición del concepto de “concepto” no es tampoco un problema menor sobre el que exista precisamente un gran consenso.

⁶⁸⁸ Para un breve pero interesante estudio sobre los orígenes del término “antropomorfismo” y su historia retórica, véase: Fisher 1991, 51-5.

⁶⁸⁹ “[...] *there is a considerable amount of confusion about anthropomorphism. Is anthropomorphism: (1) a fallacious type of inference? (2) a bad explanation? (3) a false set of beliefs, or something else? If any one, or some combination, of these concepts, how exactly is to be characterized? And under what conditions is a charge of anthropomorphism valid? What theory, if any, lies behind the charge of anthropomorphism?*” (Fisher 1991, 50).

⁶⁹⁰ A pesar de lo dicho, en cierto sentido, ni siquiera en estos casos la antropomorfización es un error o falacia lógica evidente (Fisher 1991, 58-9). Tomemos, por ejemplo, la afirmación “la naturaleza es cruel, pero más lo son los seres humanos”. Ambas afirmaciones atribuyen a entidades no humanas características humanas: “naturaleza” y “seres humanos” son conjuntos abstractos, no individuos humanos. Aun así, podemos preguntar: ¿son erróneas estas atribuciones? No necesariamente. Obviamente, tomadas literalmente son erróneas. Sin embargo, en sentido metafórico, resultan útiles e iluminadoras (aunque, quizá, peligrosas para la ciencia). Nadie cree literalmente que la categoría “seres humanos” sea cruel porque ello no tendría ningún sentido, sin embargo, mucha gente se inclina a favor de que los humanos somos crueles, y la afirmación presentada es una forma de expresar esto. En conclusión: no es un error afirmar que los humanos somos crueles, pero sí es un error si la afirmación se toma en sentido literal.

compleja y, así, el antropomorfismo no puede constituir, en este caso, una forma de error categorial⁶⁹¹ descartable de antemano (Rollin 1989^b, 25; Fisher 1991, 57). La consideración de los animales como entes pertenecientes a una categoría absolutamente distinta es difícilmente compatible con la continuidad biológica aceptada por la teoría de la evolución: la atribución de características humanas a los animales consiste en atribuir ciertas propiedades a dos entidades biológica y físicamente similares⁶⁹². Por tanto, preguntarse acerca de qué características humanas son atribuibles a los animales es una cuestión pertinente que no puede descartarse por adelantado. Lo que habitualmente suele criticarse es la atribución de características mentales humanas a los animales, dado que se considera que es precisamente en las propiedades mentales en donde se da la mayor discontinuidad entre humanos y animales, por lo que la extrapolación en este caso resulta injustificada. La atribución de características mentales humanas a los animales constituiría una falacia si supiéramos con certeza que los animales no son el tipo de cosas a las que puede aplicárseles con sentido predicados mentales, pero no tenemos esta certeza (Rollin 1989^b, 25)⁶⁹³. Así pues, las críticas que reprochan a los autores de ética animal caer en un antropomorfismo injustificado deben tomarse con cautela.

Fisher (1991, 60-1) distingue entre antropomorfismo interpretativo e imaginativo (aunque ambos están unidos en cierta medida). El antropomorfismo interpretativo se refiere a los casos en que, basándose en su comportamiento, se adscriben a los animales predicados referidos a estados mentales. Se refiere, por tanto, a las inferencias realizadas partiendo del comportamiento animal para postular la existencia de estados mentales en los animales, en los que su comportamiento se explica en términos de acciones intencionales. Partiendo de ciertos movimientos físico-corporales se infiere, en definitiva, la existencia de estados mentales en los animales. Caracterizado de este modo, el antropomorfismo interpretativo no es sino un equivalente del argumento de la mejor explicación del comportamiento animal. La objeción antropomórfico-interpretativa constituye una falacia inferencial y, como con cualquier otra falacia, lo que debemos hacer es analizar bajo qué condiciones una inferencia así resulta falaz. Por antropomorfismo imaginativo se entiende la actividad de representar animales imaginarios o ficticios (como, por ejemplo, los animales de los dibujos animados o de las fábulas) de forma similar a nosotros. Este tipo de antropomorfismo suele adscribir un conjunto mayor de características humanas a los animales que el antropomorfismo interpretativo. Por ejemplo, aparte de predicados referidos a estados mentales, el

⁶⁹¹ “We share many features, physical, biological, and social, with other animals, and it remains an empirical question which, if any, mental characteristics humans have uniquely. And even if scientists conclude that there are some, that other animals only have (say) signaling systems, while human languages are much richer (in syntax, for example), they had to look and see; it is not an a priori conclusion they can make in any other way” (Fisher 1991, 57).

⁶⁹² “Certainly no one objects to attributing traits which we normally attribute to human bodies or biological processes to animal bodies or biological processes. In fact, if we did not feel that there was some commonality of biological characteristics between animals and humans, there would be no point doing biological and biomedical research on animals and extrapolating the results to humans. Indeed, we extrapolate in this way in the presence of manifest disanalogies” (Rollin 1989^b, 25).

⁶⁹³ “No rational person would apply the term ‘good-natured’ to a day of the week, but many sane, rational, and intelligent people in most cultures and during most historical periods have applied mental-state terms to animals. It is possible that they have been wrong in so doing; but it is certainly not a fallacy unless one begs the question by assuming what one needs to prove: namely, that animals are the sorts of things to which such terms cannot sensibly be applied. And how can the common sense of science do this when whole segments of scientific research, while denying the tenability of mentalistic attribution to animals, must in fact presuppose it in order to do their work?” (Rollin 1989^b, 25).

antropomorfismo imaginativo presenta a los animales conversando. El antropocentrismo interpretativo se divide a su vez en dos clases (Ibíd., 61-2): categórico y situacional. Antropocentrismo categórico es adscribir predicados referidos a estados mentales a animales que, teniendo en cuenta los comportamientos observados, no deberían adscribirseles. Por el contrario, el antropocentrismo situacional se da cuando se malinterpreta el comportamiento del animal de una forma en que sí podría aplicarse correctamente en otras situaciones⁶⁹⁴. El antropocentrismo situacional es circunstancial: los predicados mentales adscritos, aunque erróneos, no son categóricamente inaplicables al animal en cuestión. Relacionándolo con las condiciones bajo las que se comete, todavía podemos dividir el antropocentrismo categórico en dos subconjuntos (Ibíd., 62): relacionados con la especie (la adscripción de estados mentales sería antropomórfica en el caso de algunas especies animales pero no en el de otras, es decir, lo que resultaría antropomórfico en el caso de los insectos podría no serlo en el caso de los chimpancés) y relacionados con el predicado (la adscripción de predicados mentales sería antropomórfica dependiendo del tipo de predicado del que se trate, es decir, adscribir estados emocionales podría no ser antropomorfismo pero sí adscribir capacidades morales). Así pues, a la hora de decidir si la adscripción de ciertos estados mentales es antropomórfica o no, tenemos que tener en cuenta tanto la naturaleza del animal como la clase de estados mentales que se le adscriben.

Dadas todas estas distinciones, es natural que existan distintos tipos y grados de objeciones centradas en el antropomorfismo. Un autor como Davidson (1982) sería un ejemplo claro de objeción antropomórfica extrema, ya que niega que los animales sean capaces de albergar creencia alguna. Alguien crítico con Davidson como Carruthers (1992, 144-71, especialmente las páginas 149-54) constituiría un ejemplo de objeción antropomórfica moderada, ya que considera que, aunque muchos animales tienen creencias y deseos e, incluso, algunos tienen creencias y deseos de segundo orden (creencias sobre creencias y deseos sobre deseos), ningún animal posee las demás cualidades necesarias (capacidad de hacer planes a largo plazo e imaginar distintos futuros posibles y capacidad de conceptualizar normas generales convenidas socialmente y obrar conforme a ellas) para ser considerado un agente racional⁶⁹⁵. En cualquier caso, ¿qué puede concluirse de las distinciones realizadas acerca del concepto de antropomorfismo en relación con la cuestión de la consideración moral de los animales? Que las atribuciones de estados mentales a los animales no son errores categoriales y, por tanto, que las objeciones antropocéntricas deben estudiarse caso por caso prestando la mayor atención a cada caso particular (Fisher 1991, 84). Tildar de antropomórfica toda atribución de estados mentales a los animales es una actitud insostenible basada en prejuicios indefendibles. Los estudios científicos sobre cognición animal deben examinarse críticamente para distinguir entre aquellos con sólidas bases metodológicas/empíricas y aquellos que extraen conclusiones precipitadas sin justificación alguna. Los variados y complejos problemas epistemológicos y metodológicos que plantea una disciplina científica como la cognición animal deberían

⁶⁹⁴ “An observer might, for example, interpret a chimp’s show of teeth as a sign of anger when it is (let us imagine) a sign of affection” (Fisher 1991, 61-2).

⁶⁹⁵ Es importante subrayar que Carruthers está definiendo la racionalidad con vistas a la justificación contractualista que excluye a los animales del grupo de seres que merecen consideración moral directa y/o derechos. Es por ello que considera un rasgo imprescindible de la racionalidad la capacidad de conceptualizar normas generales convenidas socialmente, tal y como, en ciertos escritos, Rawls (1963) consideraba la capacidad de poseer un sentido de la justicia requisito imprescindible para merecer deberes de justicia.

abordarse a la luz de las distintas teorías desarrolladas en filosofía de la ciencia pero, en cualquier caso, resulta obvio que una teoría adecuada acerca de la consideración moral de los animales lo que debe tener en cuenta son las características particulares de cada criatura perteneciente a una determinada especie y, especialmente, si ese individuo es capaz de sentir o no, evitando con ello la mayoría de problemas generales planteados por la objeción antropomórfica, dado que defender que los animales son capaces de sentir placer y/o dolor no implica caer en un antropomorfismo injustificado.

4.12.3. Nussbaum sobre las emociones

Nussbaum (2001^b, 113-66; 2004^a, 38; 2011^b, 233; 2013, 137-60) sostiene que los animales poseen emociones. Para apoyar esta tesis desarrolla una concepción cognitivo-evaluativa de las emociones que denomina “teoría neo-estoica”⁶⁹⁶. Nussbaum parte de la teoría de las emociones de los estoicos antiguos pero considera que requiere diversas modificaciones para que se convierta en una teoría más adecuada que, entre otras cosas, subraye las semejanzas existentes entre los humanos y el resto de los animales en lo que a la posesión de emociones se refiere.

¿Son las emociones impulsos irracionales sin conexión con nuestros pensamientos, imaginaciones y valoraciones? De la respuesta que se dé a esta pregunta dependerán cuestiones importantes como, por ejemplo, la relación que los juicios éticos mantienen (o deben mantener) con las emociones: si consideramos que las emociones son respuestas inteligentes a la percepción del valor, entonces, no podríamos concebir la moralidad como un sistema de principios imparciales que el intelecto debe captar con independencia de las motivaciones emocionales. Bien al contrario, tendríamos que considerar que las emociones son un componente fundamental de los razonamientos ético-políticos. Esto no significa que las emociones deban jugar un papel privilegiado en filosofía moral superior al de los razonamientos ni que deban ser invulnerables a la crítica racional. Es obvio que las emociones, como el resto de creencias, deben someterse a la crítica racional; sin embargo, está claro también que, de considerar que las emociones son respuestas inteligentes a la percepción del valor, la ética y la filosofía política no podrán ignorarlas despreocupadamente. Así pues, “[...] una parte central del desarrollo de una teoría ética adecuada será el desarrollo de una teoría apropiada de las emociones” (Nussbaum 2001^b, 22). Esto es extensible también al campo de la ética animal: un componente importante de una buena teoría de ética animal es una teoría adecuada de las emociones.

La teoría de las emociones elaborada por Nussbaum tiene importantes implicaciones normativas. Al considerar que las emociones tienen un elevado contenido

⁶⁹⁶ Para el estudio detallado de la teoría general de las emociones desarrollada por Nussbaum, véanse: Nussbaum 1995^a, 88-101; 2001^b; 2004^a, 33-48. Una cuestión importante es si se puede construir una teoría general de las emociones, una teoría que abarque el amplio conjunto de fenómenos que suelen agruparse bajo el concepto de “emoción”. Está claro que las emociones son distintas entre sí, no obstante, Nussbaum considera que una teoría unitaria de la emoción es posible: “Coincido con la crítica escéptica en la medida en que considera que toda explicación adecuada de las emociones debe dar cuenta en detalle y en toda su complejidad del contenido específico de las emociones particulares; sin ello, poco puede decirse que tenga interés. No obstante, cuando procedemos a analizar las emociones particulares, advertimos estrechas relaciones entre ellas, tanto conceptuales como causales, que debemos analizar si queremos llegar a una comprensión correcta de las variedades específicas” (Nussbaum 2001^b, 28). Véase también al respecto: Prinz 2004, 79-102; en donde se defiende que las emociones forman una clase natural y, por tanto, puede desarrollarse una teoría científico-filosófica que agrupe adecuadamente a todas las emociones.

cognitivo-intencional, no resulta fácil defender las objeciones filosóficas que tradicionalmente han servido para rechazar que las emociones jueguen (o deban jugar) un papel importante en las deliberaciones ético-políticas. La objeción según la cual las emociones son fuerzas irracionales carentes de toda lucidez e inteligencia y, por tanto, enemigas de la deliberación racional ecuánime no puede aceptarse si se considera que las emociones son componentes esenciales de la racionalidad y la inteligencia. Por otra parte, la teoría de las emociones de Nussbaum puede entrar en conflicto con el liberalismo político. Al defender que las emociones son una forma de pensamiento evaluativo que juegan un papel esencial en una vida buena, ¿no está Nussbaum defendiendo una doctrina comprensiva del bien aceptable en el ámbito personal pero inasumible como fundamento de una concepción política liberal que aspira a un consenso entrecruzado? El problema consiste en que al evaluar las emociones y juzgar que algunas se basan en una apreciación más razonable de cosas buenas que otras, si el Estado se ocupa de promover las emociones que se consideran buenas y de restringir la influencia de las emociones que se consideran malas parece que el Estado no es ya un Estado liberal, dado que perderá su carácter neutral respecto a las emociones de los individuos y sus valores⁶⁹⁷.

Asimismo, el considerar las emociones juicios inteligentes sobre la percepción del valor implica que las emociones poseen una enrevesada estructura cognitiva que es en parte narrativa, ya que presupone una historia de nuestra relación con objetos amados y deseados prolongada a lo largo del tiempo (Ibíd., 22-3). Esta tesis de Nussbaum tiene implicaciones importantes para su metodología: si las emociones poseen una estructura cognitivo-narrativa, textos narrativos como las novelas podrán jugar un papel importante a la hora de profundizar en el conocimiento de nosotros mismos como seres emocionales con una historia compleja.

En resumen, las teorías de las emociones no son simples constructos teóricos aislados en el campo de la cognición o la psicología. Toda teoría de las emociones tiene implicaciones importantes para la concepción de la racionalidad práctica, la ética normativa, las relaciones entre ética y estética, así como para la filosofía política. La comprensión de las relaciones entre las emociones y las distintas concepciones del bien humano y animal influirán decisivamente en las deliberaciones sobre cómo pueden

⁶⁹⁷ Como respuesta, Nussbaum (2004^a, 75-6) afirma que, en último término, es inevitable que un Estado liberal considere algunas emociones más valiosas que otras y que esto se refleje en el Derecho (y la educación). El liberalismo político no es una concepción moral neutral sino una concepción moral parcial en la que se acepta desde el principio un compromiso claro con ciertos valores fundamentales. ¿Cómo pueden evaluarse las emociones para decidir si son valiosas o no desde el punto de vista de una democracia liberal? Tomando como ejemplo a una madre que mata (sin gran demora) a la persona que acaba de matar a su hijo, Nussbaum (Ibíd., 85-7) presenta un proceso de evaluación en cuatro pasos que implican niveles distintos: (1) En primer lugar, debemos evaluar los detalles del acto y las circunstancias; (2) En segundo lugar, debemos evaluar si la ira que llevó a esa mujer al homicidio era o no razonable en ese caso concreto; (3) En tercer lugar, debemos evaluar en general si una emoción que puede llevarnos al homicidio como la ira puede considerarse una emoción razonable; (4) Finalmente, en cuarto lugar, debemos evaluar si la ira es la clase de emoción que puede ser razonable en numerosas situaciones a la luz de la concepción central sobre el bien que funda la doctrina política y legal básica. Nussbaum sostiene, por ejemplo, que la repugnancia es una emoción moralmente cuestionable que no es generalmente valiosa para la política y la legislación, por lo que una democracia liberal no debería adoptar políticas públicas que la promuevan (Ibíd., 89-203). Igualmente (Ibíd., 205-364), sostiene que la vergüenza tampoco debe fomentarse mediante las prácticas legales porque una función primordial del derecho consiste en la protección de la dignidad común de todos los ciudadanos, incluidos los delincuentes. Para un estudio detallado de las relaciones entre el liberalismo político y la teoría de las emociones, véanse: Nussbaum 2004^a, 73-85; 2013.

contribuir la ética, la filosofía política y las teorías estéticas al florecimiento humano o animal⁶⁹⁸.

Parece sensato exigir a toda teoría de las emociones que ofrezca una explicación razonable de las relaciones entre las emociones humanas y las animales. La tesis principal que Nussbaum (Ibíd., 25-6) defiende afirma que la emoción animal puede ser convenientemente explicada mediante su teoría neo-estoica general de las emociones, aunque para extenderla al caso de los animales debe modificarse la concepción de la evaluación cognitiva, poniendo menos énfasis en el papel que el lenguaje juega en la evaluación y resaltando “[...] *la capacidad de ver X como Y, donde Y supone una noción de relevancia o de importancia para el bienestar propio de la criatura*” (Ibíd., 26). Con el fin de extender su teoría de las emociones a los animales, Nussbaum sostiene que las valoraciones que implican las emociones no tienen por qué ser ni lingüísticas ni complejas; lo único necesario para realizar una valoración que dé lugar a una emoción es la capacidad de percibir el objeto como algo bueno/malo desde el punto de vista de los deseos, el bienestar y los objetivos del propio ser.

4.12.3.1. La teoría neo-estoica de las emociones

Una emoción es un juicio valorativo que atribuye a algunas personas u objetos más allá del control del agente una gran importancia para su propio florecimiento (Ibíd., 44). Las emociones son un indicador de nuestras necesidades, vulnerabilidades y nuestra falta de autosuficiencia.

Toda emoción implica un pensamiento o percepción intencional unida a un objeto, así como una valoración de ese objeto realizada desde el punto de vista del agente. La valoración del objeto se realiza partiendo del esquema de bienes, metas y fines del agente. Nussbaum sugiere, por tanto, que las emociones son ciertos tipos de juicio: “[...] *las emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación*” (Ibíd., 45). Esta tesis general contiene tres ideas principales: (1) La idea de una evaluación cognitiva; (2) La idea del florecimiento propio; y (3) La idea de la relevancia de los objetos externos como elementos constitutivos del esquema de los propios bienes y objetivos.

Una concepción de las emociones de este tipo debe enfrentarse principalmente a un adversario (Ibíd., 46-7): la doctrina según la cual las emociones son simples impulsos irracionales, fuerzas irreflexivas que mueven a la persona sin vinculación alguna con la forma en la que dicha persona percibe el mundo. Este planteamiento suele relacionarse con dos ideas diferentes. Unas veces se asocia con la idea según la cual las emociones derivan de una parte animal de nuestro ser, en lugar de derivarse del intelecto que sería la parte específicamente humana. Otras veces se vincula a la idea que afirma que las emociones son fenómenos exclusivamente corporales y no mentales, tratando de despojarlas con ello de toda inteligencia. En respuesta a la primera versión, Nussbaum (Ídem.) afirma que los animales poseen una amplia capacidad de

⁶⁹⁸ Considerar que las emociones son elementos constitutivos de la inteligencia y la racionalidad, y no simples apoyos externos a la misma, es un excelente punto de partida para argumentar que el fomento de las condiciones de bienestar emocional debe jugar un papel central en una cultura política bien construida (Nussbaum 2001^b, 23-4). Concebir las emociones de esa forma implica que si no se diera un desarrollo emocional apropiado en los ciudadanos, una parte importante de la capacidad de razonar de los mismos desaparecería.

pensamiento y discriminación. Como respuesta a la segunda, Nussbaum (Ídem.) reconoce que las emociones, al igual que otros procesos mentales, son también fenómenos corporales, pero defiende que el que las emociones tengan lugar inevitablemente dentro de un cuerpo viviente no es motivo para considerarlas simplemente movimientos corporales involuntarios; las emociones tienen componentes cognitivo-intencionales que no se reducen a movimientos corporales como las sensaciones, los estados físicos, etc. Según Nussbaum, los componentes no cognitivos de las emociones no muestran ni la constancia ni la regularidad necesaria en su correlación con las emociones como para poder incluirse en la definición de una emoción de un tipo particular.

¿Cuáles son las principales características de las emociones? En primer lugar, las emociones son emociones acerca de algo, es decir, las emociones tienen objeto (Ibíd., 49). Si ese objeto desapareciera, el pensamiento vinculado a dicho objeto desaparecería y la emoción se reduciría a una reacción física. En segundo lugar, este objeto es de carácter intencional: el objeto conforma la emoción dependiendo del modo en que sea percibido o interpretado por la persona que la experimenta (Ibíd., 49-50). Este carácter intencional requiere de una percepción e interpretación activa; requiere una representación del objeto y una interpretación de su importancia partiendo de nuestra propia subjetividad. En tercer lugar, las emociones no son formas simples de percepción de objetos, sino que implican creencias complejas acerca de los mismos (Ibíd., 50-1). Las creencias son esenciales para la caracterización de la emoción particular y, por tanto, los pensamientos forman inevitablemente parte de las emociones⁶⁹⁹: “*En caso contrario, parece que carecemos de una buena forma de establecer las distinciones necesarias entre los tipos de emociones*” (Ibíd., 52). Finalmente, en cuarto lugar, las percepciones intencionales y las creencias características de las emociones están relacionadas con el valor: en las emociones los objetos se contemplan como cargados de valor o importancia (Ídem.).

Los juicios de las emociones constituyen una subclase de los juicios de valor; ¿a qué tipo de valor se refiere Nussbaum? El valor percibido en el objeto de la emoción hace referencia al florecimiento propio de la persona⁷⁰⁰, aunque ello no implique que las emociones conciben los objetos como simples medios para la satisfacción del agente. Ciertos objetos o personas pueden ser amados y valorados en sí mismos independientemente de la relación que mantengan con el florecimiento propio.

⁶⁹⁹ En contra de considerar las creencias necesarias para la existencia de las emociones puede apelarse al hecho de que las personas cambian a veces la opinión sobre las creencias subyacentes a sus emociones y, a pesar de todo, continúan experimentando dichas emociones. ¿No significa esto que las creencias pueden suprimirse sin que las emociones sean eliminadas? Nussbaum (2001^b, 58-9) no lo cree así. Argumenta que las personas habitualmente sostenemos creencias incompatibles entre sí, especialmente en casos relacionados con hábitos largamente adoptados. Los hábitos profundamente arraigados muchas veces nos dominan y afectan a nuestras emociones aunque la creencia que actualmente alberguemos nos diga lo contrario. Para rebatir el argumento, por tanto, “[...] sólo cabe señalar que la mente posee una arqueología compleja y que las creencias falsas, en especial las relativas a las cuestiones de valor, son difíciles de socavar” (Ibíd., 59).

⁷⁰⁰ “Uno no teme cada una de las catástrofes de cualquier parte del mundo ni teme (o eso parece) cada una de las catástrofes que sabe que son graves en un sentido importante. Lo que inspira miedo es la idea de daños inminentes que laceren el núcleo de nuestros más preciados apegos y proyectos. Lo que provoca aflicción es la muerte de una persona querida, alguien que ha sido una parte importante de la propia vida [...] Incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido investir tales sucesos de cierta importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos” (Nussbaum 2001^b, 53-4).

Así pues, las emociones y las creencias están íntimamente relacionadas según la teoría neo-estoica, las creencias son una parte esencial de la identidad de las emociones (sin los pensamientos o las creencias asociadas a cada tipo de emoción no podríamos distinguir una emoción de otra); pero, ¿qué tipo de relación mantienen? ¿Son las creencias partes constitutivas necesarias de las emociones?⁷⁰¹ Las creencias son prerequisites indispensables de la identidad de las emociones. Por otra parte, las creencias son suficientes para la identificación y experimentación de una emoción. Nussbaum añade, además, que las emociones están constituidas también, parcialmente o de forma completa, por creencias evaluativas o juicios de valor.

4.12.3.2. La concepción estoica del juicio

El juicio no es una causa externa a la emoción, sino una parte constituyente, necesaria y suficiente de la emoción misma. Según Nussbaum (Ibíd., 59-61), un juicio consiste en el asentimiento a una apariencia. El proceso tiene lugar en dos etapas. Primero, algo se nos aparece y, en este punto, tenemos tres alternativas como segunda etapa: (1) Podemos aceptar la apariencia de las cosas e incorporarla al modo en que pensamos que las cosas son; (2) Podemos rechazar la apariencia porque pensamos que las cosas no son así; y, finalmente (3) Podemos dejar en suspenso la apariencia sin decidimos por ninguna de las dos primeras opciones (en este último caso, no albergaríamos pensamiento o creencia alguna sobre la cuestión). El asentimiento a una apariencia es, por tanto, un acto voluntario, porque está en nuestras manos decidir si aceptamos, rechazamos o dejamos en suspenso la apariencia⁷⁰². Así pues, las emociones se relacionan con las apariencias, las cuales a su vez incluyen conjuntos particulares de juicios sobre el mundo y proposiciones evaluativas sobre la importancia de los objetos.

No debemos pensar que el asentimiento sea siempre producto de un elaborado proceso de deliberación racional. Tanto el hábito como el apego y el peso de los acontecimientos pueden suscitar nuestro asentimiento sin que examinemos críticamente cada apariencia. Al entender el asentimiento en este sentido más relajado Nussbaum considera que la perspectiva estoica puede extenderse para atribuir emociones a los niños pequeños y los animales.

Para los estoicos los juicios que forman parte de las emociones están directamente relacionados con la vulnerabilidad (Ibíd., 64-5). Los juicios que forman parte de la emoción conciernen a cosas susceptibles de verse afectadas por hechos del mundo que están fuera del control del individuo. Dicho de otra forma, los juicios emocionales están relacionados con los bienes externos de la persona, externos en el sentido de que escapan al control por parte del agente: “[...] *las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos plenamente. La emoción registra esa sensación de vulnerabilidad y de control imperfecto*” (Ibíd., 66). Los contenidos proposicionales de las emociones son juicios sobre la importancia que objetos que se encuentran fuera de nuestro control tienen para nuestro bienestar y florecimiento personal. Las emociones son, por tanto,

⁷⁰¹ Pueden distinguirse dos modos en los que la creencia puede formar parte de la emoción (Nussbaum 2001^b, 57): (1) Puede ser que el constituyente de la creencia baste para la existencia de la emoción; o (2) Puede ser que la presencia de la creencia sea simplemente necesaria aunque no suficiente.

⁷⁰² Nussbaum (2001^a, 61) resalta que esta perspectiva voluntarista sobre el juicio es la base sobre la que los estoicos rechazaron que tanto los animales como los infantes humanos pudieran albergar emociones: solamente los agentes capaces de decidir voluntariamente sobre las apariencias podrían albergarlas. De ahí que la teoría estoica antigua deba modificarse para considerar a los animales como seres emocionales.

testigos de nuestra vulnerabilidad ante la imprevisibilidad del mundo; el reconocimiento de que somos seres incompletos y vulnerables.

Las emociones son principalmente pensamientos (Ibíd., 67). Aun así, la teoría neo-estoica de las emociones vincula el pensamiento y las reacciones físicas. El juicio no es un acontecimiento que preceda en el tiempo a la emoción tal y como el lenguaje causal sugiere (Ibíd., 68). No aceptamos desapasionadamente un juicio y a continuación experimentamos una emoción: el reconocimiento real o pleno de un acontecimiento que juzgamos importante para nuestro bienestar consiste precisamente en el levantamiento o movimiento físico mismo.

Una implicación importante de esta forma de entender las emociones es que, dado que una emoción implica un juicio o una creencia, inevitablemente las emociones, al igual que el resto de las creencias, deben relacionarse de algún modo con la verdad (Ibíd., 69). Las emociones pueden ser verdaderas o falsas. Lo que convierte a una emoción en verdadera o falsa es su contenido proposicional, no el hecho de experimentarla. Como las emociones forman parte de la manera en que una persona ve el mundo, los cambios en las creencias sobre el mundo afectan directamente a las emociones: “[...] *si creo que mi madre ha muerto y me aflijo, y ella no ha muerto de verdad, mi emoción es en este sentido falsa*” (Ídem.). Así pues, los juicios sobre hechos afectan a la verdad o falsedad del contenido proposicional de una emoción. No obstante, hay otra manera en que las emociones se relacionan con la verdad: el juicio contenido en una emoción puede ser falso en base a los componentes evaluativos del mismo: “*Mi emoción afirma (entre otras cosas) algo relativo a las madres, a saber, que están dotadas de un enorme valor y que también este elemento puede ser cierto o falso*” (Ídem.). La tesis que Nussbaum adopta muestra dos aspectos: afirma que algo es una parte importante de nuestro propio esquema de fines y objetivos, pero lo habitual es considerar también que esto se debe al valor real que el elemento posee. La valoración contenida en la emoción afirma que el objeto es de tal naturaleza que, sin ese objeto (o sin un objeto de ese tipo), nuestra vida es incompleta

[...] la aflicción (junto con otras emociones) contiene no sólo el juicio según el cual una parte importante de mi vida ha desaparecido, sino también un juicio que asevera que *es acertado* sentir tristeza por ello: que realiza una afirmación de verdad sobre sus propias valoraciones [...] Las emociones pueden ser verdaderas o falsas también en ese sentido (Ibíd., 70).

Tanto en cuestiones de hecho como en cuestiones de valor, las emociones tratan de adecuarse al mundo, en lugar de intentar que el mundo se ajuste a ellas (Ibíd., 70-1). En el primer caso, intentan asimilar los acontecimientos que realmente tienen lugar, mientras que en el segundo tratan de alcanzar una visión de lo que es realmente importante. Al igual que sucede con las creencias, las emociones son sensibles a cómo es el mundo y están directamente relacionadas con la manera en la que el mundo es.

4.12.3.3. Elementos no-cognitivos

¿Hay elementos constituyentes de las emociones que no formen parte del pensamiento evaluador? Aunque Nussbaum (Ibíd., 80-1) reconoce que ésta es una cuestión extremadamente difícil ante la cual deberíamos estar dispuestos a cambiar de opinión, considera que la sensibilidad (la posesión de capacidad de sentir) es un prerrequisito razonable a la hora de decidir qué seres son emocionales y cuáles no. Aun así, no está claro que la sensibilidad sea un componente fundamental de la propia emoción

Dado que hablamos de seres vivos sensibles y que poseer algún tipo de sentimiento es probablemente condición necesaria de la vida mental consciente de todo ser sensible, podríamos afirmar que todos los casos de emoción, puesto que ésta forma parte de la vida consciente de todos los seres sensibles, suponen como condición necesaria la presencia de algún género de sentimiento. Pero no contamos con ningún motivo claro para sostener que estas cosas sean componentes de la aflicción misma (Ibíd., 80).

Nussbaum sostiene que todo episodio emocional requiere como condición necesaria de un proceso corporal definido, pero niega que dicho proceso corporal sea una parte necesaria de las condiciones constitutivas de la emoción. La capacidad de sentir es una condición necesaria para poseer emociones, pero los procesos fisiológicos relacionados con la capacidad de sentir no son componentes necesarios de las emociones. Así pues, las emociones no tienen elementos constitutivos no-cognitivos y, por tanto, los elementos cognitivos son los únicos elementos esenciales de las emociones

Aunque los psicólogos han desarrollado y perfeccionado unos presuntos indicadores basados en la actividad cerebral, parece intuitivamente erróneo que los empleen como definitorios de los estados emocionales [...] si descubriésemos que un sujeto no se encuentra en cierto estado cerebral no retiraríamos las atribuciones de emoción que le hayamos podido hacer y que estén, por lo demás, bien fundadas (Ibíd., 81).

Como las emociones ocasionan efectos fisiológicos, resulta muy difícil especificar qué efectos son consecuencias de la emoción y cuáles, en caso de hacerlo, forman parte constitutiva de la misma. De hecho, Nussbaum subraya que la metodología empleada para el estudio de los estados cerebrales que se identifican con las emociones solamente puede llevarse a cabo presuponiendo una correlación con casos de emoción especificados a partir de la experiencia.

En cualquier caso, es una obviedad que toda experiencia se encarna y realiza mediante algún tipo de proceso material/fisiológico. En este sentido limitado, todas las emociones son procesos corporales. Sin embargo, a no ser que identifiquemos un estado o proceso corporal que esté en correlación directa y constante con la experiencia de la emoción, no podremos incluir dicho estado corporal como constitutivo de un tipo de emoción particular. En este punto, Nussbaum (Ibíd., 82) apela a la plasticidad biológica de los organismos y a las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales como apoyo de su tesis según la cual las emociones no tienen elementos constitutivos no-cognitivos: “[...] si afirmásemos que la aflicción siempre va necesariamente acompañada de las transmisiones de tal y cual neurona del tipo que sea, probablemente nos encontraríamos con cientos de casos en los cuales lo anterior no sería cierto” (Ídem.). De acuerdo con Nussbaum, las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales nos impiden incorporar descripción fisiológica alguna a la definición de las emociones.

Esta idea es importante para la adscripción de emociones a los animales. Si admitiéramos que un elemento constitutivo de la emoción es, por ejemplo, una actividad neuronal específica, entonces, tendríamos necesariamente que reconocer esa actividad neuronal en los animales para poder adscribirles el tipo de emoción en cuestión. Al rechazar provisionalmente la presencia de elementos no-cognitivos en la constitución de las emociones, Nussbaum deja abierta la puerta a la posibilidad de que animales con estructuras neuronales muy diferentes de las nuestras puedan también ser sujetos emocionales⁷⁰³.

⁷⁰³ Este argumento no es decisivo en contra de las concepciones fisiológicas de las emociones. Una concepción fisiológica no-cognitiva de las emociones puede defender perfectamente al mismo tiempo que

Lo que Nussbaum (Ibíd., 83-4) sí está dispuesta a aceptar es que las emociones suelen asociarse con ciertas sensaciones corporales: la ira con la ebullición, el temor con el frío y la náusea, etc. Nussbaum distingue dos tipos de sensaciones. Las sensaciones con un contenido intencional rico que pueden formar parte de las condiciones de identidad de algunas emociones (por ejemplo, la sensación de vacío de la propia vida sin cierta persona asociada al amor), y las sensaciones sin un contenido intencional rico (por ejemplo, la sensación de fatiga) que no forman parte constituyente de ninguna emoción. Algunas sensaciones no intencionales se asocian frecuentemente con emociones particulares. No obstante, también aquí Nussbaum recurre a la plasticidad y variabilidad que se da entre diferentes personas para evitar vincular la sensación a la definición de la emoción en cuanto elemento constituyente necesario de la misma.

Resumiendo, debemos reconocer que las emociones se dan siempre dentro de un cuerpo y muchas veces están correlacionadas con sensaciones corporales particulares. Sin embargo, el que las emociones solamente puedan darse corporeizadas no significa que deban definirse en términos de procesos fisiológicos específicos. Lo que define y constituye a una emoción es solamente el juicio evaluativo.

4.12.4. Animales emocionales: revisión de la concepción neo-estoica

La teoría de las emociones elaborada por Nussbaum parece difícil de extender a los animales. Si lo único esencialmente constitutivo de las emociones es el juicio cognitivo-evaluativo, a menos que los animales sean capaces de realizar juicios de este tipo no podrán poseer emociones. El juicio cognitivo-evaluador implicado en las emociones consiste en la evaluación de la importancia que tienen para el florecimiento personal objetos exteriores que no pueden controlarse plenamente. Así pues, a menos que los animales fueran capaces de realizar juicios de valor de este tipo no podrían experimentar emociones. Además, como Nussbaum basa su argumentación en el contenido proposicional de las apariencias, parecería que el sujeto debiera ser capaz de formular las apariencias en términos lingüísticos si de lo que se trata es de realizar evaluaciones sobre objetos⁷⁰⁴. Esto implicaría que, a menos que consideremos que los animales poseen lenguaje y son capaces de pensamiento conceptual, no podrían albergar ningún tipo de emoción. Sin embargo, Nussbaum (Ibíd., 114) defiende abiertamente que los animales poseen emociones⁷⁰⁵.

las emociones son simplemente procesos fisiológicos y que esos procesos fisiológicos son diferentes en los distintos tipos de organismos (aunque den lugar a la misma emoción).

⁷⁰⁴ “En mis ejemplos, como en la concepción original de los estoicos, las «apariencias» en cuestión tienen un contenido proposicional, y me he figurado que ese contenido es formulable lingüísticamente” (Nussbaum 2001^b, 115).

⁷⁰⁵ ¿Cómo podemos saber si los animales son seres emocionales? Suelen proponerse tres criterios principales para reconocer la existencia de emociones en los animales (Andrews 2011): (1) Las expresiones faciales; (2) El estrés y los indicadores fisiológicos asociados (por ejemplo, niveles de hormonas glucocorticoides como el cortisol, ya que el estrés se correlaciona con altos niveles del mismo); y (3) El comportamiento. Basándonos en estos tres criterios podemos concluir con un grado de seguridad razonable que muchos animales poseen emociones, aunque el análisis deberá realizarse siempre caso por caso y con extremada prudencia. Para defender que los animales poseen emociones Nussbaum, sin embargo, se basa tanto en la experiencia cotidiana como en estudios empíricos, lo cual tiene sentido dada la querencia por la metodología del equilibrio reflexivo: “Son pocos quienes, habiendo vivido en compañía de perros y de monos, lo negarían; y la mayoría de los investigadores está de acuerdo en atribuir al menos algunas emociones también a muchos otros animales, incluso a las ratas, las cuales son el objeto más común de experimentación en esta área” (Nussbaum 2001^b, 114). De esta forma, Nussbaum tiene en cuenta tanto trabajos experimentales de psicología cognitiva (en los cuales, según ella, el punto de vista cognitivo-evaluativo ha desplazado las explicaciones reduccionistas de las emociones) y su

Así pues, la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones debe modificarse para defender que tanto los animales como los infantes humanos son capaces de albergar emociones. Nussbaum propone una teoría filosófica de las emociones no reduccionista que rechaza, por ejemplo, que la formulación del contenido proposicional-evaluativo del juicio deba ser forzosamente lingüísticamente traducible

Precisamente era esta estrechez lo que causaba dificultades en la teoría de los estoicos. Puesto que Crisipo entendía que las emociones implicaban la aceptación de *lektá*, entidades proposicionales correspondientes a las oraciones del lenguaje, le parecía obvio que las criaturas que no estuviesen dotadas de aptitud lingüística no podrían tener emociones. Concluía que la atribución popular de emoción a los animales (y a los niños pequeños) se basaba en una antropomorfización vaga e ilegítima (Ibíd., 115).

Otros filósofos estoicos, como Posidonio, se mostraron críticos con la posición de Crisipo e insistieron en que los animales sí eran capaces de sentir emociones como, por ejemplo, el miedo, la ira o la aflicción. No obstante, consideraban que esto implicaba necesariamente que la teoría de las emociones de Crisipo, según la cual las emociones son juicios cognitivo-evaluativos, era incorrecta: las emociones, concluían, deben ser entonces a la fuerza movimientos irracionales independientes de la razón.

Nussbaum (Ídem.) desarrolla una teoría que se enfrenta a ambos puntos de vista. Ni la capacidad lingüística es necesaria para experimentar emociones, ni las emociones son fuerzas irracionales. Mientras que la postura de Crisipo rechaza los elementos de afinidad entre los humanos y el resto de animales (e impide, al mismo tiempo, explicar adecuadamente el desarrollo emocional de los niños humanos), la posición de Posidonio debe enfrentarse a los problemas de las teorías no cognitivas de la emoción que rechazan la intencionalidad dirigida hacia el objeto y su conexión con las creencias sobre el mundo⁷⁰⁶. Afortunadamente, no debemos necesariamente escoger entre una de estas dos opciones porque, según Nussbaum (Ídem.), ambas parten de una premisa errónea: que los animales no son capaces de intencionalidad, atención selectiva y evaluación. Muchas emociones, tanto humanas como animales, no implican nada más allá de una forma evaluativa de interpretación mediante la cual un individuo percibe un objeto como algo altamente relevante para su propio bienestar. En este sentido, el contenido cognitivo de las emociones no debe interpretarse como si requiriera en todos los casos la aceptación de una proposición que pueda formularse a través del lenguaje. Así pues, con las revisiones oportunas, la teoría neo-estoica servirá como base teórica sobre la que adscribir emociones a los animales.

relación con la biología evolutiva (el punto de vista cognitivo-evaluador ofrece una base mejor para explicar la importancia de las emociones en la adaptación de los organismos a su entorno), como relatos narrativos sobre experiencias particulares. Los relatos pueden plantear problemas metodológicos importantes en el caso de las descripciones de las experiencias animales, ya que, inevitablemente, nos resulta imposible obtener testimonios en primera persona y los peligros de la antropomorfización son importantes. Sin embargo, Nussbaum piensa que *“podemos aproximarnos a éstos tanto como es posible centrándonos en una explicación narrativa detallada de las emociones de ciertos animales particulares, realizada por un observador que ha conseguido una empatía y un conocimiento inusuales de las capacidades específicas de los animales en cuestión”* (Ibíd., 116).

⁷⁰⁶ La tesis según la cual las emociones son simples impulsos irracionales adolece de tres problemas principales (Nussbaum 2001^b, 101-2): (1) No puede explicar la causa de la viveza y urgencia de las emociones; (2) No puede explicar la experiencia de la pasividad en la emoción; y (3) No es capaz de explicar por qué en ciertas experiencias emocionales nos sentimos desgarrados y en otras experimentamos una sensación de plenitud.

4.12.4.1. ¿Son los animales capaces de albergar creencias?

La cuestión de si los animales son capaces de albergar creencias es difícil de responder dada la ausencia de consenso teórico sobre la naturaleza y definición del concepto de “creencia”. Según el punto de vista más común, una creencia es un estado representacional y esa representación mental expresa un contenido proposicional (Andrews 2011). Una definición general de este tipo es compatible tanto con la tesis de que los animales no pueden albergar creencias como con la tesis contraria. Por ejemplo, si defendemos que el contenido proposicional solamente puede darse si se posee un lenguaje estructurado, entonces, los animales serían incapaces de albergar creencias⁷⁰⁷. Si, por el contrario, consideráramos que puede haber contenido proposicional más allá del lenguaje, los animales podrían albergar creencias. Hay como mínimo cuatro maneras de responder a la objeción de que las creencias requieren conceptos que, a su vez, requieren de la capacidad lingüística (Ídem.). Puede rechazarse que exista una conexión necesaria entre los conceptos y el lenguaje, o puede defenderse que individuos sin lenguaje son capaces de pensamiento conceptual. Otro camino consiste en impugnar la tesis de que debe haber una conexión necesaria entre las creencias y los conceptos. Por otra parte, puede argumentarse en contra de concebir las creencias como representaciones mentales. Finalmente, podrían adoptarse teorías diferentes sobre las creencias y los contenidos mentales que rechazaran que todo contenido mental deba ser necesariamente lingüístico, defendiendo que todo lo que se requeriría es cierto tipo de pensamiento teleológico o causal. En cualquier caso, dada la enorme dificultad de la cuestión y teniendo en cuenta que, aunque el problema tiene consecuencias prácticas relevantes, no se trata de una cuestión central para el problema de la consideración moral de los animales (al menos si se considera que la condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa es la capacidad de sentir y no la capacidad de albergar creencias), me permito dejar para otra ocasión el análisis del problema y sus implicaciones normativas.

⁷⁰⁷ El principal defensor de esta tesis es Donald Davidson y su defensa del holismo de lo mental. Davidson (1982) argumentó en contra de la racionalidad y la capacidad animal para albergar creencias basándose en argumentos que asociaban estrechamente el lenguaje con los conceptos y las creencias: “*One belief demands many beliefs, and beliefs demand other basic attitudes such as intentions, desires, and if I am right, the gift of tongues*” (Ibíd., 318). Según Davidson, para albergar una creencia resulta imprescindible poseer el concepto de “creencia”, porque para albergar una creencia el sujeto debe reconocer que las creencias pueden ser verdaderas o falsas y no puede entenderse la verdad objetiva sin comprender la naturaleza de las creencias. Para formarse una idea sobre la verdad objetiva uno debe ser capaz de hablar con otros acerca del mundo (“*My thesis is rather that a creature cannot have a thought unless it has language. In order to be a thinking, rational creature, the creature must be able to express many thoughts, and above all, be able to interpret the speech and thoughts of others*” (Ibíd., 322-3)) y, por tanto, todos los seres que alberguen creencias deben necesariamente valerse del lenguaje. Así pues, como el resto de las especies carecen de lenguaje, no pueden albergar creencias de ninguna clase. La conclusión a la que llega Davidson (Ibíd., 327) es que la racionalidad es un rasgo social que solamente los agentes abiertos a la comunicación lingüística pueden poseer. Carruthers (1992, 149-54) ha criticado las tesis de Davidson sosteniendo que están basadas en premisas mal fundadas, debido principalmente a que dan por sentado que las creencias y los deseos deben expresarse necesariamente en lenguaje natural: “*Davidson aduce que el concepto de creencia presupone el concepto de verdad objetiva, que presupone a su vez el concepto de verdad intersubjetiva y comunicable. No obstante, estas afirmaciones, que tampoco se fundamentan, son sumamente discutibles. Por ejemplo, ¿no es posible acaso que un pensamiento, que describa un estado de cosas independientemente de la forma en que las percibo, baste como concepto de verdad objetiva? Después de todo, ese pensamiento no tiene por qué basarse en la premisa de que tengo la capacidad de comunicarme o de utilizar el lenguaje*” (Carruthers 1992, 151). Buenas críticas adicionales a los argumentos de Davidson pueden encontrarse en: Carruthers 1992, 149-54; Rowlands 2009, 187-221; Horta 2010^d. Tanto Carruthers como Rowlands y Horta defienden que los animales poseen creencias.

4.12.4.2. Contra las teorías reduccionistas de la emoción: el resurgimiento de la intencionalidad

Nussbaum (2001^b, 117) considera que las aproximaciones psicológicas a las emociones animales se han visto tradicionalmente obstaculizadas por la adopción de un reduccionismo que ignoraba o negaba el papel de las interpretaciones del mundo propias de los animales. Recientemente, sin embargo, las teorías cognitivas de la emoción han cuestionado la hegemonía de las teorías reduccionistas, aunque éstas últimas tienen todavía numerosos adeptos. En este punto, el objetivo de Nussbaum (Ídem.) es explicar cuál es el impacto que los modernos trabajos sobre psicología animal pueden tener en su teoría neo-estoica de las emociones, estudiando qué modificaciones resultarían necesarias y cuáles inapropiadas por ser concesiones innecesarias al reduccionismo.

Con el objetivo de defender su teoría cognitiva de las emociones, Nussbaum (Íbid., 117-25) critica las teorías psicológicas conductistas⁷⁰⁸ que reinaron en el campo de la psicología, tanto humana como animal, durante la primera mitad del siglo XX⁷⁰⁹. Al adoptar como método básico para el estudio de humanos y animales exclusivamente la observación de la conducta, el conductismo rechazaba que el estudio de las emociones o el mundo interior de la experiencia fuesen material relevante para la psicología: las emociones, como fenómenos vagos e inobservables, pronto desaparecerían del campo de la psicología científica⁷¹⁰. Los hallazgos de la introspección no tienen el menor interés para los conductistas, ya que opinan que basta con conocer las causas de la conducta humana o animal (qué estímulos causan qué

⁷⁰⁸ Es importante distinguir el conductismo psicológico del que se ocupa Nussbaum del conductismo lógico desarrollado en filosofía por autores como Hempel, Ryle, Wittgenstein o el Círculo de Viena. El conductismo psicológico es un método para el estudio de los humanos, no una teoría sobre el significado de los conceptos psicológicos ni una presunta solución al problema mente-cuerpo como lo es el conductismo lógico (Priest 1991, 55-7). En este sentido, los méritos y deméritos del conductismo como método en psicología son lógicamente independientes de las presuntas soluciones al problema de la mente y el cuerpo ofrecidas por el conductismo lógico: “[...] *el conductismo podría ser el mejor método para explicar la conducta incluso en el supuesto de que el dualismo de la mente y el cuerpo fuese correcto; y que, incluso en el supuesto de que el materialismo fuera correcto, el conductismo podría no ser el mejor método para explicar la conducta*” (Íbid., 56). A pesar de esto, es cierto que los conductistas psicológicos realizan a veces juicios de índole filosófica como, por ejemplo, negar la existencia de la conciencia.

⁷⁰⁹ Para un estupendo estudio exhaustivo sobre el desarrollo histórico y conceptual del estudio científico de la conciencia animal, véase: Rollin 1989^b. Rollin estudia cómo, a pesar de que el sentido común nos diga que los animales son capaces de pensar y sentir, la mayoría de estudios científicos del siglo XX negaron que podamos conocer qué es lo que los animales experimentan. Rollin sostiene que este escepticismo ha dado como resultado la negación de que existan problemas morales importantes en la utilización de animales como simples recursos por parte humana. Como resultado, aparte del enorme sufrimiento causado a los animales, la propia ciencia ha salido perjudicada, dado que no conceder la importancia que merecen a las experiencias de los animales puede distorsionar los resultados de los experimentos científicos realizados con animales. Rollin estudia cómo la ciencia ha pasado de un enfoque conductista a planteamientos con importantes componentes cognitivos.

⁷¹⁰ Al presentar Nussbaum de esta manera el conductismo psicológico, podría interpretarse que el conductismo lógico constituye la legitimación filosófica del conductismo psicológico. Así, aunque el conductismo psicológico resulte compatible con diferentes teorías de la mente, tal y como Nussbaum lo presenta, si todo lenguaje significativo es en realidad un lenguaje referido a la conducta, entonces, la psicología de la conducta es inevitablemente el único tipo significativo de psicología. De esta forma, las corrientes rivales del conductismo psicológico (como las teorías cognitivas) podrían descartarse de antemano. Además, el conductismo lógico puede justificar también el carácter propiamente científico del conductismo psicológico (Priest 1991, 56-7): si los psicólogos conductistas consideran que uno de los rasgos distintivos de la ciencia es el estudio de objetos/fenómenos públicamente observables, si se probara que lo mental es en realidad comportamental, como argumentan los conductistas lógicos, se garantizaría que el objeto de estudio de la psicología es públicamente observable.

respuestas) para explicarla. Así pues, el conductismo psicológico adopta como método el estudio de las causas ambientales a la hora de explicar la conducta. Sin embargo, a pesar de los deseos conductistas de que todos los términos que designaran estados internos fueran eliminados del campo de la psicología, la mayoría de investigadores contemporáneos en el campo de la psicología animal admiten que las emociones pueden y deben estudiarse adoptando para ello explicaciones en términos de creencias-deseos. Estos autores piensan que las emociones constituyen fenómenos de gran riqueza cognitiva íntimamente relacionados con la manera en que los animales perciben e interpretan el mundo (Ibíd., 118).

Los modelos explicativos de la conducta basados en términos y modelos de estímulo-respuesta⁷¹¹ resultaron ser inadecuados por su escaso valor explicativo y predictivo (Ibíd., 119), por lo que a los psicólogos no les quedó más remedio que reemplazar dichos modelos explicativos por modelos más complejos basados en la tríada estímulos-organismos-respuestas

Este reconocimiento fue precipitado por los resultados experimentales obtenidos en el campo del aprendizaje, donde se pudo apreciar con claridad que la propia visión del animal de su situación y del estímulo al que era sometido resultaban factores explicativos cruciales (Ídem.).

Aparte de sus fallas como teoría científica, Nussbaum (Ídem.) menciona también las críticas filosóficas realizadas al conductismo psicológico: los filósofos argumentaron a favor de la irreductibilidad de los conceptos intencionales ofreciendo razones que demostraban que las explicaciones no intencionales de la conducta animal eran inadecuadas.

El conductismo dio paso a otra forma de reduccionismo: el reduccionismo neurofisiológico (Ibíd., 120). Los psicólogos se centraron en buscar un conjunto de indicadores fisiológicos de las emociones, intentando demostrar que tanto las emociones como el resto de introspecciones de los sujetos se corresponden directamente con esos indicadores, definiendo la emoción en base a dichos indicadores neurofisiológicos. Sin embargo, algunos psicólogos se propusieron demostrar que las cogniciones de los individuos en torno a la situación en la que se encuentran son elementos imprescindibles a la hora de dar cuenta de su estado emocional y, por tanto, que la intencionalidad no puede reducirse a estados neurofisiológicos

Los investigadores comienzan observando que durante años los experimentadores habían tratado de hallar los mecanismos fisiológicos que permitirían individuar una emoción respecto a otra y que habían fracasado por completo [...] llegaron a la conclusión de que las evaluaciones de la situación en que se encuentran llevadas a cabo por los sujetos constituyen una parte necesaria de su estado emocional, fundamental para la identificación de una emoción y para la individuación de una emoción respecto de otra. Dada una y la misma condición psicológica inducida, los sujetos identificarán su emoción con la ira si han sido colocados en una situación en la que se les han dado razones para airarse [...] identificarán su emoción con la felicidad si han sido situados en unas condiciones en las que se les han dado razones para pensar que el mundo es estupendo (Ibíd., 121-3).

⁷¹¹ Estímulo y respuesta son los conceptos fundamentales en el conductismo. El estímulo constituye la entrada en el sistema (el organismo), la respuesta constituye la salida (el comportamiento). Para el conductismo, en principio, la explicación ideal consiste en establecer una relación directa entre el estímulo y la respuesta. Sin embargo, como no está muy claro en qué consiste esta relación directa y como, claramente, los organismos no responden siempre directa e inmediatamente a los estímulos, la suposición de que los organismos poseen mecanismos de reacción constituidos por una serie de disposiciones resultó imprescindible.

Aunque Nussbaum acepta que los experimentos a los que se refiere adolecen de debilidades conceptuales serias y resultan irreproducibles, piensa que otros experimentos empíricos en contra de los reduccionismos conductistas o neurofisiológicos ofrecen apoyos adicionales a su tesis contraria al reduccionismo. A la vista de esto, muchos psicólogos abandonaron la búsqueda de explicaciones conductistas o fisiológicas de las emociones (Ibíd., 123).

Con el fin de modificar su teoría neo-estoica para establecer una base adecuada sobre la que defender que los animales poseen emociones, Nussbaum (Ibíd., 125-40) examina estudios empíricos recientes acerca de las emociones en humanos y animales.

Nussbaum (Ibíd., 126-32) comienza abordando la teoría de Seligman acerca de la indefensión, el miedo y la depresión, y encuentra que la depresión implica valoraciones complejas y es, por tanto, cognitiva. La teoría de Seligman tiene tres componentes principales: (1) Información sobre la contingencia en cuestión; (2) Representación cognitiva de la contingencia en el animal; y (3) Comportamiento. Además, Seligman argumenta que el comportamiento del animal no puede entenderse si no se tienen en cuenta sus representaciones cognitivas del mundo y que esas representaciones incluyen una idea de control o no control de cuestiones importantes (Ibíd., 128). La creencia acerca de la incapacidad e indefensión a la hora de controlar el propio entorno es la causante de la depresión tanto en humanos como en animales. La teoría de Seligman es importante para la explicación de la continuidad emocional entre humanos y animales tanto porque defiende un punto de vista cognitivo-evaluativo de las emociones, como por su contenido específico en lo que a la indefensión y la pérdida se refiere. Además, según Nussbaum, los trabajos de Seligman muestran que la explicación correcta del comportamiento animal debe atribuir necesariamente a los animales una vida cognitiva rica que incluya diferentes clases de evaluaciones relacionadas con su propio florecimiento (Ibíd., 131).

A continuación, Nussbaum (Ibíd., 132-40) se ocupa del análisis de las teorías de Lazarus, Oatley y Ortony. Lazarus defiende que las emociones son evaluaciones en las que un animal reconoce que algo importante para su propio florecimiento está en juego dentro de lo que acaece en su entorno. Partiendo del hecho de que los animales necesitan cosas del mundo, que son sistemas organizados que viven en un medio y se adaptan a él, se postula que los animales necesitan considerar lo que sucede en ese medio cuidadosamente, con el fin de decidir en qué medida los sucesos pueden influir en sus objetivos y bienestar: *“Las emociones son formas intensas de atención y de compromiso en las que el mundo es evaluado en su relación con el yo”* (Ibíd., 132). Según Lazarus, para clasificar las emociones se deben tener en cuenta los tipos concretos de relación que una criatura puede establecer con su mundo: *“Una taxonomía de emociones es así una taxonomía de proyectos de una criatura en relación con los eventos y la situación temporal propios de su medio”* (Ibíd., 133). Las emociones de los animales son indicadores del modo en que ellos se representan a sí mismos en el mundo, *“el sentido de lo que es su individualidad y de lo que es capital para su individualidad”* (Ídem.). Siguiendo el espíritu de la teoría de Lazarus, Ortony y otros han desarrollado una taxonomía especialmente útil de las emociones humanas y animales, taxonomía muy similar a las clasificaciones de los estoicos antiguos, aunque *“con el importante agregado de la distinción yo-otro y la adición del pasado al presente y futuro”* (Ídem.)

Sostienen que las emociones deben clasificarse 1) mediante la referencia temporal —relación con un estado de cosas, evento o acción pasado, presente o futuro; 2) mediante la distinción yo-

otro —uno aprecia los eventos como buenos/malos para uno mismo y también como buenos/malos para los otros; y sobre todo 3) mediante la distinción bueno-malo (Ídem.).

En este punto, Nussbaum vuelve a la teoría de Lazarus y constata que para él las emociones y las valoraciones que implican se efectúan desde el punto de vista de la criatura partiendo de la información que ella posee. De esta forma, las valoraciones cognitivas que se dan en las emociones son ejemplos de evaluaciones subjetivas. Entendidas de esta forma, las emociones son fenómenos sumamente reveladores: a la criatura le revelan tanto el mundo como los objetivos más importantes para ella misma, y a un observador perspicaz le revelan el modo en que los individuos se relacionan con la vida y especificidades de su medio físico y social (el compromiso que un individuo ha asumido con un valor o un objetivo importantes). Esto da paso al estudio de la dimensión adaptativa de las emociones y a la importancia que entender las emociones como fenómenos cognitivo-evaluativos tiene para la explicación del fenómeno de la adaptación evolutiva al entorno de humanos y animales⁷¹².

Nussbaum (Ibíd., 135) contempla la teoría de Lazarus como equivalente, en sus puntos esenciales, a la concepción neo-estoica de las emociones. Es importante entender la forma en que Lazarus concibe las valoraciones (Ibíd., 134-5). Los objetivos pueden presentarse ante un animal de diversas maneras: proporcionados por la biología, la sociedad o un proceso de desarrollo personal. Lo que es más importante, pueden ser el resultado de una reflexión consciente o pueden ser internalizados inconscientemente

No es necesario que las emociones sean «racionales», en el sentido de que en todos los casos lleguen a ser explícitas o verbales. Pero en un sentido diferente, normativo, son profundamente racionales, pues son maneras de recoger informaciones importantes acerca del mundo (Ibíd., 135).

Esta forma no deliberativa y no lingüística de concebir las valoraciones es esencial a la hora de extender la teoría neo-estoica a los animales, porque si lo que una emoción requiriera necesariamente fuera un juicio de valor deliberativo, difícilmente podría considerarse a los animales seres emocionales.

Nussbaum (Ibíd., 135-8) acomete en último lugar el análisis de la teoría de Oatley, la cual se centra especialmente en aspectos como el “conflicto”, la “interrupción” y la “evaluación”. Oatley parte de la tesis de Lazarus según la cual las emociones son evaluaciones del medio relacionadas con proyectos y fines importantes para el agente, pero añade el requerimiento de que la cognición debe ser sobre algún cambio en el estatus de esos proyectos, resaltando de esta manera los aspectos de “interrupción” u “obstaculización” que se dan en el proceso: “*La conclusión final de su punto de vista es que la emoción supone la conciencia del cambio en las probabilidades de progreso hacia algún objetivo importante*” (Ibíd., 136). Aunque la teoría resulta útil e iluminadora en muchos aspectos, Nussbaum (Ídem.) argumenta que adolece de dos puntos débiles: la explicación de algunas emociones positivas⁷¹³ y la explicación de las

⁷¹² “En virtud de su carácter apremiante, de su vinculación con proyectos importantes y de la intensidad de sus percepciones, las emociones explican mejor que otros tipos de cognición cómo las criaturas deciden moverse desde un entorno a otro y/o modificar sus proyectos a fin de que se adecuen al medio” (Nussbaum 2001^b, 134).

⁷¹³ “El mismo Oatley admite que la alegría, el amor, la esperanza y otras emociones positivas que no parecen consistir en un progreso hacia un objetivo constituyen un problema para su teoría, puesto que en principio amamos y disfrutamos de personas y cosas aun cuando permanecen tal como están. Su respuesta vuelve tan elástica la noción de «cambio» que ésta pierde todo valor explicativo, pues declara que estas emociones positivas representan la evaluación de que determinado plan valioso se encuentra

emociones de fondo⁷¹⁴. Estos puntos débiles son importantes para Nussbaum pero no para Oatley, porque la primera, a diferencia del segundo, intenta ofrecer una explicación de la totalidad de los fenómenos emocionales y Oatley pretende ofrecer solamente una buena explicación para un rango de fenómenos más restringido (Ibíd., 137). La teoría de Oatley se centra más en los animales que en los humanos y, aunque Nussbaum la considera todavía incompleta, resulta iluminadora aplicada a los mismos: es muy probable que los animales, en especial aquellos que carecen del sentido de la duración temporal, tengan menos emociones de fondo que los humanos y más emociones de situación (aunque llegar empíricamente a esta conclusión es difícil)⁷¹⁵.

Nussbaum (Ibíd., 138-9) concluye que todas estas teorías empíricas basadas en la intencionalidad y la concepción cognitiva de las emociones ofrecen en buena medida paradigmas teóricos adecuados para la explicación de la emoción tanto humana como animal, paradigmas enormemente similares a la explicación filosófica desarrollada por ella. Como respuesta a las objeciones antropomórficas y a los planteamientos reduccionistas, ella afirma que

Podemos advertir que centrarse en la interpretación y en la experiencia de ningún modo comporta una falta de rigor científico: es más, es una parte imprescindible de una explicación científica adecuada. De hecho, parece que la intencionalidad de las emociones es importante no sólo en la explicación del comportamiento animal corriente, sino también en la explicación evolutiva de cómo las emociones llegan a adquirir relevancia en la vida de los animales (Ibíd., 139).

De este modo, Nussbaum concluye que, en general, los enfoques cognitivos del campo de la psicología experimental estudiados por ella se correlacionan adecuadamente con la teoría neo-estoica de las emociones que ella desarrolla en filosofía.

4.12.4.3. Fisiologismo no reduccionista

Las concepciones conductistas y/o reduccionistas de las emociones dedicadas únicamente al estudio de las bases fisiológicas de las mismas ya no constituyen el enfoque predominante en el estudio de las emociones (Ibíd., 140). Aunque el estudio de las bases fisiológicas de las emociones ha continuado hasta el día de hoy, los nuevos enfoques son mucho menos reduccionistas y, por tanto, más fácilmente compatibles con las concepciones cognitivas que destacan la intencionalidad y la interpretación. En este sentido, Nussbaum analiza las teorías de los neurocientíficos Joseph LeDoux⁷¹⁶ y

«progresando bien» (Nussbaum 2001^b, 136). Por otra parte, Nussbaum (Ibíd., 137) menciona también que algunas emociones negativas no quedan bien explicadas por la teoría de Oatley, ya que podríamos estar continuamente enfadados por un episodio fijo e inmodificable o, incluso, por un episodio que hubiera ocurrido antes de nuestro propio nacimiento.

⁷¹⁴ “Desde su punto de vista no puede haber ninguna emoción persistente vinculada con proyectos importantes que no se relacionen con una situación de cambio: por consiguiente, nada de amor o afecto duraderos, ni de miedo de fondo a la muerte, ni compasión alguna por las personas que se mueren de hambre en el mundo entero, siempre que continúen muriéndose sin que nada cambie” (Nussbaum 2001^b, 137).

⁷¹⁵ Para la distinción entre juicios/emociones de fondo y de situación, consúltese: Nussbaum 2001^b, 91-9.

⁷¹⁶ “LeDoux ha mostrado mediante la producción de lesiones cerebrales en ratas que diversas partes del cerebro se hallan implicadas en la transmisión de señales de miedo y en el establecimiento de un hábito o memoria emocionales. La amígdala, un órgano con forma de almendra situado en la base del cerebro, desempeña un papel muy importante en este proceso, así como también el tálamo y la corteza auditiva. Adviértase que la teoría es ya en este sentido una teoría cognitiva: la transmisión de información en el interior del animal resulta fundamental. LeDoux evita cuidadosamente aseverar que las emociones humanas comporten procesos fisiológicos similares; podría ser así, pero todavía no ha sido demostrado.

Antonio Damasio⁷¹⁷ como ejemplos destacados de teorías fisiológicas no reduccionistas. Estas teorías apoyan un enfoque matizado y prudente ante los esfuerzos por ofrecer una concepción de las emociones que se reduzca a sus componentes fisiológicos: “*La neurociencia, cuando no va unida a un programa reduccionista, puede efectuar contribuciones ricas y esclarecedoras a la comprensión de las emociones, de su intencionalidad y del papel que desempeñan en la economía de la vida animal*” (Ibíd., 145). Nussbaum acepta, por tanto, que los estudios empíricos acerca de las bases fisiológicas de las emociones son útiles e iluminadores. No obstante, se muestra extremadamente prudente sobre la posibilidad de aseverar que ciertos funcionamientos neurológicos específicos se encuentren necesariamente asociados a emociones determinadas. Por el momento, la ausencia de uniformidad y constancia, así como la gran plasticidad mostrada por los cerebros de los animales indican que lo prudente es evitar identificar un proceso fisiológico concreto como definición de una emoción particular.

4.12.4.4. Las emociones animales en forma narrativa

Nussbaum (Ibíd., 145-6) sostiene que los estudios experimentales acerca de las emociones ofrecen las bases adecuadas para concluir que los animales poseen emociones y que esas emociones, al igual que en el caso humano, constituyen evaluaciones del mundo en relación con su bienestar subjetivo. Aun así, sostiene también que los trabajos experimentales deben ser compatibles con las experiencias cotidianas de sentido común. Aquellos que conocen e interactúan íntimamente con los animales, aquellos científicos que llegan a conocer profundamente a los animales con los que trabajan y son capaces de establecer una relación familiar profunda con ellos, son capaces de ofrecer interpretaciones penetrantes del comportamiento animal que toda teoría de las emociones animales debería tener en cuenta⁷¹⁸. Es posible que la interacción sensible continuada con animales sirva para mostrar y comprender características de las emociones animales que no podrían conocerse de otro modo. Si los escritos narrativos subjetivos acerca de las emociones animales concordaran con los

También evita manifestar que haya dado con los procesos fisiológicos específicos que distinguen una emoción individual de otra [...] Por último, LeDoux declara que sólo ha descubierto algunos fenómenos implicados en el comportamiento relacionado con el temor, no que haya dilucidado la experiencia subjetiva de la emoción del temor en las ratas o en los humanos. LeDoux considera que el temor es un «estado subjetivo de conciencia» que supone la reacción del organismo ante el peligro y que, por lo tanto, lo que él estudia no es esa emoción” (Nussbaum 2001^b, 140-1).

⁷¹⁷ “*La preocupación central de Damasio en «El error de Descartes» es convencer a su lector de que la distinción emoción-razón es inexacta y engañosa: las emociones son formas de conciencia inteligente [...] Su propósito secundario consiste en mostrar que el funcionamiento emocional está vinculado con centros particulares del cerebro [...] La investigación de Damasio confirma los trabajos de Lazarus, Ortony y Oatley: las emociones proveen al animal (en este caso humano) de un sentido de cómo se relaciona el mundo con su conjunto de objetivos y proyectos. Sin ese sentido la toma de decisiones y la acción se desbaratan. Damasio sugiere además que estas operaciones se localizan en una zona específica del lóbulo central [...] Estas conclusiones son sumamente interesantes. De ninguna manera sugieren que las emociones sean procesos fisiológicos no intencionales: es más, el sentido general de la argumentación de Damasio es marcadamente antirreduccionista. Todos los procesos cognitivos tienen su raíz en una función cerebral, pero esto no significa que debamos entenderlos como sentimientos no cognitivos. Lo que Damasio puntualiza es que sucede lo mismo con las emociones: nos ayudan a ordenar nuestra relación con el mundo [...] ¿Debemos incluir esta información fisiológica en la definición de las emociones? Como en el caso de las prudentes conclusiones de LeDoux, parece que un paso como éste sería prematuro” (Nussbaum 2001^b, 142-4).*

⁷¹⁸ “[...] necesitamos asegurarnos de que estas observaciones experimentales concuerdan con la experiencia considerada sensiblemente” (Nussbaum 2001^b, 146).

datos ofrecidos por las teorías experimentales, dispondríamos de una base sólida mediante la cual afirmar tanto que los trabajos experimentales sobre las emociones animales no han simplificado excesivamente dichas emociones, como que los escritos narrativos biográficos no incurrir en antropomorfizaciones inadmisibles.

El método que Nussbaum (Ibíd., 146-52) propone consiste en centrarse en el estudio de las detalladas historias narrativas escritas por autores que muestran una particular sensibilidad e imaginación a la hora de interactuar con animales particulares. La apelación a la sensibilidad e imaginación del autor es fundamental porque, de lo contrario, no podrían superarse las objeciones planteadas por los enfoques reduccionistas de las emociones, los cuales acusarían a estos escritos narrativos de caer en un antropomorfismo metodológicamente inaceptable.

El tipo de narraciones sensibles a las que Nussbaum alude⁷¹⁹ son, inevitablemente, relatos realizados por un ser humano que interpreta las emociones animales en lenguaje humano. El peligro de antropomorfizar las emociones animales en este tipo de relatos es, pues, muy alto. Según Nussbaum (Ibíd., 149), no tenemos razones para considerar más fiables las interpretaciones que un sujeto realiza sobre sus propias emociones que las interpretaciones que dicho sujeto realiza sobre las emociones animales. Ambos conjuntos de interpretaciones son igualmente falibles. En la misma línea, Nussbaum (Ibíd., 151) señala que, aunque siempre hay lugar para el escepticismo a la hora de atribuir emociones e inteligencia a los animales, resulta igualmente cierto que la atribución de emociones e inteligencia al resto de humanos supone también realizar una proyección que se encuentra más allá de la evidencia directa⁷²⁰. Toda nuestra vida moral presupone la realización de este tipo de proyecciones que suponen ir más allá de los datos empíricos y valerse necesariamente de la fantasía y la imaginación. La filósofa norteamericana sostiene que la imaginación empática es perfectamente capaz de atravesar las barreras de la especie. El hecho de que pertenezcamos a especies distintas no implica que nos sea imposible imaginar cómo pueden ser las vidas emocionales de los animales (Ídem.). A través de la imaginación y la simpatía somos capaces, al menos en cierta medida, de imaginar cómo puede ser la vida de una criatura de otra especie. Por supuesto, Nussbaum piensa que los relatos interpretativos sobre las emociones animales deben evaluarse en base a su conformidad con los resultados de las ciencias experimentales. Pero ella señala que el camino inverso también es necesario: los datos de los científicos experimentales deben valorarse a la luz de la conformidad que muestren con las ricas descripciones que, sobre las emociones de ciertos animales individuales, ofrecen algunos observadores particularmente sensibles y empáticos.

4.12.4.5. Revisión de la concepción neo-estoica

La teoría neo-estoica es extensible a las emociones animales (Ibíd., 152). Aun así, la teoría debe modificarse para que pueda aplicarse correctamente al caso de las emociones animales. Nussbaum (Ibíd., 153-6) presenta las siguientes cuatro modificaciones: (1) No resulta necesario que las evaluaciones cognitivas sean objeto de

⁷¹⁹ Nussbaum (2001^b, 146-52) se basa en las observaciones sobre el comportamiento y las emociones animales llevadas a cabo por el filósofo George Pitcher a la hora de describir su prolongada relación con dos perros.

⁷²⁰ Aunque está en lo cierto cuando afirma que atribuir emociones a los animales implica una proyección similar a la que realizamos cuando adscribimos emociones a otros humanos, es razonable suponer que los argumentos por analogía son más fuertes en el segundo caso que en el primero, por lo que, aunque las ideas de Nussbaum sobre el papel que las narraciones pueden jugar a la hora de dar cuenta de las emociones animales son interesantes, deben tomarse con cautela.

una autoconciencia reflexiva⁷²¹; (2) Resulta necesario un cambio en lo que a la importancia del lenguaje se refiere⁷²²; (3) Debe insistirse en la importancia de la intensa atención perceptiva implícita en la emoción, dado que la atención (y la intencionalidad que ella implica) parece un elemento importante del valor evolutivo-adaptativo de las emociones para los animales⁷²³; y (4) Debe resaltarse la importancia de las aportaciones que la biología puede realizar al estudio de las emociones⁷²⁴.

4.12.4.6. **Apetitos, estados de ánimo y deseos de acción**

Nussbaum (Ibíd., 156-64) distingue entre emociones, apetitos corporales y estados de ánimo, comparándolos entre sí y analizando tanto sus similitudes como sus diferencias, así como la relación que mantiene cada uno de ellos con las acciones.

Algunas emociones (el miedo y la ira) tienen un fundamento compartido con ciertos apetitos corporales (el hambre y la sed). Tanto las emociones como los apetitos corporales son elementos de la psicología animal que relacionan a ésta con su entorno, ambos pueden estar centrados situacionalmente o constituirse como elementos de fondo, ambos están íntimamente unidos a la percepción del animal de su propio bienestar y los factores ambientales importantes que afectan a dicho bienestar⁷²⁵. Tanto las emociones

⁷²¹ “Los animales (y los seres humanos) pueden discriminar lo amenazante de lo no amenazante, si son bien o mal acogidos, sin necesidad de autoconciencia” (Nussbaum 2001^b, 153).

⁷²² La posesión de lenguaje no es una condición necesaria para albergar emociones: “Las evaluaciones cognitivas implícitas en las emociones de los animales son formulables lingüísticamente de alguna manera, puesto que caracterizamos su contenido cognitivo eligiendo la fórmula verbal plausible más cercana. Estas caracterizaciones pueden ser aproximadamente exactas. Pero esto no significa, desde luego, que el contenido realmente haga uso del simbolismo lingüístico o que sea formulable en el lenguaje sin ningún grado de distorsión. Ni significa que sea formulable, incluso con distorsión, por el sujeto de la emoción. Todo esto es verdadero no sólo con relación a nuestra atribución de emociones a los animales, sino también respecto a nuestra atribución de emociones a los lactantes y niños pequeños, y algunas de nuestras atribuciones de emociones a nosotros mismos: en todos estos casos el sujeto podría no ser capaz de hacer una buena (o quizá ninguna) traducción verbal del contenido de la emoción, y aun la mejor traducción que un observador pueda hacer supondrá algún grado de distorsión” (Nussbaum 2001^b, 154). Nussbaum (Ibíd., 155) añade que las representaciones lingüísticas no constituyen un elemento único y excepcional mediante el cual llegar a conocer el contenido de las emociones de animales o humanos.

⁷²³ Sobre el decisivo papel evolutivo de las emociones para los humanos y los animales, véase: Evans 2001, 22-46. Como las emociones son elementos de nuestra animalidad común que poseen una nada desdeñable importancia adaptativa en términos evolutivos, es más que probable que su fundamento biológico sea común a la mayoría de humanos con independencia de su lugar de origen y residencia. Para una defensa de la tesis según la cual emociones humanas básicas como la alegría, la angustia, el enfado, el miedo, la sorpresa, el disgusto, etc. son universales e innatas, mientras que otras emociones como el amor, la culpa, la vergüenza, el orgullo, la envidia, etc. varían porque se encuentran culturalmente determinadas, véase: Ibíd., 1-21.

⁷²⁴ “Existe el peligro de que, contrariados por las ambiciosas afirmaciones del reduccionismo fisiológico, pudiéramos virar demasiado bruscamente hacia el lado opuesto y dejar de aprender cuanto sea posible sobre la geografía específica de la emoción que la biología ha trazado en una especie” (Nussbaum 2001^b, 156).

⁷²⁵ Nussbaum sostiene que hay una relación causal entre los apetitos corporales y las emociones. En la medida en que tanto humanos como animales somos seres vulnerables necesitados de ciertos bienes externos, los apetitos corporales pueden instituirse como causas de, al menos, ciertas emociones: “El hecho de que los animales y los seres humanos experimenten hambre, sed, deseo de guarecerse del frío y aliviarse del calor y deseo sexual no es irrelevante para el estudio de los fundamentos del temor, la esperanza, el amor y la aflicción. La naturaleza de nuestra necesidad corporal modela nuestra geografía emocional; y los apetitos son señales de nuestra necesidad. Los apetitos señalan necesidades corporales y es razonable que tengamos emociones relativas a los objetos que satisfacen esas necesidades; a menos que, como los estoicos, hayamos aprendido que no debemos valorar ningún bien externo” (Nussbaum 2001^b, 160).

como los apetitos corporales implican cierto grado de conciencia intencional, pero difieren en la riqueza, profundidad y elasticidad de la intencionalidad que requieren

[L]os apetitos siempre están dirigidos a un determinado tipo de objeto del que nunca se separan: la sed a la bebida, el hambre al alimento; y el apetito en sí mismo no contiene ningún pensamiento adicional acerca del valor o la bondad del objeto [...] Las emociones contienen en su interior una concepción del valor o de la importancia del objeto [...] y son muy flexibles en cuanto al tipo de objeto al que pueden dirigirse (Ibíd., 157).

Así pues, mientras que los apetitos corporales están invariablemente ligados a objetos determinados y son indiferentes al valor de dichos objetos, las emociones son flexibles en cuanto a sus objetos y los juicios de valor son elementos constitutivos necesarios de las mismas. Otra diferencia importante consiste en el origen y la dirección de los mismos: mientras que los apetitos corporales surgen de manera relativamente independiente del mundo como resultado de la condición corporal del animal (origen: cuerpo; dirección: sujeto → mundo), las emociones están fuertemente relacionadas con el mundo y la evaluación que el sujeto realiza sobre la importancia del objeto de la emoción (origen: objetos del mundo; dirección: mundo → sujeto). Estas diferencias implican, a su vez, diferentes consecuencias en lo que a la adaptabilidad y flexibilidad de los apetitos corporales y las emociones se refiere. Como los apetitos corporales son impulsos, no desaparecen aunque no haya ningún objeto de la clase adecuada para satisfacerlos en el entorno inmediato. Al contrario, las emociones cesan o, al menos, se apaciguan cuando se modifican las creencias relevantes sobre el objeto y su valor. La intencionalidad rica y profunda es, por tanto, un elemento constitutivo necesario de las emociones. De forma más limitada, en tanto que pueden ser modificados por la educación y la costumbre, los apetitos corporales pueden llegar a poseer también los elementos intencionales y evaluativos característicos de las emociones. A pesar de todo lo dicho, Nussbaum remarca que estas similitudes no borran la distinción entre apetitos corporales y emociones.

Las emociones también difieren de los estados de ánimo. Las emociones siempre tienen un objeto (aunque pueda ser vago y difícil de determinar) e implican necesariamente la aceptación de creencias sobre el objeto y su valor. Los estados de ánimo (la irritación, la melancolía, la depresión, la euforia, etc.), sin embargo, no poseen estas propiedades. Cuando el objeto de las emociones es vago o muy general, resulta sumamente difícil distinguirlas de los estados de ánimo, aunque este problema particular no preocupa especialmente a Nussbaum. Por otra parte, el hecho de que los humanos, a veces, nos ocultemos a nosotros mismos el objeto de una emoción o no seamos capaces de recuperarlo plantea también problemas a la hora de distinguir las emociones de los estados de ánimo. Según Nussbaum, este fenómeno sucede igualmente en el caso de los animales: el comportamiento de los animales está, al menos algunas veces, condicionado por acontecimientos pasados sobre los cuales los animales no son conscientes.

Las emociones se encuentran fuertemente vinculadas con las acciones y, sin embargo, Nussbaum señala que no debemos confundir las emociones con deseos de cursos de acción particulares: *“Todos los deseos pueden contener una percepción de sus objetos como un bien; pero no todas las percepciones del bien dan lugar directamente a deseos que guían una acción”* (Ibíd., 163). Así pues, a la hora de explicar adecuadamente las acciones tanto humanas como animales, la explicación no puede fundarse apelando exclusivamente a la división creencias/deseos. Según las concepciones que se basan principalmente en la división entre creencias y deseos a la

hora de explicar la acción, los deseos son elementos integrados en la psicología animal que carecen de intencionalidad y apenas pueden modificarse. La función de las creencias, por otro lado, consistiría sencillamente en proporcionar información a los deseos sobre cómo alcanzar sus objetos. Nussbaum presenta tres argumentos para criticar esta clase de explicaciones de la acción animal: (1) Estas explicaciones parten de una concepción errónea de los deseos, ya que los deseos poseen componentes intencionales y criterios selectivos importantes; (2) Las explicaciones de las acciones no pueden reducirse exclusivamente a términos de creencias/deseos, resulta necesario apelar a otros elementos psicológicos como, por ejemplo, las emociones; y (3) Las creencias no juegan un papel solamente instrumental a la hora de guiar la acción, las creencias no son absolutamente dependientes de las emociones y los deseos; las creencias son partes constitutivas de las propias emociones y deseos y, por tanto, otras creencias diferentes podrían modificar el contenido cognitivo de las emociones y los deseos. Según Nussbaum, este último punto implica que tanto humanos como animales somos capaces no solamente de deliberar acerca de la forma más adecuada de alcanzar ciertos fines sino, también, sobre la naturaleza de los fines en sí mismos (si son consistentes con el resto de fines, por ejemplo).

4.12.4.7. Animales no emocionales

Nussbaum (Ibíd., 164-6) enfatiza una diferencia importante entre humanos y animales en lo que a las emociones se refiere. Los humanos somos los únicos animales que, conscientes de nuestra finitud y mortalidad, deseamos trascender esa finitud. A menudo, lo que este deseo de trascendencia conlleva es el deseo de no ser seres emocionales⁷²⁶. Dicho de otra manera, los humanos a veces tratamos de ocultar nuestras necesidades e intentamos crearnos una vida en la que no debemos reconocer nuestro carácter finito, vulnerable y mortal (o, al menos, una vida en la que dicho carácter no se encuentre muy presente). De este modo, muchas veces rechazamos nuestra propia vulnerabilidad, nuestra animalidad y los apegos y emociones que implican. La incompletitud y vulnerabilidad de nuestra naturaleza, nuestra falta de auto-suficiencia, nos avergüenza. Aunque este fenómeno también puede darse entre los animales, su alcance es muy limitado en comparación con el caso humano. A pesar de que es cierto que algunos animales no pueden florecer plenamente sin cierta ilusión de control sobre el entorno, los animales jamás llegan a rechazar completamente sus aspectos emocionales ni afirman, como sí hacen muchos humanos (y algunas teorías filosóficas), que no deberíamos ni esperar ni necesitar nada que no pudiéramos ofrecernos nosotros mismos. El ideal de autosuficiencia, que niega el carácter vulnerable del bien humano, no es un ideal animal. Este anhelo humano por la autosuficiencia y el orgullo que implica suponen con frecuencia el rechazo de emociones como, por ejemplo, el amor incondicional hacia un ser que no seamos nosotros mismos o la compasión hacia los animales⁷²⁷. Algunos humanos (y algunas teorías filosóficas) sostienen que ser incompleto es malo, lo cual puede tener nefastas consecuencias en lo que a la capacidad

⁷²⁶ Sobre el deseo humano de trascender nuestros propios límites y dejar de ser seres emocionales, así como sobre las emociones negativas (repugnancia hacia aquellos elementos que nos emparentan con los animales, inhibición de la compasión, culpabilidad, vergüenza, etc.) que la imposibilidad de trascender estos límites origina, véanse: Nussbaum 2001^b, 164-6; 2004^a, 106-20, 128-47, 223-40; 2013, 158-60.

⁷²⁷ “No nonhuman animal denies that it is an animal, hates being an animal, shrinks from others of its kind because they are animals. None aspires to be an angel, above the body and its smells and fluids. Anthropodenial affects human relationships with the other animals [...] Humans frequently deny compassion to the suffering of animals on account of this irrational splitting of the world of nature” (Nussbaum 2013, 159).

de experimentar algunas emociones se refiere. Este fenómeno no se da en el resto de animales y, según Nussbaum, deberíamos aprender de ellos a aceptar tanto nuestra vulnerabilidad como las emociones que de ella se derivan sin ningún tipo de vergüenza.

4.12.4.8 Emociones y condicionamientos sociales

Los condicionamientos sociales afectan a la forma en que humanos y animales experimentamos las emociones (Ibíd., 172-9)⁷²⁸. La limitada capacidad de pensamiento temporal (memoria, expectativas, capacidad de concebir una vida como un proceso temporal) de muchos animales afecta a la forma en que experimentan las emociones. El hecho de que muchos animales carezcan de una conciencia clara del paso del tiempo condiciona los sentidos del hábito y la rutina, lo que es importante para el sentido y la concepción tanto del yo como de la vida emocional. En relación directa con esto, dado que muchos animales carecen de conciencia temporal o su conciencia temporal es limitada, esto afecta a su capacidad de generalización (el reconocimiento de algunos objetos como ejemplos de tipos que se han percibido con anterioridad). Teniendo en cuenta su limitada capacidad de pensamiento temporal y generalización, Nussbaum concluye que hay pensamientos que afectan directamente a la vida emocional que muchos animales no son capaces de albergar⁷²⁹. Así y todo, la filósofa estadounidense sostiene también que deberíamos cuidarnos mucho de postular una discontinuidad abismal entre los humanos y otras especies a este respecto, ya que investigaciones recientes sostienen que ciertas especies animales son capaces también de aprender repertorios emocionales variados.

Otro aspecto en el que humanos y animales diferimos es en la posesión y el alcance de conceptos causales. De este modo, emociones como la vergüenza y la ira, que dependen de formas de pensamiento causal, pueden encontrarse solamente de forma limitada en muchos otros animales. Un problema recurrente a este respecto consiste en que no resulta sencillo establecer cuándo las reacciones emocionales de un animal

⁷²⁸ Nussbaum (2001^b, 179-86) distingue cinco factores sociales que condicionan la forma en que los humanos experimentamos emociones: (1) Las condiciones físicas del entorno; (2) Las creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas; (3) Las prácticas culturales; (4) Las diferencias lingüísticas; y, finalmente (5) Las normas sociales que se relacionan directamente con las emociones y sus objetos. Adicionalmente, ella (Ibíd., 186-93) indica cuatro criterios y niveles de variación socio-cultural que condicionan nuestras experiencias emocionales: (1) Los criterios de la manifestación conductual apropiada de las emociones; (2) La divergencia social acerca de los juicios sobre el valor de una categoría emocional completa; (3) Las diferentes concepciones acerca de los objetos apropiados para una emoción; y (4) Las distintas taxonomías de la emoción. El reconocimiento de la variación socio-cultural de las emociones no implica que las emociones de una sociedad resulten opacas, inaccesibles e incomprensibles para los miembros pertenecientes a otra sociedad distinta: *“Algunas formas de vida, en cuanto tales, no están a nuestra disposición. Por ejemplo, el amor cortés medieval no constituye una opción viva en el presente, ya que no podemos compartir las creencias y prácticas metafísicas precisas para respaldarlo. Cabe comprenderlo razonablemente bien mediante la figuración literaria e histórica, pero podemos imaginarnos «a nosotros mismos» en ese mundo sólo en un nivel muy general y parcial, centrándonos en las nociones de sacrificio, idealismo, devoción y «corazón noble» que todavía siguen a nuestro alcance [...] Creo, sin embargo, que se dan muy pocos casos de este género, una vez entendemos la lógica que se oculta bajo las emociones de otra cultura a un nivel lo suficientemente profundo [...] estoy convencida [...] de que el mismo acto de interpretación exige la asunción de que las cosas tienen sentido y, por lo tanto, de que la comunicación presupone una suerte de racionalidad común”* (Ibíd., 199).

⁷²⁹ “[...] por ejemplo, la idea de ser miembro de un grupo particular con una historia particular, una historia quizá de hazañas gloriosas o tal vez de opresión; la idea de pertenecer a una especie que ha causado grandes males y que también puede conseguir ciertos logros; la idea de proyectar o luchar por la realización de la justicia nacional o global; el sentido de que ciertas calamidades son la condición común de la propia especie” (Nussbaum 2001^b, 173).

constituyen respuestas reflejas a rutinas condicionadas y cuándo son el resultado de una cognición específica con contenido causal real.

Las capacidades de imaginación y pensamiento perspectivo de humanos y animales son también notablemente diferentes. Prácticamente cualquier humano posee la capacidad de imaginarse cómo sería estar en la piel de otro. Esta es una capacidad que se trabaja constantemente desde la primera infancia. La importancia de este pensamiento perspectivista para la vida emocional y moral humana es difícilmente discutible. Esta capacidad afecta profundamente a las relaciones entre el yo y el otro, condicionando la medida en que los animales pueden experimentar emociones como la compasión o el amor.

El hecho de que los animales no sean capaces de albergar cierta clase de pensamientos implica que algunas emociones están completamente fuera del repertorio de emociones que pueden experimentar. La esperanza, dado que implica pensamientos relacionados con las posibilidades futuras; la culpa, ya que implica la identificación de alguien que en el pasado cometió un acto lamentable con la experiencia del yo presente; el amor romántico, en la medida en que conlleva necesariamente un sentido temporal de objetivos y aspiraciones, junto a una profunda percepción de las particularidades del sujeto amado; la compasión, en la medida en que implica un sentido de posibilidad general y de cercanía al prójimo, etc. En general, en caso de que se encuentren, puede decirse que aquellas emociones que requieren necesariamente juicios causales o temporales se encontrarán de forma muy limitada en los animales.

En lo que al marco de comprensión y los objetos de las emociones se refiere, humanos y animales somos también distintos. Solamente nosotros desarrollamos teorías explícitas acerca de la naturaleza del mundo (religiosas, filosóficas, científicas, etc.). La elaboración de un marco de comprensión general de este tipo afecta a nuestra capacidad emocional al menos de dos modos: (1) Nos proporciona nuevos objetos emocionales que los animales no pueden poseer (la Naturaleza, Dios, la Nación, etc.); y (2) Nos proporciona un marco general de comprensión que condiciona los pensamientos causales y temporales.

El distinto sentido o concepto del yo de cada especie animal influye también en las emociones. Los humanos poseemos una concepción organizada y comprensiva tanto del yo como de los objetivos que perseguimos. Esta concepción puede incluir sujetos y objetos a distancia tanto temporal como espacial, algo que muchos animales solamente pueden poseer de forma limitada. Por otra parte, en lo que a los objetivos que perseguimos se refiere, los humanos poseemos una flexibilidad a la hora de fijarlos que no tiene parangón en el resto del reino animal.

Todas las diferencias anteriormente mencionadas condicionan tanto el repertorio como la experiencia subjetiva de las emociones que se dará entre las distintas especies animales. Las vidas emocionales humanas poseen una estructura lógica de la que carecen la mayoría de las vidas emocionales animales. Obviamente, los humanos cobijamos en muchas ocasiones objetivos y deseos contradictorios e inconsistentes, pero muchas veces también podemos darnos cuenta precisamente de su carácter contradictorio e inconsistente, generando una deliberación autocrítica sobre los fines que no se da en el resto de animales. Así pues, las emociones humanas, a diferencia de las animales, son constantemente examinadas críticamente a la luz de su consistencia con los objetivos y proyectos vitales generales. El hecho de que los humanos seamos seres sociales deliberativos condiciona el repertorio de emociones que somos capaces de

experimentar, dado que posibilita que tengamos implicaciones emocionales con objetos abstractos (la humanidad, por ejemplo) que ningún otro animal es capaz de establecer. Dado que los humanos somos seres sociales, nuestra experiencia de la soledad es también diferente a la de los animales. Algunas experiencias estéticas solitarias (el asombro y la maravilla ante la contemplación solitaria de la naturaleza, por ejemplo) son completamente inasequibles para el resto de animales.

Los humanos somos criaturas éticas y socio-políticas y, por tanto, nuestras emociones son también éticas y socio-políticas. Nuestras emociones son las respuestas ante aquello que afecta a todo lo que consideramos relevante y digno de interés; son, por tanto, respuestas frente a todo lo que afecta a los elementos constitutivos de nuestra concepción de la vida buena.

El hecho de que los humanos poseamos lenguaje condiciona asimismo nuestras emociones. El lenguaje no es un componente necesario de la emoción, dado que las emociones pueden basarse en otras formas de representación simbólica, pero está claro que el lenguaje condiciona las emociones humanas. El simple hecho de nombrar nuestras emociones modifica ya las emociones que somos capaces de experimentar⁷³⁰.

Finalmente, el hecho de que los humanos nos encontremos inmersos en sistemas de normas sociales condiciona nuestra vida emocional de forma distinta a la que pudieran experimentar el resto de los animales. Las personas que viven en sociedades con normas sociales diferentes en lo que a la experimentación y expresión de las emociones se refiere poseen, al menos en cierta medida, vidas emocionales diferentes. Es muy posible que los animales tengan emociones sobre otros animales con los que conviven y conforman una especie de sociedad, pero las sociedades humanas inculcan modos de denominación de emociones y valoraciones normativas sobre las mismas que afectan directamente a la forma en que experimentamos esas emociones. La denominación y valoración normativa de ciertas emociones constituye el contenido de las mismas y afecta a la forma en que las experimentamos.

4.12.5. Evaluación de la teoría neo-estoica de las emociones extendida a los animales

Existen diferentes teorías acerca de la naturaleza de las emociones. Diferentes teorías implican diferentes ontologías de las emociones, es decir, diferentes definiciones sobre qué clase de cosas son las emociones. Aparte de cuestiones ontológicas, las teorías de las emociones presentan también cuestiones normativas importantes, especialmente en relación con el papel que las emociones juegan en la racionalidad y la toma de decisiones. No existe un acuerdo general acerca de la naturaleza de la mente y, en consecuencia, tampoco existe un consenso en torno a la naturaleza de las emociones. Simplemente, todavía no sabemos con seguridad qué es la mente y cómo funciona, por lo que tampoco sabemos con seguridad qué son las emociones y cómo funcionan⁷³¹. En

⁷³⁰ “En el proceso de la denominación, a menudo estamos también organizando, separando unas cosas de otras o afinando distinciones que pueden haberse experimentado de un modo informe. A partir de entonces, experimentamos nuestras emociones de una manera guiada por tales descripciones” (Nussbaum 2001^b, 177).

⁷³¹ De Sousa (2010) sostiene que una teoría filosófica de las emociones aceptable debe ser capaz al menos de dar cuenta de las siguientes nueve características básicas de las emociones: (1) Las emociones son típicamente fenómenos conscientes; aunque (2) Generalmente implican manifestaciones corporales más penetrantes que las que implican otros fenómenos conscientes; (3) Las emociones varían en distintos aspectos: intensidad, valencia, la clase y rango de objetos intencionales que implican, etc.; (4)

este sentido, aunque existen otros muchos debates sobre aspectos enormemente variados de las emociones (su relación con el auto-conocimiento, su relación con la racionalidad, su relación con los juicios ético-políticos, el papel que juegan en el arte y los juicios estéticos, etc.), aquí me centraré en los debates entre las teorías fisiológicas y las teorías cognitivas de las emociones, ya que son los aspectos extremadamente cognitivos de la teoría de las emociones desarrollada por Nussbaum los que crean problemas a la hora de adscribir emociones a los animales.

Nussbaum defiende una teoría cognitiva de las emociones cuyos antecedentes históricos se remontan hasta el estoicismo. De acuerdo con las teorías cognitivas de las emociones, los pensamientos o las cogniciones son componentes esenciales de las emociones (Prinz 2004, 8). Las teorías cognitivas de las emociones, por tanto, identifican las emociones con fenómenos cognitivos como las creencias, los pensamientos y/o las evaluaciones. Muy a menudo, los pensamientos forman parte de nuestros episodios emocionales. Muchas emociones van acompañadas, por ejemplo, de creencias y deseos. Algunas de esas creencias y algunos de esos deseos condicionan claramente las emociones resultantes⁷³². Estos fenómenos indican que las emociones dependen a veces de la posesión previa de ciertos pensamientos determinados. Las teorías cognitivas de las emociones generalizan este hecho y defienden que las emociones dependen siempre o, al menos, en la mayoría de ocasiones, de la posesión de ciertos pensamientos. En lugar de subrayar los aspectos fisiológicos involucrados en las emociones, las teorías cognitivas resaltan que las emociones son fenómenos cognitivos activos que nos ofrecen información relevante sobre el mundo exterior y/o sobre nosotros mismos. Una teoría cognitiva pura de las emociones sostiene que las emociones son idénticas a los pensamientos e, incluso, puede llegar a sostener que las emociones pueden darse sin que se dé ningún tipo de componente fisiológico/somático. Desde este punto de vista, una emoción como el miedo podría definirse como la combinación de la creencia de que existe alguna clase de peligro presente y el deseo de evitar ese peligro.

El problema con la teoría de las emociones de Nussbaum, especialmente en lo que a la posesión de emociones por parte de los animales se refiere, consiste en que es extremadamente exigente en cuanto a la clase de cogniciones que demanda para poseer emociones. Nussbaum define las emociones como juicios que evalúan fenómenos cargados de valor. Un fenómeno cargado de valor es algo así como la construcción evaluativa de un evento. Por ejemplo, puedo evaluar un evento del tipo de la muerte de un familiar cercano como una pérdida grave que dificultará o impedirá mi florecimiento. El problema consiste en que realizar juicios que evalúen fenómenos cargados de valor parece requerir la formación de un juicio adicional que nos indique que ese juicio previo está justificado. Si esta interpretación es correcta, entonces, en la teoría de las emociones propuesta por Nussbaum la posesión de emociones exige la capacidad de realizar juicios sobre juicios, es decir, su teoría no es simplemente una teoría cognitiva de las emociones sino que es meta-cognitiva (Ibíd., 9). Las emociones

Habitualmente se las considera enemigas de la racionalidad; pero (5) Juegan un papel esencial a la hora de determinar la calidad de vida de los individuos; (6) Las emociones contribuyen crucialmente a definir nuestros fines y prioridades; (7) Juegan un papel fundamental también en la regulación de nuestra vida social; (8) Nos protegen de las concepciones excesivamente cognitivas de la racionalidad y de nosotros mismos; y (9) Tienen un papel central en la educación y la vida moral.

⁷³² *"If you believe your suitor is a dangerous stalker, you will become afraid. If you have reason to think the invitation is a joke, you will be angered. If the request accords with your desires, you will be elated"* (Prinz 2004, 8).

requieren juicios sobre juicios: una emoción es un juicio sobre la validez de un juicio evaluativo previo. El miedo, por ejemplo, podría definirse como el juicio de que estoy justificado en creer que algo supone una amenaza importante para mi bienestar. Prinz (Ibíd., 36) sostiene que esta teoría de las emociones es demasiado exigente. Menciona que la psicología del desarrollo nos ofrece evidencias que muestran que no desarrollamos capacidades meta-cognitivas hasta algún punto entre el tercer y el cuarto año de vida. Por tanto, una teoría meta-cognitiva de las emociones como la que defiende Nussbaum implica que los individuos que carecen de capacidades meta-cognitivas deben también a la fuerza carecer de emociones. Así pues, la teoría de Nussbaum vuelve enormemente difícil la adscripción de emociones a los niños pequeños y muchos animales, dado que la mayoría de ellos son incapaces de formar los juicios meta-cognitivos necesarios para que se den las emociones. Prinz concluye que tenemos buenas razones para rechazar cualquier teoría que defina las emociones en términos de cogniciones extremadamente complejas y sofisticadas.

4.12.5.1. Damasio sobre las emociones

Damasio defiende una teoría neurofisiológica de las emociones. De acuerdo con las teorías neurofisiológicas de las emociones, las emociones son respuestas neuronales a estados corporales (Ibíd., 4-6). Las emociones, por tanto, proceden del cuerpo; son sentimientos provocados por cambios corporales. Si las teorías cognitivas de las emociones resaltan que las emociones son fenómenos cognitivos, las teorías neurofisiológicas subrayan que las emociones son fenómenos fisiológicos reactivos involuntarios. En esta línea, Damasio define las emociones del siguiente modo:

1. Una emoción propiamente dicha, como felicidad, tristeza, vergüenza o simpatía, es un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales que forman un patrón distintivo.
2. Las respuestas son producidas por el cerebro normal cuando éste detecta un estímulo emocionalmente competente (un EEC), esto es, el objeto o acontecimiento cuya presencia, real o en rememoración mental, desencadena la emoción. Las respuestas son automáticas.
3. El cerebro está preparado por la evolución para responder a determinados EEC con repertorios específicos de acción. Sin embargo, la lista de EEC no se halla confinada a los repertorios que prescribe la evolución. Incluye muchos otros aprendidos en toda una vida de experiencia.
4. El resultado inmediato de estas respuestas es un cambio temporal en el estado del propio cuerpo, y en el estado de las estructuras cerebrales que cartografían el cuerpo y sostienen el pensamiento.
5. El resultado último de las respuestas, directa o indirectamente, es situar al organismo en circunstancias propicias para la supervivencia y el bienestar (Damasio 2003, 65).

A pesar de subrayar los elementos neurofisiológicos de las emociones, la definición de Damasio incluye componentes mentales (valoración/presentación de un estímulo emocionalmente competente), elementos corporales neuronales y fisiológicos, una perspectiva ligada a la compatibilidad de la definición con la teoría de la evolución y un propósito funcional de las emociones (la supervivencia y el bienestar). Así pues, podría pensarse que la teoría de las emociones defendida por Damasio no es una teoría fisiológica pura, dado que no considera que las emociones puedan reducirse a estados fisiológicos cerebrales. Sin embargo, el propio Damasio (Ibíd., 66) recalca que la evaluación inicial mediante un estímulo emocionalmente competente es el proceso que lleva a la emoción y no la emoción en sí misma. La emoción en sí misma es un proceso fisiológico⁷³³. Así y todo, Damasio reconoce que la definición de la emoción no es nada

⁷³³ “[...] la tesis que quiero defender aquí es que para que las emociones tengan lugar no hay necesidad de analizar conscientemente el objeto causativo, y mucho menos evaluar la situación en la que aparece [...] Incluso cuando la reacción emocional tiene lugar sin conocimiento consciente del estímulo

sencilla, sobre todo porque en las emociones se dan simultáneamente un variado conjunto de procesos fisiológicos y cognitivos⁷³⁴. Está claro que las emociones tienen conexiones con la cognición, lo que sucede es que los aspectos fisiológicos, y no los cognitivos, deben considerarse los componentes esenciales de las emociones. En este sentido, la interpretación que Nussbaum realiza de la teoría de Damasio es cuestionable.

Dado que su teoría no exige cogniciones complejas y sofisticadas para poseer emociones, Damasio (Ibíd., 52-54) sostiene que organismos sencillos sin una compleja y sofisticada estructura cerebral son capaces de poseer emociones. La naturaleza y la evolución proporcionan a los organismos vivos medios para regular y mantener su vida de forma automática, sin que esos organismos sean capaces de hacerse preguntas o pensar. Esos medios son las emociones. Obviamente, cuanto más complejo y peligroso sea el medio en el que el organismo viva, mayor importancia para la supervivencia tendrá la posesión de un cerebro complejo. Pero, de acuerdo con Damasio, la posesión de cerebro ni siquiera es una condición necesaria para poseer emociones⁷³⁵.

Damasio (Ibíd., 54-61) clasifica las emociones en tres categorías interrelacionadas: (1) De fondo; (2) Primarias; y (3) Sociales.

Las emociones de fondo son difíciles de definir. Las emociones de fondo son aquellas que experimentamos prolongadamente y que en gran medida condicionan nuestro humor o talante. Las emociones de fondo son los estados que habitualmente predominan entre la experimentación de emociones primarias y/o sociales⁷³⁶. Las emociones de fondo son las emociones que experimentamos de forma más frecuente a lo largo de nuestra vida y, precisamente por eso, no somos muy conscientes de ellas y

emocionalmente competente, la emoción significa no obstante el resultado de la evaluación de la situación por parte del organismo” (Damasio 2003, 67).

⁷³⁴ “De todos los fenómenos mentales que podemos describir, los sentimientos y sus ingredientes esenciales (el dolor y el placer) son los menos conocidos en términos biológicos y específicamente neurobiológicos” (Damasio 2003, 14).

⁷³⁵ Damasio (2003, 53-4) afirma que organismos como las moscas o los caracoles marinos poseen emociones pero no sentimientos, es decir, estos organismos poseen emociones pero no sienten emociones ni, por supuesto, reflexionan sobre sus propios sentimientos. Para Damasio las emociones preceden a los sentimientos. Las emociones desencadenan pensamientos que a su vez originan sentimientos y sensaciones (Ibíd., 17, 38-48). “La emoción y las reacciones relacionadas están alineadas con el cuerpo; los sentimientos, con la mente” (Ibíd., 18). En la misma línea, Damasio distingue las emociones y los sentimientos del siguiente modo: “[...] las emociones son acciones o movimientos, muchos de ellos públicos, visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas. Ciertamente, algunos componentes del proceso de la emoción no se manifiestan a simple vista, pero en la actualidad pueden hacerse ‘visibles’ mediante exámenes científicos tales como ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas. Los sentimientos, en cambio, siempre están escondidos, como ocurre necesariamente con todas las imágenes mentales, invisibles a todos los que no sean su legítimo dueño, pues son la propiedad más privada del organismo en cuyo cerebro tienen lugar” (Ibíd., 38). Las emociones, por tanto, son los mecanismos cerebrales y corporales responsables de desencadenar los sentimientos. Tanto las emociones como los sentimientos forman parte de los mecanismos básicos de la regulación de la vida, pero lo hacen a niveles distintos. Para un estudio más detallado de las definiciones y relaciones que Damasio propone entre emociones y sentimientos, véanse: Damasio 1994, 154-95; 2003, 37-152.

⁷³⁶ “Cuando sentimos felicidad, ira u otra emoción, el sentimiento de fondo ha sido reemplazado por un sentimiento emocional. El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje del cuerpo cuando no se estremece de emoción” (Damasio 1994, 180). Debe tenerse en cuenta que, en este pasaje, Damasio habla de “sentimientos de fondo” y no de “emociones de fondo”. Sin embargo, la forma en que utiliza el concepto es prácticamente la misma. Aun así, debe tenerse en cuenta que la terminología en Damasio 1994 y 2003 parece ligeramente distinta, lo cual, dada la distinción que Damasio propone entre emociones y sentimientos, puede dar lugar a dudas y confusiones.

nos resultan difíciles de definir (aunque ello no nos impide poder informar rápidamente a los demás y a nosotros mismos sobre su calidad). Generalmente, las emociones de fondo no son ni extremadamente negativas ni, tampoco, extremadamente positivas, aunque en su mayor parte se perciben como estados agradables o desagradables. Las emociones de fondo se manifiestan en fenómenos como el entusiasmo, la energía, la excitación, el nerviosismo, la intranquilidad, el desánimo, etc. Las emociones de fondo son consecuencia de combinaciones de reacciones reguladoras más sencillas como, por ejemplo, procesos homeostáticos básicos o comportamientos de dolor y placer.

Las emociones primarias o básicas son emociones bien definidas como, por ejemplo, el miedo, la ira, el asco, la tristeza, la felicidad, etc., es decir, son aquellas emociones en las que primero pensamos cuando hablamos de emociones. Estas emociones están presentes en los humanos pertenecientes a culturas diversas y también se dan en especies animales distintas de la especie humana. Además, las circunstancias que originan estas emociones y los modos de comportamiento que conllevan son persistentes en las distintas culturas y especies. La mayoría de las cosas que sabemos sobre la neurobiología de las emociones las conocemos a través del estudio de las emociones primarias.

La simpatía, la vergüenza, la culpa, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación, etc. son todas emociones sociales. Aunque reconoce que solamente estamos empezando a entender el modo en que el cerebro origina y ejecuta las emociones sociales, Damasio afirma claramente que no están restringidas a los humanos. De hecho, que los animales experimenten emociones sociales es uno de los argumentos a favor de concebir las emociones como respuestas fisiológicas y no como juicios sobre la validez de un juicio evaluativo previo tal y como Nussbaum sugiere

Puesto que no es probable que a ninguno de estos animales se le haya enseñado a sentir emoción, parece que la disposición a exhibir una emoción social esté profundamente arraigada en el cerebro del organismo, dispuesta a ser desplegada cuando la situación apropiada consigue desencadenarla. No hay duda de que la disposición general del cerebro, que permite tales comportamientos complejos en ausencia de lenguaje e instrumentos de cultura, es un don del genoma de determinadas especies (Ibíd., 58)⁷³⁷.

Por difícil que les resulte aceptarlo a muchos, los comportamientos sociales complejos no son solamente el resultado de la educación, dado que muchas especies animales simples, que no poseen una gran cultura ni tampoco cerebros especialmente complejos, despliegan sin embargo complejos comportamientos sociales inteligentes.

Damasio (Ibíd., 57) presenta un esquema de clasificación en el que, de los objetos más simples a los más complejos, se clasifican las reacciones de los organismos frente al entorno⁷³⁸. En el peldaño inferior se encuentran las respuestas inmunes, los reflejos básicos y la regulación metabólica. Un peldaño por encima se encuentran los comportamientos de dolor y placer. Por encima de estos se encuentran los instintos y las motivaciones. Finalmente, en el vértice superior se encuentran las respuestas más complejas que constituyen las emociones (de fondo, primarias y sociales). Está claro

⁷³⁷ Esto, sin embargo, no implica necesariamente que las emociones sociales sean innatas. Probablemente, algunas emociones sociales sean innatas mientras que otras no lo son, es decir, la cuestión varía en función de la emoción particular (Damasio 2003, 58-9).

⁷³⁸ Todos estos fenómenos están a su vez relacionados con la supervivencia y la salud del organismo: *“Desde los procesos químicos homeostáticos hasta las emociones propiamente dichas, los fenómenos de regulación vital, sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo”* (Damasio 2003, 61).

que distintas clases de animales se sitúan en niveles diferentes de esta escala, pero también lo está que muchos animales comparten y satisfacen estos cuatro niveles, es decir, muchos animales poseen respuestas inmunes, comportamientos de dolor y placer, instintos y motivaciones así como emociones.

Que las emociones se conciban principalmente como respuestas fisiológicas no implica que las emociones no sean fenómenos evaluativos ni, menos todavía, que no podamos en buena medida aprender a contener y regular las emociones a través de la educación

Las emociones proporcionan un medio natural para que el cerebro y la mente evalúen el ambiente interior y el que rodea al organismo, y para que respondan en consecuencia y de manera adaptativa. De hecho, en muchas circunstancias, evaluamos realmente de forma consciente los objetos que causan las emociones, en el sentido adecuado del término «evaluar». Procesamos no sólo la presencia de un objeto, sino su relación con otros y su conexión con el pasado. En estas circunstancias, el aparato de las emociones evalúa de forma natural, y el aparato de la mente consciente coevalúa racionalmente. Incluso podemos modular nuestra respuesta emocional. En efecto, uno de los objetivos clave de nuestro desarrollo educativo es interponer un paso evaluativo no automático entre los objetos causativos y las respuestas emocionales. Intentamos, al hacerlo, modelar nuestras respuestas emocionales naturales y adecuarlas a los requerimientos de una cultura determinada. Todo esto es muy cierto, pero, sin embargo, la tesis que quiero defender aquí es que para que las emociones tengan lugar no hay necesidad de analizar conscientemente el objeto causativo, y mucho menos evaluar la situación en la que aparece. Las emociones pueden operar en marcos distintos.

Incluso cuando la reacción emocional tiene lugar sin conocimiento consciente del estímulo emocionalmente competente, la emoción significa no obstante el resultado de la evaluación de la situación por parte del organismo. No importa que el yo no conozca claramente dicha evaluación. De alguna manera, se ha tomado la idea de evaluación de forma demasiado literal, como si se llevara a cabo de modo consciente, como si la tarea magnífica de estimar una situación y de responder automáticamente a ella fuera un logro biológico menor (Ibíd., 66-7).

Dado que no requiere necesariamente componentes cognitivos complejos, una concepción de las emociones de este tipo nos permite adscribir sin problemas emociones a los niños pequeños y a los animales, que es aquello que nos dicta la observación directa y el sentido común. A pesar de sus esfuerzos, la teoría de las emociones de Nussbaum, sin embargo, como requiere de capacidades meta-cognitivas complejas (la capacidad de realizar juicios que evalúan fenómenos cargados de valor) para poseer emociones, vuelve mucho más problemática la adscripción de emociones a los niños pequeños y los animales. Por tanto, una concepción eminentemente neurofisiológica de las emociones como la defendida por Damasio es más útil a la hora de defender que los animales son seres emocionales. Sin embargo, que una teoría sea más útil para un propósito determinado no implica que esa teoría sea cierta. Lo que necesitamos, entonces, son buenos argumentos para defender que las emociones son principalmente procesos neurofisiológicos y no procesos cognitivos.

4.12.5.2. Contra las teorías cognitivas de las emociones

Los filósofos y psicólogos defensores de teorías cognitivas de las emociones utilizan diferentes métodos para apoyar sus hipótesis: los filósofos se centran en argumentos relacionados con la reflexión, mientras que los argumentos de los psicólogos tienen más que ver con los resultados de experimentos empíricos y los análisis de datos (Prinz 2004, 26). Combinar con cuidado la metodología filosófica y la psicológica, tal y como hace Nussbaum, parece ofrecernos el mejor camino a la hora de defender una teoría cognitiva de las emociones.

Los argumentos filosóficos a favor de una concepción cognitiva de la naturaleza de las emociones son variados. Siguiendo a Prinz (Ibíd., 27-9) voy a analizar cuatro de los principales y sus problemas respectivos.

En primer lugar, puede argumentarse que muchas veces evaluamos las emociones utilizando el vocabulario de la racionalidad. Por ejemplo, decimos que el enfado está justificado, que la compasión es moralmente correcta o que el miedo es irracional. La aplicación de categorías evaluativas como “justificado”, “correcto” e “irracional” suele limitarse a las actitudes proposicionales u otros estados cognitivos comparables, ya que no decimos, por ejemplo, que una sensación corporal sea irracional. Prinz (Ibíd., 27) sostiene que este argumento no es, sin embargo, decisivo. Por un lado, el hecho de que muchas veces evaluemos las emociones utilizando el vocabulario de la racionalidad no demuestra que la aplicación de términos ligados con la racionalidad a la hora de evaluar las emociones sea apropiada. Después de todo, existe toda una tradición filosófica que niega que las emociones estén ligadas a la racionalidad y defiende que las emociones son fenómenos pasivos, irracionales e inconscientes que interrumpen el funcionamiento normal del razonamiento. Por otro lado, es posible que nos equivoquemos al restringir la aplicación de categorías ligadas con la racionalidad solamente a fenómenos cognitivos como las actitudes proposicionales.

En segundo lugar, podría argumentarse a favor de las teorías cognitivas señalando que las emociones son generalmente emociones acerca de algo. Alguien, por ejemplo, al ir a bañarse puede tener miedo de que el mar esté infestado de tiburones. ¿Cómo puede una simple sensación corporal o un sentimiento ser acerca de algo? ¿Cómo puede una sensación corporal albergar contenido proposicional? Si las emociones son creencias, deseos o poseen otros componentes cognitivos, el hecho de que las emociones sean generalmente emociones acerca de algo es mucho más fácil de explicar (la creencia de que uno está en peligro puede justificarse apelando al hecho de que el agua está infestada de tiburones). En contra de este argumento, Prinz (Ídem.) afirma que el hecho de que las emociones alberguen objetos proposicionales no demuestra que necesariamente deban estar constituidas por actitudes proposicionales u otros estados cognitivos comparables. Para defender su tesis Prinz presenta un contraejemplo. Pensemos en que alguien está asqueado por algo como, por ejemplo, las débiles condenas que en su país reciben los agresores sexuales. La liviandad de las condenas le pone enfermo. Pero esto, dice Prinz, no es simplemente lenguaje figurado: pensar sobre el hecho de que los agresores sexuales reciben condenas leves en su país le pone literalmente enfermo a ese individuo. En este caso, el sentimiento real de sentirse enfermo es sobre algo, no solamente un sentimiento desencadenado por algo. Sin embargo, esto no implica que sentirse enfermo en este caso deba considerarse una actitud proposicional. El hecho de que la enfermedad pueda dirigirse a un objeto proposicional no demuestra que la enfermedad en sí misma deba considerarse como compuesta por contenido proposicional.

En tercer lugar, pueden defenderse las teorías cognitivas de las emociones observando el hecho de que las emociones pueden agruparse en sistemas ordenados. El enfado y el amor, por ejemplo, son emociones dirigidas a otras personas, mientras que la culpa y el orgullo son emociones dirigidas hacia uno mismo. De forma similar, la esperanza y el miedo son emociones orientadas hacia el futuro, mientras que el remordimiento y el alivio son emociones orientadas hacia el pasado. Estas agrupaciones pueden explicarse sosteniendo que las emociones se construyen partiendo de actitudes

proposicionales que contienen conceptos solapados (el remordimiento y el alivio, por ejemplo, contienen y comparten el concepto del “pasado”; la culpa y el orgullo contienen y comparten el concepto del “yo”, etc.). El problema de este argumento consiste en que las agrupaciones sugeridas no siempre resisten un examen cuidadoso (Ibíd., 28). Por ejemplo, podemos sentirnos orgullosos o culpables acerca de las acciones de otros (como cuando decimos que estamos orgullosos de alguien) o tener miedo sobre hechos pasados (como cuando tenemos miedo de habernos dejado el coche abierto). Las verdades conceptuales sobre cuándo se aplican las emociones no prueban que las emociones contengan necesariamente conceptos. Lo máximo que podemos concluir del hecho de que las emociones se agrupan y organicen en diferentes clases es que las emociones se dan en diferentes situaciones.

En cuarto lugar, podría argumentarse a favor de la naturaleza cognitiva de las emociones apelando a nuestras intuiciones. Podríamos tratar de imaginar casos en los que una emoción ocurra sin que se dé también un concepto o una actitud proposicional particular. Si no nos viniera ningún caso a la mente, estipularíamos que la conexión entre la emoción y el concepto o la actitud proposicional es analítica. En este sentido, podría ser una verdad conceptual que, por ejemplo, el concepto de culpa implique necesariamente el concepto de “yo”. El principal problema de este argumento reside en que las apelaciones a la intuición son peligrosas (Ídem.). Las intuiciones pueden ser idiosincrásicas y estar fundadas en prejuicios teóricos. Individuos diferentes con compromisos teóricos distintos pueden utilizar los mismos términos emocionales de forma diferente. Si individuos diferentes tienen intuiciones opuestas, como suele ser el caso, sería conveniente que las teorías sobre la naturaleza de las emociones descansasen no solamente sobre las intuiciones sino sobre otra clase de argumentos y evidencias adicionales. No es fácil saber qué intuiciones son correctas y cuáles no. Las apelaciones a la intuición, además, adolecen de otro problema importante. Las intuiciones se derivan de la reflexión sobre los conceptos, pero los conceptos pueden contener información falsa o engañosa. Analizar el concepto de una emoción implica estudiar las creencias que albergamos sobre esa emoción. Esas creencias pueden basarse en la experiencia directa, en el aprendizaje o en la contemplación. En cada uno de estos tres casos hay probabilidades de cometer errores. Lo que aprendemos de las emociones a través de la experiencia directa, mediante los testimonios de otros (aprendizaje) o por medio de la contemplación puede perfectamente ser falso.

Prinz (Ibíd., 29) sostiene que estos problemas amenazan los métodos filosóficos tradicionales en general. Cualquiera que desee aumentar su conocimiento solamente por medio de la reflexión debería tener mucho cuidado, ya que la reflexión podría revelar mucho más sobre la persona que reflexiona que sobre el fenómeno acerca del cual se reflexiona. Si lo que se desea es estudiar algo que vaya más allá de las creencias propias, lo que debe hacerse es buscar métodos de investigación más objetivos, en especial, debe recurrirse a las aportaciones de las ciencias empíricas (como, por ejemplo, la psicología)⁷³⁹.

⁷³⁹ “Science cannot achieve perfect objectivity, but in many cases it is an improvement over isolated acts of reflection. Science has long been in the business of using careful controls, replicating results, and diminishing bias by keeping experimental subjects and those administering experiments blind to the hypothesis under investigation. Statistical analyses are designed to filter out anomalous responses and to capture general trends that may be invisible to a casual observer. Psychologists use such techniques in defending their theories. In this regard, they may have a methodological advantage over philosophers” (Prinz 2004, 29-30). Obviamente, Prinz no niega que las ciencias posean una dimensión filosófica ni,

¿Qué tipo de apoyos han recibido las teorías cognitivas de las emociones desde el campo de la psicología experimental? En primer lugar, se han realizado experimentos para buscar evidencias de que los pensamientos pueden condicionar las respuestas emocionales (Ídem.). Sin embargo, esta hipótesis es tan de sentido común que apenas hacen falta experimentos empíricos para corroborarla. Está claro que los pensamientos y las creencias pueden condicionar las respuestas emocionales. Si vemos a lo lejos a un individuo que se acerca a nosotros y creemos que es un viejo amigo nos sentiremos felices, mientras que si creemos que es un desconocido que pretende atacarnos sentiremos miedo. Los pensamientos positivos nos llevan a estados emocionales positivos; por el contrario, los pensamientos negativos nos llevan a estados emocionales negativos. Esto es obvio. Desafortunadamente para las teorías cognitivas de las emociones, sin embargo, estos experimentos no han mostrado dos cosas fundamentales: (1) No nos han revelado la naturaleza exacta de los pensamientos que influyen a las emociones; y (2) No han demostrado que los pensamientos sean componentes necesarios de las emociones. Esto no prueba que las teorías cognitivas de las emociones sean falsas, solamente muestra que es realmente difícil encontrar un camino adecuado mediante el cual probar que son ciertas. Llegados a este punto, Prinz (Ibíd., 33) afirma que el mejor camino para evaluar las teorías cognitivas de las emociones consiste en buscar evidencias en su contra (en lugar de en su favor). Para ello recurre al debate que en los años 80 del siglo pasado se dio entre Zajonc y Lazarus.

4.12.5.3. El debate Zajonc/Lazarus: fisiologismo vs. cognitivismo

Zajonc (1984) sostiene que las emociones pueden darse sin necesidad de ningún tipo de acompañamiento cognitivo. En las emociones lo que prima es el afecto. Una emoción puede ocurrir antes de, y de forma independiente a, los estados cognitivos relacionados con ella. Para defender que las cogniciones no son componentes necesarios de las emociones Zajonc presenta cinco tesis: (1) Las emociones son filogenéticamente y ontogenéticamente anteriores a las cogniciones: expresiones faciales indicativas de ciertas emociones pueden observarse en los niños humanos y en los animales sin que tengamos razones para pensar que los niños humanos o los animales posean estados cognitivos concomitantes; (2) Las emociones y las cogniciones implican estructuras neuro-anatómicas separadas. Aunque para llegar a esta conclusión Zajonc apeló a estudios científicos hoy superados⁷⁴⁰, los recientes estudios sobre el papel que juega la amígdala en las emociones indican que su hipótesis puede ser válida (Prinz 2004, 34)⁷⁴¹. La amígdala puede desencadenar respuestas emocionales (principalmente el miedo) sin necesidad de recurrir al neocórtex. Si el miedo puede darse sin la mediación del neocórtex, entonces, es posible que el miedo pueda darse sin que deba darse al mismo tiempo una cognición; (3) Algunas veces no existe correlación entre la evaluación y la conmoción o el afecto: nuestros juicios sobre las personas, por ejemplo, pueden diferenciarse de las respuestas emocionales que nos producen esas personas. Del mismo modo, un cambio en la evaluación no implica siempre un cambio en la conmoción o el afecto; (4) Las reacciones emocionales pueden causarse sin que medie ninguna clase de

menos todavía, que haya que abandonar la filosofía a favor de la ciencia. Lo que defiende es que los métodos filosóficos son mucho más poderosos cuando se utilizan en conjunción con datos empíricos, dado que la metodología científica no garantiza tampoco que los resultados que ofrece sean verdaderos.

⁷⁴⁰ En 1984 Zajonc pensaba que el procesamiento de las emociones se localizaba en el hemisferio derecho del cerebro pero actualmente tenemos evidencias de que las respuestas emocionales están mediadas por ambos hemisferios (Prinz 2004, 34).

⁷⁴¹ Sobre el papel decisivo de la amígdala (y el sistema límbico en general) en la producción de emociones primarias en humanos y animales pueden consultarse: Damasio 1994, 92, 161-2; 2003, 71-5.

evaluación: los estudios demuestran que puede inducirse a un animal a sentir repugnancia por un tipo determinado de alimento si se le inyectan sustancias que provocan náuseas tras consumir ese alimento, incluso si las sustancias son inyectadas cuando el animal está inconsciente; y (5) Los estados emocionales pueden inducirse sin necesidad de que se den previamente estados mentales: el consumo de drogas, de hormonas o la estimulación eléctrica pueden inducirnos ciertos estados emocionales, al igual que pueden hacerlo ciertas expresiones faciales. Cuando sonreímos, por ejemplo, nuestro nivel de felicidad aumenta.

En contra de las tesis de Zajonc, Lazarus (1984) ofrece contra-argumentos para defender la primacía de la cognición en las emociones. A la tesis de Zajonc según la cual las emociones son filogenéticamente y ontogenéticamente anteriores a las cogniciones, Lazarus responde de dos modos: (1) No podemos estar seguros de que las expresiones faciales supuestamente indicativas de ciertas emociones que observamos en los niños y en los animales se correspondan realmente con emociones⁷⁴²; y (2) Por lo que sabemos, es posible que los niños y los animales realicen evaluaciones cognitivas cuando presentan respuestas emocionales (del mismo modo en que la continuidad en la naturaleza exige que las criaturas simples posean emociones, exige que tengan también cogniciones). A la tesis de Zajonc que afirma que algunas veces no existe correlación entre la evaluación y la conmoción o el afecto, Lazarus responde cuestionando que las pruebas que presenta Zajonc muestren que las evaluaciones no estén correlacionadas con la conmoción o el afecto. Puede que la evaluación cognitiva se mantenga en los casos que Zajonc presenta. De hecho, existen evidencias psicológicas de que a las personas nos cuesta mucho renunciar a nuestras creencias. A la hora de responder a la tesis de Zajonc que sostiene que las reacciones emocionales pueden causarse sin que medie ninguna clase de evaluación, Lazarus reconoce que puede inducirse a los animales de forma inconsciente la repugnancia hacia cierto tipo de comida, pero niega que la aversión resultante se establezca de forma no cognitiva. Es posible, sostiene Lazarus, que la mediación cognitiva tenga lugar también de forma inconsciente (las cogniciones no tienen por qué ser conscientes, tal y como Zajonc presupone). Prinz (2004, 37) considera que estas respuestas que Lazarus ofrece a la primera, la tercera y la cuarta tesis de Zajonc son razonables; sin embargo, las respuestas que Lazarus ofrece a la segunda y la quinta tesis de Zajonc son mucho más problemáticas.

En respuesta a la segunda tesis de Zajonc, que afirma que las emociones y las cogniciones implican estructuras neuro-anatómicas separadas, Lazarus contesta que este debate no puede resolverse simplemente señalando estructuras neurales correlacionadas. Para decidir si un área determinada del cerebro ocasiona las cogniciones, debemos ofrecer en primer lugar una definición de qué es la cognición. La definición de la cognición puede estar informada por las neurociencias por supuesto, pero no puede reducirse a ellas ya que debe tener en cuenta también las aportaciones de la psicología y el uso pre-teórico de los términos. El problema para Lazarus es que esta respuesta puede refutarse (Ibíd., 37-9). La destrucción de la amígdala, por ejemplo, puede llevar asociado un importante déficit en la percepción del miedo sin que ello implique que el individuo tenga problemas a la hora de pensar sobre, por ejemplo, una emoción como la culpa. La actividad en la amígdala, que está estrechamente ligada a una emoción como el miedo, no puede describirse en los términos que Lazarus defiende (como una

⁷⁴² Prinz (2004, 36) no encuentra convincente esta respuesta, dado que existe una continuidad considerable entre las respuestas emocionales de los humanos adultos y los comportamientos de los niños y los animales.

evaluación cognitiva). Los cambios fisiológicos en ciertas partes del cerebro parecen condicionar claramente las respuestas emocionales de los individuos, incluso aunque sus procesos cognitivos no parezcan dañados⁷⁴³. Las evidencias anatómicas sugieren que, en la percepción de las emociones, los cambios corporales (en la amígdala, por ejemplo) preceden a, y pueden ocurrir independientemente de, las evaluaciones⁷⁴⁴.

La respuesta de Lazarus a la quinta tesis de Zajonc, según la cual los estados emocionales pueden inducirse sin necesidad de que se den previamente estados mentales, es problemática. Existen evidencias claras de que pueden inducirse emociones mediante intervenciones físicas directas en el organismo como la ingestión de drogas, las alteraciones hormonales o los estímulos eléctricos. No tenemos ninguna razón para pensar que las emociones inducidas de este modo estén mediadas por juicios o evaluaciones complejas o cualesquiera otras actitudes proposicionales. Lazarus no ofrece ninguna respuesta a esta cuestión, lo cual es una lástima dado que estos casos son los que ofrecen un mayor apoyo a la tesis de Zajonc que afirma que las emociones no requieren necesariamente de componentes cognitivos.

Prinz (Ibíd., 40) concluye que los argumentos de Zajonc a favor del carácter no cognitivo de las emociones son convincentes y, por tanto, en contra de Lazarus acepta que los cambios fisiológicos son suficientes para que se originen las emociones. Una vez que se da un cambio corporal determinado y ese cambio queda registrado en el cerebro, tenemos buenas razones para defender que una emoción surgirá de ese cambio. Los estados somáticos son suficientes para que se den las emociones, las cogniciones no son necesarias⁷⁴⁵. Esto no implica, sin embargo, que todas las tesis de las teorías cognitivas de las emociones deban dejarse de lado. En especial, la hipótesis según la cual las emociones son evaluaciones es extremadamente interesante (Ibíd., 51). Si consideramos que una evaluación es la representación de la relación entre un organismo y su entorno que está directamente ligada con su bienestar, podemos concluir que las evaluaciones pueden ser tanto corpóreas como incorpóreas. Prinz (Ibíd., 52-78) sostiene, de hecho, que las emociones son evaluaciones corporales ocasionadas por percepciones de estímulos y, por tanto, que su teoría de las emociones es una teoría híbrida que se encuentra a medio camino entre las teorías puramente fisiológicas y las puramente cognitivas. Las emociones son juicios/evaluaciones porque nos ofrecen información relevante sobre nosotros mismos y sobre el entorno en relación con nuestro bienestar, pero son juicios/evaluaciones corporales porque nos ofrecen esa información mediante

⁷⁴³ Para un estudio fascinante del papel que las emociones juegan en la toma de decisiones y la racionalidad basado parcialmente en el estudio de pacientes con lesiones cerebrales, véase: Damasio 1994. Damasio sostiene que las emociones son esenciales en los procesos de razonamiento y que, por tanto, individuos que han sufrido accidentes en los que sus capacidades cognitivas no se han visto afectadas, pero sí han sufrido daños en las estructuras del cerebro que regulan las emociones, no son capaces de tomar decisiones correctas debido a los déficits emocionales que padecen.

⁷⁴⁴ “*If bodily changes can occur without the mediation of complex judgments and if those changes can be felt without such judgments (as they presumably can), there is no theory-independent reason for claiming that such judgments are necessary parts of emotions*” (Prinz 2004, 39).

⁷⁴⁵ Estas conclusiones solamente muestran que las emociones no son cognitivas si se definen las cogniciones como estados descorporeizados necesariamente ligados a conceptos. Si se considera que el término “cognición” incluye otro tipo de estados (como, por ejemplo, ciertos procesos fisiológicos) podría defenderse que las emociones, después de todo, sí que son cognitivas (Prinz 2004, 41). En este sentido, el debate entre las concepciones no-cognitivas y las concepciones cognitivas de las emociones es, en última instancia, una cuestión de definiciones, especialmente, de la definición del término “cognición”. Para un análisis del término “cognición” y sus problemas implicados, véase: Ibíd., 41-9.

mecanismos fisiológicos inconscientes que no están necesariamente ligados a las cogniciones propiamente dichas. Las emociones son formas de percepción

I conclude that emotion is a form of perception. Having an emotion is literally perceiving our relationship to the world [...] They can deliver information that helps us assess how we are faring. They often allow us to pick up this information before we have made any pertinent judgment [...] Emotions can even enter awareness before we have consciously accessed the subtle cues that triggered them. This is why we describe emotions as gut reactions. They are like bodily radar detectors that alert us to concerns. When we listen to our emotions, we are not being swayed by meaningless feelings. Nor are we hearing the cold dictates of complex judgments. We are using our bodies to perceive our position in the world (Ibíd., 240).

4.12.5.4. Conclusiones

En esta sección he argumentado que la teoría meta-cognitiva de las emociones desarrollada por Nussbaum presenta problemas importantes a la hora de adscribir emociones a los animales (y a los infantes humanos). Como Nussbaum define las emociones como juicios que evalúan fenómenos cargados de valor, donde un fenómeno cargado de valor es algo así como la construcción evaluativa de un evento, su teoría exige la capacidad de realizar juicios sobre juicios para poseer emociones. De acuerdo con Nussbaum, las emociones requieren juicios sobre juicios: una emoción es un juicio sobre la validez de un juicio evaluativo previo. Si esta interpretación es correcta y aceptamos que ni los animales ni los infantes humanos son capaces de realizar esta clase de meta-juicios, entonces, a pesar de sus esfuerzos, su teoría implica que ni los animales ni los infantes humanos poseen emociones. ¿Cómo puede resolverse este problema? Adoptando una teoría de las emociones de carácter fisiológico o, al menos, híbrido que no exija la capacidad de poseer cogniciones extremadamente complejas y sofisticadas como pre-requisito para poseer emociones.

Con el fin de defender una concepción de las emociones donde éstas no se definen como necesariamente formadas por componentes cognitivos, he expuesto los convincentes argumentos que Prinz presenta, basándose en el debate entre Zajonc y Lazarus, en contra de las concepciones puramente cognitivas de las emociones como la que defiende Nussbaum. Si estos argumentos son correctos, tenemos entonces buenas razones para adoptar una teoría de las emociones puramente neurofisiológica como la elaborada por Damasio o una teoría híbrida del tipo de la desarrollada por Prinz. Visto desde el prisma de la ética animal, estas teorías tendrían la ventaja de permitirnos adscribir emociones a los animales y los infantes humanos, que es lo que el sentido común y nuestras intuiciones nos dictan.

La teoría de las emociones que Nussbaum defiende no es un componente necesario del enfoque de las capacidades, dado que no parece haber problemas para que el enfoque resulte compatible con distintas concepciones de las emociones. Si esto es correcto, entonces, sería conveniente que una teoría de los derechos de los animales basada en el enfoque de las capacidades adoptara una teoría de las emociones neurofisiológica o híbrida, rechazando la teoría meta-cognitiva expuesta por Nussbaum. Esto tendría la ventaja de permitirnos considerar a los animales como seres emocionales que, por el hecho de poseer esta y otras capacidades centrales, merecerían igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y derechos.

4.13. Educación y consideración moral de los animales

¿Qué relación hay entre la educación y la consideración moral de los animales? Hay una relación directa entre la educación y la consideración moral de los animales. Si los argumentos presentados en la primera parte de la tesis son correctos, la educación que recibimos en los países occidentales es marcadamente especista, es decir, promueve un prejuicio moralmente injustificado que perjudica seriamente a los animales, dado que básicamente nos enseña que los animales son simples recursos a nuestra entera disposición. De hecho, generalmente definimos a los animales en función de la relación que mantienen con nosotros, la cual depende habitualmente de la utilidad que tengan para nosotros. Estas distintas relaciones crean diferentes tipologías clasificatorias: mascotas, animales salvajes, ganado, cobayas, animales callejeros, etc. En las sociedades industrializadas occidentales se nos enseña desde pequeños a conceptualizar a los animales como pertenecientes a estas diferentes categorías contingentes y socialmente construidas. Por ejemplo, mediante procesos de socialización relacionados con la comida aprendemos desde pequeños a distanciarnos conceptual y emocionalmente de aquellos animales que nuestras sociedades consideran permisible consumir, definiendo claramente qué animales son comestibles y cuáles debemos proteger y/o amar de acuerdo con las prácticas normales de nuestra sociedad⁷⁴⁶. De este modo, a través de prácticas educativas y socio-culturales aprendemos a cosificar a los animales⁷⁴⁷.

¿Qué hay implicado en la idea de reducir a la condición de cosa aquello que no lo es? En su análisis de la cosificación femenina, Nussbaum (1995^b, 257) distingue al menos siete modos en los que puede tratarse a una persona como una cosa: (1) Instrumentalización: utilizar a una persona como una simple herramienta o medio para la consecución de los objetivos propios o ajenos; (2) Negación de la autonomía: tratar a una persona como si careciera de autonomía o autodeterminación, es decir, como si fuera incapaz de tomar sus propias decisiones; (3) Inertidad o inactividad: tratar a una persona como si careciese de agencia y/o actividad; (4) Fungibilidad: tratar a una persona como intercambiable (a) por otros objetos del mismo tipo, y/o (b) por objetos de otros tipos; (5) Violabilidad: tratar a una persona como si careciese de integridad, es decir, considerarla como algo que es permisible romper, destruir o asaltar; (6) Propiedad: considerar a una persona como una propiedad propia o de otros que puede ser vendida y comprada; y (7) Negación de la subjetividad: tratar a una persona como algo cuyas experiencias, emociones y sentimientos no deben ser tenidos en cuenta (en caso de que se acepte que posee experiencias, emociones y sentimientos). El análisis de Nussbaum sobre la cosificación de las mujeres puede extenderse sin problemas al caso de los animales⁷⁴⁸. En nuestras sociedades tratamos a los animales como simples instrumentos a nuestra entera disposición, rechazamos que sean seres autónomos y los

⁷⁴⁶ En California, por ejemplo, la conocida como “proposición 6” prohíbe la producción, venta y consumo de carne de caballo (<http://vote98.sos.ca.gov/VoterGuide/Propositions/6text.htm>, visto el 03/02/2015), mientras que en España es común su producción, venta y consumo. En España, a su vez, comer carne de perro constituye un tabú alimentario, dado que consideramos a los perros animales de compañía, mientras que la carne de perro se consume en ciertas partes de China, Corea e Indonesia. Estas diferencias sugieren que los procesos de socialización relacionados con la comida condicionan culturalmente qué animales consideramos comestibles y cuáles no.

⁷⁴⁷ Cosificar significa, de acuerdo con la RAE: (1) Convertir algo en cosa; y/o (2) Reducir a la condición de cosa aquello que no lo es (<http://lema.rae.es/drae/?val=cosificar>, visto el 03/02/2015).

⁷⁴⁸ Sobre la cosificación de los animales (y su relación con la cosificación de las mujeres), véanse: Adams 2007, 23-4; Donovan 1990, 67.

tratamos como si careciesen de agencia, los intercambiamos, violamos su integridad corporal, los consideramos propiedades propias o ajenas y, también, les negamos todo tipo de subjetividad. De este modo, al igual que las mujeres, los animales también son reducidos a la condición de cosa a pesar de no serlo y en este proceso de cosificación la educación juega un papel esencial.

¿Qué pueden los trabajos de Nussbaum sobre la educación aportar a su teoría de los derechos de los animales? Básicamente, sus trabajos sobre la educación pueden ofrecernos pistas sobre el modo en que podríamos empezar a construir una educación no especista que dejara de cosificar a los animales, que es aquello que la extensión del enfoque de las capacidades a los animales requiere.

4.13.1. Nussbaum sobre la educación

Partiendo de una concepción ideal sobre la ciudadanía, Nussbaum (1997) realiza propuestas educativas que ayuden a establecer y fomentar ese ideal y produzca, por tanto, un tipo determinado de ciudadanos. ¿Qué clase de ciudadanos deben promover las instituciones educativas superiores en una democracia liberal del siglo XXI? ¿Qué significa hoy en día ser un buen ciudadano y qué debe conocer ese individuo?

El mundo de hoy en día es, para bien o para mal, multicultural y multinacional. Si se les quiere dar soluciones duraderas, inteligentes y compartidas, muchos de los principales problemas a los que en la actualidad se enfrenta la humanidad requieren necesariamente del diálogo y el acuerdo entre personas con diferentes formaciones nacionales, culturales y religiosas. Así pues, las instituciones educativas superiores del siglo XXI deberían producir ciudadanos capaces de tener en cuenta esas diferencias, tanto en el ámbito profesional como en los debates ético-políticos (Ibíd., 27). Las universidades de hoy en día deberían promover el ideal de una ciudadanía reflexiva mundial, es decir, deberían ofrecer a los ciudadanos la capacidad de examinar críticamente sus propias vidas, la capacidad de liberar sus mentes de la sumisión que imponen las tradiciones, los hábitos y las costumbres, formando personas sensibles que se desenvuelvan como ciudadanos del mundo y que no persigan exclusivamente sus propios intereses grupales.

La educación liberal está cambiando (Ibíd., 20). En las facultades de filosofía y humanidades nuevas materias entran con fuerza a formar parte del currículo; cursos dedicados a la historia y la cultura de los pueblos no occidentales y de las minorías étnicas y raciales, los estudios feministas, la historia e intereses de los homosexuales y las lesbianas, etc. no son ahora mismo difíciles de encontrar en muchas facultades de letras (al menos en EEUU). ¿Es positiva la inclusión de estas materias en los currículos de humanidades? Algunos piensan que estas materias de estudio son una amenaza tanto para los criterios tradicionales de excelencia académica, como para las costumbres y tradiciones de las sociedades occidentales, ya que amenazan la convivencia pacífica de los ciudadanos.

Un primer paso importante consiste en subrayar la enorme diversidad y complejidad de los individuos que vivimos en las sociedades industrializadas occidentales. En este sentido, resulta imprescindible humanizar las ideas ético-políticas, es decir, ser capaces de imaginar con empatía la situación concreta y los intereses de los docentes que enseñan estas materias, en lugar de prejuzgarlos de antemano como sectarios radicales que tratan de contaminar las mentes de los jóvenes

Los profesores de hoy en día están formando a los futuros ciudadanos en una época de diversidad cultural y de creciente internacionalización. Nuestro país es ineludiblemente múltiple. Como ciudadanos, con frecuencia somos llamados a tomar decisiones que requieren de algún tipo de comprensión de los grupos raciales, étnicos y religiosos de nuestra nación, de la situación de las mujeres y de quienes son minorías desde el punto de vista de sus inclinaciones sexuales. Como ciudadanos también cada vez más estamos siendo llamados a entender cómo los problemas —por ejemplo, la agricultura, los derechos humanos, la ecología, incluso los negocios y la industria— están generando discusiones que reúnen a personas de muchos países. Esto deberá ocurrir cada vez más si nuestra economía quiere seguir manteniéndose vital y se desea encontrar soluciones eficaces a los apremiantes problemas humanos. El nuevo énfasis en la «diversidad» en los currículos de las escuelas superiores y universidades es, sobre todo, un modo de hacerse cargo de los nuevos requisitos de la condición de ciudadano, de los deberes, derechos y privilegios que le son propios; un intento de producir adultos que puedan funcionar como ciudadanos no sólo de algunas regiones o grupos locales, sino también, y más importante, como ciudadanos de un mundo complejo e interconectado (Ibíd., 24-5).

En la nueva academia que Nussbaum (Ibíd., 26) defiende, los puntos de vista de las mujeres y los miembros de minorías étnicas, de los gays y las lesbianas, de las personas que no pertenecen a la cultura occidental, etc. deben ser tenidos en cuenta y escuchados con respeto; estos conjuntos de individuos deben ser a la vez sujetos y objetos de estudio. Esta nueva academia debe contemplar el mundo como un lugar en el que existen múltiples tipos de ciudadanos y debe enseñarnos a actuar como ciudadanos de este mundo plural. De este modo, uno de los principales peligros que debe evitar la diversificación del currículum académico es la adopción de políticas educativas que refuercen la identidad de ciertos grupos con intereses particulares, en lugar de fomentar políticas educativas que subrayen la necesidad universal de conocimiento y comprensión de todos los ciudadanos (Ídem.). Una educación centrada principalmente en la promoción de identidades particulares es peligrosa porque puede debilitar a largo plazo los objetivos de la ciudadanía.

Tanto el ideal de “ciudadanía mundial” como el ideal del “cultivo de la humanidad” pueden entenderse de dos maneras distintas, una fuerte y una débil (Ibíd., 28). La versión fuerte del ideal defiende que la lealtad principal de los ciudadanos debe ser siempre para con los seres humanos de todo el mundo, relegando a un segundo plano las lealtades nacionales, locales y de cualquier otra clase. La versión débil del ideal, por el contrario, admite distintas visiones en torno a cuáles deberían ser las prioridades de los ciudadanos, pero subraya aun así que, ordenáramos como ordenásemos nuestras lealtades grupales, debemos reconocer siempre el valor de la vida humana, viendo al resto de personas como individuos con capacidades y problemas similares a los nuestros. Aunque Nussbaum (Ídem.) afirma explícitamente que simpatiza con la versión fuerte del ideal de ciudadanía mundial, su trabajo se centra en la defensa de la versión débil.

Para cultivar la humanidad y promover la ciudadanía responsable en el mundo actual es imprescindible trabajar tres habilidades (Ibíd., 28-30): (1) La capacidad de examinarse críticamente a uno mismo y de examinar las tradiciones a las que uno pertenece. Ninguna creencia o práctica debería aceptarse acríticamente simplemente porque haya sido transmitida por la tradición o porque forme parte de la costumbre de un determinado grupo. Solamente serán aceptables aquellas creencias que, en primer lugar, presenten los hechos con exactitud y, en segundo lugar, superen el análisis racional en cuanto a coherencia y justificación⁷⁴⁹; (2) La capacidad de concebirse a sí

⁷⁴⁹ En contra de lo que algunas veces se sugiere, la defensa de la capacidad de auto-examen y de criticar las propias tradiciones culturales no es exclusiva de la cultura y el pensamiento occidental: “[L]as ideas

mismo no solamente como un ciudadano perteneciente a una región o grupo particular, sino también como seres humanos vinculados al resto de humanos por redes de reconocimiento mutuo⁷⁵⁰. Los ciudadanos del siglo XXI deberíamos tener siempre en cuenta que compartimos necesidades y capacidades con ciudadanos que, aunque vivan en la distancia o parezcan diferentes, son iguales que nosotros y hacia los que tenemos ciertas responsabilidades; y (3) La capacidad de desarrollar una “imaginación narrativa”. Los ciudadanos no pueden pensar de forma adecuada centrándose solamente en conocimientos empíricos. Los ciudadanos del siglo XXI deben trabajar la empatía, es decir, deben adquirir la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otro, intentando comprender sus pensamientos, emociones y anhelos⁷⁵¹.

Sin embargo, el cultivo de estas tres capacidades básicas no es suficiente para desarrollar una ciudadanía mundial completa. Los saberes científicos, por ejemplo, son también fundamentales (Ibíd., 30).

4.13.1.1. Auto-examen, filosofía y democracia

En el ámbito de la educación superior se da un conflicto entre la asimilación cultural tradicional y el pensamiento crítico que cuestiona la autoridad (Ibíd., 35-40). Hoy en día algunos conservadores acusan a las universidades de corromper a la juventud inculcándoles creencias y valores nocivos para la sociedad. Sin embargo, una buena educación superior debe enseñar a los estudiantes a pensar por sí mismos y debatir con la tradición, cuestionando las ideas tradicionales sobre las mujeres, la raza, la justicia social o el patriotismo. En este sentido, la enseñanza de la filosofía puede jugar un papel crucial. Con mayor o menor sofisticación, la inmensa mayoría de las personas tendemos al cuestionamiento filosófico de las ideas, las creencias y las prácticas. La filosofía no es una disciplina fría, abstracta y distante. Bien al contrario, la filosofía moral y política está inevitablemente relacionada con cuestiones que atañen y preocupan a la inmensa mayoría de ciudadanos en sus vidas diarias, desde cuestiones generales sobre la vida y la muerte, hasta debates sobre el aborto, la justicia social, el castigo o la religión. La filosofía ofrece al ciudadano la capacidad de plantear y comprender preguntas profundas, así como la capacidad de hacer distinciones sutiles y comprender y evaluar argumentos complejos.

Lejos de ser nociva para la sociedad, la enseñanza de la práctica de la argumentación racional es fundamental para la promoción de los valores democráticos. La argumentación racional es imprescindible para construir una democracia sólida fundada en la búsqueda permanente de la verdad y la justicia. Una democracia que se

de este tipo tienen muchas vertientes en numerosas tradiciones. En la India, en África, en América Latina y en China podemos encontrar nociones estrechamente relacionadas. Uno de los errores que una educación multifacética puede disipar es la falsa creencia de que la tradición propia es la única capaz de autocrítica o de aspirar a la universalidad” (Nussbaum 1997, 31).

⁷⁵⁰ La imaginación juega aquí un papel esencial: *“El mundo a nuestro alrededor es ineludiblemente internacional. Cuestiones que van desde el comercio a la agricultura, desde los derechos humanos a la mitigación de la hambruna, invitan a nuestra imaginación a aventurarse más allá de las estrechas lealtades de grupo y a considerar la realidad de esas vidas distantes”* (Nussbaum 1997, 29).

⁷⁵¹ La literatura en general, y la lectura y análisis de novelas en particular, juegan aquí un rol importante: *“La imaginación narrativa no carece de sentido crítico, pues siempre vamos al encuentro del otro con nuestro propio ser y nuestros juicios a cuestas; y cuando nos identificamos con un personaje de una novela o con una persona distante cuya vida imaginamos, inevitablemente no nos limitaremos a identificarnos, también juzgaremos esa historia a la luz de nuestras propias metas y aspiraciones”* (Nussbaum 1997, 30).

preocupe por el bien común y no solamente por los intereses de grupos particulares debe producir ciudadanos con la capacidad de examinar y cuestionar críticamente sus propias creencias y tradiciones culturales

La educación liberal en nuestras escuelas superiores y universidades es —y debe ser— socrática, dedicada a la tarea de activar en cada estudiante una mente independiente y producir una comunidad que pueda verdaderamente razonar en conjunto sobre un problema, y no simplemente intercambiar alegatos y contraalegatos (Ibíd., 40).

Una educación correcta no se funda en, ni progresa mediante, el adoctrinamiento de los alumnos por parte del profesor, sino que se funda y progresa a través del examen crítico de las propias creencias por parte de los alumnos.

De acuerdo con Nussbaum (Ibíd., 41), la contribución principal de Sócrates consistió en hacer que el rigor y la fortaleza de los argumentos filosóficos tuvieran consecuencias prácticas en los asuntos de interés público. Para Sócrates, una vida sin examen interior no merece ser vivida (Ibíd., 42)⁷⁵². De este modo, el auto-examen y cuestionamiento de las propias creencias y actitudes no es simplemente algo útil, es un componente imprescindible que todo ciudadano debe cumplir para llevar una vida con sentido. ¿Qué clase de beneficios prácticos puede comportar el examen de las propias creencias y actitudes? ¿Por qué es importante definir nuestros conceptos de forma reflexiva? El examen de las propias creencias y actitudes puede beneficiarnos en la práctica ayudándonos a llevar una vida mejor. La definición de los conceptos de forma reflexiva es importante porque nos ayuda a desarrollar una cultura comprometida con la verdad y la justicia. En este sentido, Nussbaum (Ibíd., 46) señala que una reflexión que busca el bien común resulta una ayuda inestimable a la hora de promover el progreso moral. Ordenar los problemas prácticos y analizar concienzudamente las creencias, argumentos e implicaciones que giran en torno a los mismos nos permite analizar con precisión los dilemas morales, lo cual puede ayudar a aquellos que carecen de poder dentro de una sociedad a defender sus derechos frente a los poderosos: “*El progreso necesita claridad, necesita conceptos y argumentos*” (Ídem.). La exigencia de razones y su análisis ponderado condicionan las decisiones que tomamos los agentes morales.

Obviamente, ni siquiera un sistema educativo ideal es capaz de volver completamente racionales a todos los ciudadanos de una sociedad, dado que las fuentes de la irracionalidad en la vida humana son múltiples y profundas. Por tanto, un sistema democrático requiere de instituciones que no dependan directamente de lo que opine la mayoría de ciudadanos como, por ejemplo, el poder judicial y las libertades/derechos fundamentales (Ibíd., 48-9). La democracia es el sistema político ideal porque es noble, y es noble porque la democracia reconoce y respeta las capacidades de deliberación y libre elección que todos los ciudadanos poseen (Ibíd., 49)⁷⁵³.

Demasiado a menudo, las creencias de la gente y las decisiones que toman basadas en esas creencias no son propias. La tarea principal de la educación consiste en intentar superar la pasividad de los alumnos, exigiéndoles que analicen críticamente sus propias creencias y se responsabilicen de sus comportamientos (Ibíd., 50). La

⁷⁵² *Apología de Sócrates*, 37e-38a.

⁷⁵³ La educación fundada en el auto-examen y la democracia se apoyan mutuamente: “*La educación superior puede generalizarse porque es el desarrollo de los poderes de razonamiento práctico que cree atributo de todos los ciudadanos; y puesto que está íntimamente relacionada con la ciudadanía y la familia, su generalización no amenaza, sino que promete fortalecer la comunidad política democrática*” (Nussbaum 1997, 54).

argumentación crítica conlleva poder intelectual y libertad, modificando a su vez las motivaciones y deseos de los alumnos. La vida política de demasiados ciudadanos se funda en motivaciones y emociones inadecuadas como la ira, el miedo, la envidia, la vergüenza, etc. Según Nussbaum (Ibíd., 51), estas emociones no son reducibles a impulsos biológicos sino que están estrechamente unidas con el pensamiento, por lo que la claridad de pensamiento y el análisis crítico pueden ayudarnos enormemente a la hora de cambiar a mejor las motivaciones y emociones de los ciudadanos. De este modo, existe un estrecho vínculo entre la educación, las emociones y la política.

Una educación adecuada basada en el auto-examen debe poseer al menos las siguientes cuatro características (Ibíd., 52-8): (1) Debe ser para todos los seres humanos y, por tanto, debe ser compartida por todos los estudiantes independientemente de la especialización que elijan; (2) Debe adaptarse a las circunstancias y contexto particular del alumno, siendo la instrucción individualizada el objetivo ideal a alcanzar; (3) Debe ser plural y estudiar una diversidad de normas y tradiciones, con el fin de mostrar que aquello que los alumnos podemos tomar como neutral, necesario y natural no lo es en realidad⁷⁵⁴; y (4) Debe asegurarse de que los textos no se transformen en autoridades indiscutibles⁷⁵⁵.

Los ciudadanos solamente son auténticamente libres cuando son capaces de razonar por sí mismos y argumentar correctamente, es decir, cuando son capaces de distinguir aquellos razonamientos con validez lógica de aquellos otros lógicamente débiles, siendo capaces de distinguir la estructura lógica de un discurso de la validez de sus premisas (Ibíd., 59). Todos acumulamos una enorme cantidad de creencias acríticamente adquiridas cuya coherencia lógica jamás examinamos críticamente y, partiendo de esas creencias, realizamos inferencias lógicas cuya validez no cuestionamos. La contribución principal para la democracia de una educación fundada en el auto-examen consiste en hacer que los ciudadanos analicen aquello que creen saber, poniendo a prueba la fortaleza y cohesión de sus creencias, así como la validez de las inferencias en las que basan sus argumentaciones: “*El análisis lógico es central en la cultura política democrática. Muchas veces, la causa de que obremos mal con los demás desde un punto de vista político es un razonamiento viciado*” (Ídem.).

¿Cómo podría promoverse un ideal educativo de este tipo en los currículos modernos de los institutos de secundaria y las universidades? El principal componente de una educación así es, obviamente, el maestro (Ibíd., 65). El maestro debe buscar la forma de estimular el razonamiento crítico de los alumnos en relación con los más variados problemas, por lo que es imprescindible que posea un bagaje amplio de conocimientos y recursos sobre los problemas que deba tratar en el aula. Por otra parte,

⁷⁵⁴ Obviamente, esto no implica que una educación de este tipo deba promover un relativismo cultural/moral extremo: “*La confrontación con lo diferente de ninguna manera supone que no existan estándares morales interculturales y que las únicas normas sean aquellas establecidas por cada tradición local*” (Nussbaum 1997, 56).

⁷⁵⁵ “*Los libros carecen de la capacidad de atención y sensibilidad de la actividad filosófica real (la que, como recordamos, respeta las circunstancias y el contexto particulares del alumno)*” (Nussbaum 1997, 57). Aun así, Nussbaum reconoce, como no puede ser de otro modo, que los libros son una ayuda inestimable al proporcionarnos la información que necesitamos para razonar bien y ofrecernos ejemplos de buenas argumentaciones. Los libros y los conocimientos que proporcionan son medios extraordinarios para la obtención de un fin (la independencia de pensamiento y la libertad de acción), no fines en sí mismos: “*El dominio de la lectura y escritura, incluyendo el conocimiento de textos culturales, confiere fuerza e independencia, si se lo ve como una especie de preparación y nutrimento básicos, no como la meta en sí*” (Ibíd., 58).

dado que la formación de estudiantes capaces de pensar con claridad y justificar sus puntos de vista mediante argumentos correctos es esencial para la democracia, la filosofía debería formar parte del currículo obligatorio de la mayoría de estudios superiores (Ibíd., 66)⁷⁵⁶. Las instituciones educativas deberían esforzarse porque estos cursos de filosofía se adecúen a los intereses y necesidades de sus alumnos porque, de lo contrario, los estudiantes pueden llevarse la impresión de que la filosofía es una disciplina fría, abstracta y elitista sin relación alguna con sus problemas cotidianos. Además de establecer cursos obligatorios de filosofía, la reflexión filosófica debería promoverse de forma transversal, utilizándola en otros cursos que no estén directamente relacionados con el aprendizaje de la filosofía (Ibíd., 71). Para llevar a buen puerto esta iniciativa, es imprescindible que los filósofos colaboremos con otros especialistas en el diseño y la enseñanza de estos cursos.

El objetivo final de una educación general de este tipo no es, evidentemente, la creación de una sociedad repleta de estudiantes con profundos conocimientos filosóficos capaces de escribir excelentes artículos sobre ética y filosofía política. El objetivo consiste en producir estudiantes capaces de, en cierta medida, examinar críticamente sus creencias mediante la adopción de técnicas que les permitan alzarse sobre las imposiciones de la autoridad y la tradición, con el fin de que se conviertan en ciudadanos independientes, críticos y activos. Para lograr este objetivo, resulta imprescindible la ayuda y enseñanza de la filosofía (Ibíd., 73-4).

4.13.1.2. Educación para la ciudadanía mundial

El ideal del cosmopolitismo es fundamental para la ciudadanía democrática y, por tanto, al igual que el auto-examen y el análisis crítico, debe formar parte de una educación superior contemporánea adecuada (Ibíd., 79). El ideal del cosmopolitismo se basa en el deseo de trascender los orígenes locales y la pertenencia a ciertos grupos particulares a la hora de definir la identidad personal de los individuos, sosteniendo que la identidad humana debería definirse en base a deseos y preocupaciones universales. No es suficiente con que seamos ciudadanos de un Estado particular, debemos concebirnos como ciudadanos del mundo. Los antiguos estoicos griegos sostenían que habitamos simultáneamente dos comunidades (Ibíd., 78): la comunidad local en la que nacemos y la comunidad universal del razonamiento y aspiraciones humanas. De estas dos comunidades, solamente la segunda es común a todos los humanos. De acuerdo con Nussbaum, “[e]s en esta última comunidad, fundamentalmente, donde se encuentra la fuente de nuestras obligaciones morales y sociales” (Ídem.). Así pues, a la hora de pensar y aplicar valores político-morales fundamentales como la justicia, deberíamos concebir al resto de humanos como si fuesen conciudadanos nuestros, aunque no

⁷⁵⁶ Nussbaum (1997, 72-3) señala los peligros de pensar que pueden inculcarse el auto-examen, el razonamiento crítico y el análisis de los argumentos a lo largo de todo el currículo sin necesidad de curso obligatorio alguno, simplemente permitiendo que los alumnos elijan su propio currículo en función de sus necesidades e intereses a través del diálogo con un orientador: “Al dar a los estudiantes tanta independencia para preguntar e investigar desde el comienzo de su educación, a veces el sistema termina por producir alumnos de último grado que, como consecuencia de su candidez y de la presión que sobre ellos ejercen sus pares, han caído presa de las modas intelectuales, y en realidad nunca han aprendido hábitos rigurosos de indagación [...] no deja de ser preocupante la posibilidad de que la opción [...] por la autonomía racional en la elección del currículo conduzca a una ausencia de autonomía racional al terminar la educación de algunos estudiantes” (Nussbaum 1997, 73).

habiten nuestra misma comunidad particular⁷⁵⁷. Debemos estudiar de forma rigurosa las convenciones y costumbres locales a la luz de necesidades y aspiraciones humanas más generales (Ibíd., 85).

El lugar en el que uno nace es fortuito: cualquier ser humano podría haber nacido en cualquier nación particular⁷⁵⁸. En la medida en que es fortuito y se encuentra más allá de nuestro control, el lugar en el que uno nace carece de relevancia moral

Al admitir esto, no deberíamos permitir que diferencias de nacionalidad o clase, o de pertenencia a un grupo étnico, o incluso de género, se constituyan en barreras entre nosotros y nuestros semejantes. Deberíamos reconocer la humanidad —y sus ingredientes fundamentales: razón y capacidad moral— dondequiera que aparezca, y comprometer nuestra lealtad en primer lugar con esa comunidad de humanidad (Ibíd., 86).

El ideal cosmopolita implica que jamás debemos dar mayor importancia a cualquier forma de gobierno temporal antes que a la comunidad moral que constituimos todos los humanos (Ídem.). Al concebirnos como ciudadanos del mundo, nos comprometemos con el respeto a la dignidad de la razón y la elección moral de todos los humanos, con independencia del origen nacional, cultural o social que posean. De este modo, el ideal cosmopolita restringe y regula la vida política. La implicación práctica principal del ideal cosmopolita consiste en la exigencia de situar la justicia siempre por encima de la conveniencia política, entendiendo que formamos parte de la comunidad universal de la raza humana, cuyos fines se corresponden con los fines morales de la justicia y el bienestar humano (Ídem.).

¿Cuáles son los argumentos a favor del ideal cosmopolita? Por un lado, tenemos las razones de conveniencia (Ibíd., 87). Una teoría de la ciudadanía que reconoce la comunidad moral/racional como aspecto esencial es probable que promueva la deliberación política razonable y estimule la solución de problemas. Por otro, tenemos también razones político-morales que apoyan el ideal cosmopolita (Ídem.). El cosmopolitismo es moralmente adecuado porque reconoce en los individuos aquello que es verdaderamente fundamental en ellos, aquello digno de respeto y reconocimiento: sus aspiraciones a alcanzar la justicia y la virtud, así como su capacidad de razonar sobre estos temas.

El abrazar el ideal cosmopolita no implica que debamos renunciar necesariamente a las afiliaciones, lealtades y amores locales, ya que pueden ser, y muy a menudo son, una gran fuente de riqueza en la vida (Ibíd., 88). Por lo tanto, una educación adecuada no promoverá el rechazo automático de las tradiciones, costumbres y creencias locales. En lugar de esto, el ideal cosmopolita nos invita a imaginarnos rodeados por una serie de círculos concéntricos: el círculo central lo forma la identidad personal, el siguiente engloba a la familia inmediata, después sigue el resto de la familia, a continuación encontramos, en este orden, a los vecinos, los conciudadanos y los compatriotas⁷⁵⁹. Finalmente, abarcando a todos estos círculos se encuentra el mayor

⁷⁵⁷ Nussbaum (1997, 78) señala que un cosmopolitismo de este tipo puede encontrarse también en tradiciones de pensamiento no occidentales. De este modo, el ideal cosmopolita podría formar parte de un consenso entrecruzado entre ciudadanos con concepciones comprensivas del bien diferentes.

⁷⁵⁸ “El accidente de dónde se ha nacido no es más que esto, un accidente; todo ser humano ha nacido en alguna nación [...] Debemos reconocer la humanidad allá donde se encuentre, y conceder a sus ingredientes fundamentales, la razón y la capacidad moral, nuestra mayor lealtad y respeto” (Nussbaum 1996^d, 18).

⁷⁵⁹ Esta es una caracterización esquemática general con fines simplemente ilustrativos, ya que entre medio de los círculos aquí propuestos podrían perfectamente incluirse otros grupos en torno a los cuales se

círculo de todos, aquél que abarca a la humanidad en su totalidad. La tarea de una educación cosmopolita eficaz consiste en llevar los círculos exteriores de algún modo, poco a poco, hacia el centro, haciendo que consideremos a todos los humanos del mismo modo en que consideramos a nuestros conciudadanos⁷⁶⁰.

La educación cosmopolita y el ideal educativo basado en el auto-examen y el empleo de la razón están íntimamente interrelacionados (Ibíd., 90). El definirse como ciudadano del mundo implica necesariamente interrogarse sobre la corrección y el valor de nuestras tradiciones y maneras de actuar, estudiando las distintas alternativas ético-políticas que adoptan las diferentes sociedades. Por medio del diálogo intercultural, el ciudadano cosmopolita debe aprender a discernir qué aspectos de su propia cultura son de carácter estrictamente local y cuáles podrían plantearse como una norma para el resto de ciudadanos del mundo; dicho de otro modo: el alumno cosmopolita debe aprender a distinguir aquello que es arbitrario e injustificado dentro de su cultura de aquello que podría defenderse ante cualquiera mediante una argumentación razonada.

Con el fin de producir ciudadanos cosmopolitas sensibles, el sistema educativo del siglo XXI debería cultivar la empatía (Ibíd., 91). A muchas personas nos resulta difícil reconocernos como conciudadanos en la comunidad de la razón, principalmente porque muchas de las prácticas y costumbres prevalecientes en otras culturas nos resultan extrañas y difíciles de entender. El cultivo de la empatía, sin embargo, puede hacer que aquello que nos parece extraño e incomprensible pase poco a poco a resultarnos familiar e inteligible. El cultivo de la empatía, además, servirá como antídoto frente al problema político de la ira (Ibíd., 92-3). Uno de los principales problemas políticos consiste en la ira que tendemos a sentir hacia nuestros adversarios políticos, tanto individual como colectivamente considerados. No obstante, esa ira puede aplacarse e incluso eliminarse mediante el cultivo de la empatía que fomenta la educación cosmopolita. El objetivo consiste en concebir a los adversarios políticos como seres con los cuales, en cuanto seres humanos, compartimos muchos fines y metas generales⁷⁶¹. Evidentemente, Nussbaum (Ibíd., 93) no piensa que la defensa del cosmopolitismo y el cultivo de la empatía nos exija abandonar las evaluaciones críticas de las prácticas y tradiciones de otros individuos y culturas. El cosmopolitismo no debe caer en el relativismo moral. Los programas educativos deberían fomentar el entendimiento, el respeto y la solidaridad, corrigiendo la ignorancia y extrañeza en las que demasiado a menudo se funda la ira hacia los adversarios políticos, pero siempre respetando la libertad de expresión y promoviendo una cultura de deliberación crítica fundada en razonamientos y argumentos.

¿Cómo puede fomentarse la idea de la ciudadanía mundial en un currículo de estudios superiores? Por encima de todo, una educación cosmopolita debe ser una

forma la identidad particular como, por ejemplo, las identidades étnicas, religiosas, lingüísticas, de género, sexuales, etc.

⁷⁶⁰ “En otras palabras, no tenemos que renunciar a nuestras particulares inclinaciones e identificaciones, ya sean nacionales, étnicas o religiosas; más bien, deberíamos trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y de preocupaciones, mostrando respeto por lo humano dondequiera que se dé, y permitiendo que ese respeto marque los límites de nuestras políticas nacionales o locales” (Nussbaum 1997, 88). En este sentido, el cosmopolitismo no rechaza la existencia de obligaciones especiales hacia, por ejemplo, los miembros de nuestra familia y los amigos, lo que niega es que estas obligaciones tengan prioridad sobre otras consideraciones como la justicia y la equidad.

⁷⁶¹ “Sobre todo, la educación para la ciudadanía universal requiere trascender la inclinación de estudiantes y educadores a definirse en primer lugar en función de lealtades e identidades grupales locales” (Nussbaum 1997, 95).

educación multicultural (Ibíd., 96). El sistema educativo debe promover el conocimiento de las historias y hechos fundamentales de las culturas de muchos grupos diferentes: religiosos, étnicos, nacionales, raciales, sociales, sexuales, etc., fomentando con ello la conciencia de que las prácticas y costumbres de nuestra cultura son históricas y convencionales: “*No existen fuentes más seguras de desprecio que la ignorancia y el sentido de la inevitable naturalidad del estilo propio de cada uno*” (Ibíd., 96-7). Por supuesto, una educación cosmopolita adecuada dedicará mayores esfuerzos al estudio y comprensión de la historia y cultura propia de la nación de la que forma parte el estudiante, ya que probablemente sea en esa nación donde el individuo llevará a cabo la mayoría de sus acciones político-morales. Pero dentro del estudio y la comprensión de la historia y cultura propias, el alumno cosmopolita debe intentar comprender y empatizar con las minorías étnicas, raciales, religiosas, sexuales, etc. que habitan dentro de su propia cultura, desarrollando con ello la comprensión de la variedad de las concepciones humanas en torno al género, la sexualidad, la religión, etc. (Ibíd., 98-9).

Nussbaum (Ibíd., 99) señala cuatro métodos a través de los cuales podría fomentarse el ideal cosmopolita en los currículos de los institutos y las universidades: (1) El diseño de cursos básicos obligatorios de índole multicultural; (2) La inclusión de perspectivas culturalmente diversas a lo largo de todo el currículo; (3) El desarrollo de cursos opcionales especializados en áreas relacionadas con la diversidad humana como, por ejemplo, los roles de género y/o la sexualidad; y (4) La enseñanza de lenguas extranjeras.

Para diseñar exitosamente un curso multicultural básico o un conjunto reducido de cursos que presten especial atención al multiculturalismo, deberían tenerse en cuenta cuatro aspectos fundamentales (Ibíd., 103-6): (1) Los cursos deberían diseñarse para dar cabida a contenidos amplios; (2) Los cursos deberían basarse en las disciplinas en que son expertos los docentes; (3) Los cursos deberían complementarse con programas para el desarrollo del docente; y (4) Los cursos deberían dedicar tiempo a la reflexión sobre cuestiones metodológicas y pedagógicas.

A través de estas prácticas, debemos tratar de fomentar el ideal cosmopolita de ciudadanía mundial y la comprensión empática del resto de culturas y tradiciones (sin que ello implique caer en la trampa del relativismo moral), ya que una educación cosmopolita y multicultural adecuada es imprescindible en el siglo XXI para justificar, fomentar y defender la democracia y sus valores principales

Nos corresponde a nosotros, como educadores, mostrar a nuestros estudiantes la belleza y el interés de una vida abierta al mundo entero, mostrarles que, después de todo, hay más alegría en el tipo de ciudadanía que cuestiona que en la que simplemente aplaude, más fascinación en el estudio de los seres humanos en toda su real variedad y complejidad que en la celosa búsqueda de estereotipos superficiales, que existe más amor y amistad verdaderos en la vida del cuestionamiento y de la autonomía que en la de la sumisión a la autoridad. Es mejor que les mostremos esto, o el futuro de la democracia en el mundo lucirá muy sombrío (Ibíd., 115).

4.13.1.3. El cultivo de la imaginación narrativa

La acumulación de conocimientos sobre otras tradiciones culturales no es suficiente para que nos convirtamos en buenos ciudadanos del mundo, debemos cultivar también una imaginación sensible y receptiva que nos ayude a entender las motivaciones y elecciones de las personas diferentes a nosotros (Ibíd., 116). El objetivo consiste en evitar juzgar esas motivaciones y elecciones como extrañas y amenazantes,

entendiéndolas, más bien, como las respuestas de seres que comparten con nosotros numerosos problemas, fines y oportunidades.

La práctica y el estudio de las artes cumplen un rol fundamental a la hora de cultivar la imaginación narrativa, dado que ejercitan capacidades de la imaginación de suma importancia para la ciudadanía (Ibíd., 118). El arte posee importancia ético-política: “*Las artes cultivan las capacidades de juicio y sensibilidad que pueden y deben expresarse en las opciones de los ciudadanos*” (Ídem.). Aunque Nussbaum considera que esta afirmación es aplicable a todas las artes, defiende que la práctica y el estudio de la literatura (y, en especial, de ciertas novelas) es uno de los métodos más importantes mediante el cual ejercitar la imaginación y la sensibilidad, por lo que recomienda su inclusión en los currículos de estudios superiores. La práctica y el estudio de la literatura es uno de los métodos más importantes para ejercitar la imaginación y la sensibilidad porque es capaz de representar las circunstancias y problemas particulares de las personas de distintas clases, así como de mostrarnos las variadas posibilidades que los individuos disponen para reaccionar frente a esas circunstancias y problemas, lo cual es sumamente valioso para la ética y la política (Ídem.).

¿Cómo ayuda la literatura a cultivar la imaginación? Nussbaum (1990^b, 95) sostiene que la enseñanza y el aprendizaje moral jamás deben concebirse simplemente como la enseñanza y el aprendizaje de reglas y principios morales generales, dado que gran parte de las cosas más importantes que aprendemos a través de experiencias concretas. Este aprendizaje a través de la experiencia demanda el cultivo de la percepción y la sensibilidad, es decir, el cultivo de la habilidad de discernir qué cosas son moralmente relevantes en una situación concreta. Las novelas nos proporcionan un aprendizaje de este tipo (Ibíd., 96). Las novelas tienen la capacidad de representar detalladamente las vidas de aquellos que son diferentes de nosotros, promoviendo el compromiso con, y el entendimiento receptivo hacia, los otros, haciendo así visibles y comprensibles las vidas de aquellos que carecen de visibilidad en nuestra sociedad⁷⁶²

Logramos ver cómo las circunstancias condicionan las vidas de quienes comparten con nosotros algunas metas y proyectos generales; y vemos que las circunstancias no sólo condicionan las posibilidades de las personas hacia la acción, sino también sus aspiraciones y deseos, sus esperanzas y temores (Nussbaum 1997, 121).

Esto está directamente relacionado con las decisiones político-morales que debemos tomar como ciudadanos. Por ejemplo, Nussbaum (Ídem.) sugiere que la literatura puede ayudar a que comprendamos cómo una narración que impone estereotipos a las razas es susceptible de dañar el amor propio, o cómo el amor puede ayudarnos a la hora de juzgar mejor cuestiones políticas como la discriminación positiva y la educación. Por lo tanto, la educación superior debería promover el interés por la literatura en los estudiantes, subrayando las conexiones entre literatura y reflexión/práctica ético-política (Ídem.)⁷⁶³.

⁷⁶² “*Nuestra experiencia, sin narrativa, es demasiado limitada y demasiado provinciana. La literatura la amplía, haciéndonos reflexionar y sentir lo que de otro modo podría estar muy distante para sentirlo. La importancia de esto para la moral y la política no puede subestimarse*” (Nussbaum 1990^b, 101-2).

⁷⁶³ “*Existe aún otro modo en que las novelas responden a la idea aristotélica del aprendizaje práctico. La idea aristotélica hace hincapié en que los lazos de estrecha amistad o de amor (como los que conectan a los miembros de una familia o a los amigos íntimos) son de extrema importancia en este asunto de llegar*

¿Cómo debe enseñarse la literatura para que sirva para cultivar la imaginación narrativa de los ciudadanos? ¿El estudio de qué clase de obras literarias nos ayuda a fomentar una visión informada y receptiva de aquellos individuos diferentes a uno? El objetivo de desarrollar una conciencia ciudadana universal se impulsa mejor incluyendo en la educación literaria obras nuevas que no acostumbran a figurar en el canon de la literatura occidental (Ídem.).

La narración de historias juega un papel esencial a la hora de que los niños adquieran capacidades morales fundamentales⁷⁶⁴. Si se priva a los niños de estas historias, se les priva de ciertas formas de ver a las otras personas, ya que las historias permiten el acceso a la interioridad de las personas de formas que no son posibles en la vida real. De este modo, la narración de historias nos ayuda a inferir que las personas con las que nos encontramos a diario tienen, al igual que los personajes de las narraciones y al igual que nosotros mismos, emociones, sentimientos y pensamientos. Las narraciones estimulan la maravilla y la curiosidad en los niños, al tiempo que definen al resto de personas como particulares y profundas, cuyos sentimientos y pensamientos merecen respeto

Si se han hecho hábito, la empatía y el hacer conjeturas conducen a un cierto tipo de ciudadanía y a una determinada forma de comunidad: la que cultiva una resonancia compasiva hacia las necesidades del otro y entiende el modo en que las circunstancias las condicionan, a la vez que respeta el carácter individual y la intimidad del otro (Ibíd., 123).

Esta atención compasiva hacia las necesidades, sentimientos y pensamientos de los otros surge porque la imaginación literaria desarrolla una preocupación importante por el destino de los personajes y nos muestra que poseen una vida interior rica a la que nos resulta extremadamente difícil acceder en la vida cotidiana.

A medida que los niños crecen y tienen acceso a narraciones literarias más complejas, los alumnos aprenden a atribuir a los demás y a reconocer en ellos mismos, no solamente emociones básicas como la felicidad, el miedo o el dolor, sino también rasgos morales complejos como el valor, la dignidad, la justicia, etc. Conforme aprenden a reconocer estos aspectos morales complejos, los niños desarrollan una emoción moral fundamental como la compasión (Ibíd., 124). La compasión se basa en el reconocimiento de que otro individuo, en cierto modo similar a uno mismo, ha sufrido o sufre una pena o desgracia importante de la que no es responsable (o sólo lo es parcialmente). Una emoción y un pensamiento de este tipo exigen desarrollar previamente la empatía, es decir, la capacidad de imaginar cómo sería estar en el lugar del otro. La literatura ayuda a cultivar emociones morales complejas de este tipo.

¿Qué personas debemos considerar como nuestras semejantes? ¿Solamente aquellas que comparten las mismas posibilidades con nosotros? Está claro que es posible ser una persona sensible y refinada y, sin embargo, continuar excluyendo a otras personas (pobres, enfermos, mujeres, homosexuales, etc.) e ignorar sus experiencias. Sin embargo, una educación adecuada será aquella que nos haga reconocer la influencia de la fortuna tanto en nuestras vidas como en las de los demás, es decir, una buena educación es aquella que hace que nos demos cuenta de que, con un golpe de fortuna

a ser un buen agente perceptivo [...] James matiza que no sólo las relaciones representadas en las novelas tienen esta misma naturaleza, sino también la propia relación novela-lectura" (Nussbaum 1990^b, 96).

⁷⁶⁴ "El niño comienza a adquirir capacidades morales esenciales a partir del momento en que él y su padre o su madre comienzan a contarse historias" (Nussbaum 1997, 122).

diferente o con un cambio en las circunstancias, el pobre, el enfermo o el oprimido podríamos haber sido nosotros. Nussbaum (Ibíd., 125-6) piensa que, mediante el cultivo de la sensibilidad a través de ficciones imaginativas, pueden superarse ideologías que obstaculizan la compasión como el nacionalismo radical, el racismo, el sexismo o la homofobia, dado que una narración literaria bien construida nos permite imaginar y en cierto modo experimentar qué se siente, por ejemplo, al pertenecer a una nación distinta o a otra raza. Existe por tanto, según Nussbaum, una conexión directa entre la literatura, la imaginación compasiva y la cultura cívica democrática: “*La literatura no transforma la sociedad por sí sola [...] No obstante, la forma artística hace que el espectador perciba por un momento a las personas invisibles de su mundo, y eso, por lo menos, es un comienzo de justicia social*” (Ibíd., 128). A través de la literatura podemos comenzar a superar las fronteras infranqueables de la justicia, extendiendo nuestra compasión por encima de barreras culturales, nacionales, de género, de especie, etc.⁷⁶⁵ Aunque las novelas nos ayudan a cultivar la comprensión empática hacia las personas que son diferentes de nosotros, lo cual resulta esencial para el ciudadano del mundo, el aprendizaje del lector no se funda exclusivamente en el aprendizaje de aquello que nos une, sino que tiene en cuenta también aquello que nos diferencia (Ibíd., 129)⁷⁶⁶.

El argumento principal de Nussbaum hasta el momento puede presentarse, de forma general y algo vaga, del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* La imaginación literaria desarrolla la empatía y la compasión.
2. *Segunda premisa:* La empatía y la compasión son componentes fundamentales de la responsabilidad cívica.
3. *Conclusión:* Por tanto, si queremos promover la responsabilidad cívica, debemos impulsar la enseñanza de la literatura.

Al estudiar literatura no deberíamos limitarnos a identificarnos empáticamente con los personajes y experimentar emociones, sino que deberíamos leer los textos con espíritu crítico (Ibíd., 134-5), formulando preguntas tanto sobre las experiencias de los personajes como sobre nuestras respuestas emocionales frente a aquello que se nos cuenta. El análisis crítico de la literatura tiene como objetivo producir ciudadanos cosmopolitas sensibles a los intereses y necesidades del resto de las personas. En este sentido, la evaluación de las obras literarias se realiza en función de valores morales y políticos. Nussbaum defiende los valores del liberalismo y la democracia, los cuales se fundan principalmente en la idea de que todos los ciudadanos poseemos igual dignidad y merecemos el mismo respeto, así como en la idea de que ciertas libertades

⁷⁶⁵ “[...] el hecho de que la compasión y simpatía inspirada por la imaginación literaria no produzca inmediatamente un cambio político no quiere decir que debiéramos negar su valor moral [...] es esencial proporcionar al estudio de la literatura un lugar central en un currículo para la construcción de ciudadanía, ya que ella desarrolla las artes de la interpretación que son esenciales para la participación y la conciencia cívicas” (Nussbaum 1997, 131).

⁷⁶⁶ “Una función fundamental del arte es desafiar la sabiduría y los valores convencionales. Una de las maneras en que las obras llevan a cabo esta empresa socrática es pedir que nos enfrentemos a —y que por un momento seamos— aquellos a quienes habitualmente no nos gustaría conocer. Lo ofensivo no constituye en sí mismo un signo de mérito literario; sin embargo, lo ofensivo de una obra puede ser parte de su valor cívico” (Nussbaum 1997, 133); “La interpretación literaria es, en efecto, superficial si predica el mensaje simplista de que bajo la piel todos somos iguales[...] La promesa política de la literatura es que nos puede transportar, mientras seguimos siendo nosotros mismos, a la vida de otro, revelando las similitudes, pero también las profundas diferencias entre él y yo, y haciéndolas comprensibles o, al menos, acercándose a ello” (Ibíd., 147).

fundamentales son tan importantes para el desarrollo de una vida buena que merecen la mayor lealtad por nuestra parte.

En la medida en que la lectura de los textos se realiza partiendo de unos ideales morales y políticos particulares, podría cuestionarse la validez de una reducción interpretativa de los textos de este tipo. ¿No está Nussbaum, después de todo, proponiendo que interpretemos y evaluemos los textos literarios en función de valores morales occidentales cuya validez universal resulta cuestionable? ¿No deberíamos limitarnos a valorar las novelas atendiendo principalmente a su forma en lugar de realizar una evaluación moral de su contenido? De acuerdo con la tradición estética formalista, el contenido de la obra de arte consiste en su forma. El formalismo defiende que los valores estéticos de una obra de arte son independientes y, por tanto, que una obra de arte no debería juzgarse en función de concepciones morales y políticas determinadas. Las obras de arte deben evaluarse atendiendo a sus valores estéticos formales (composición, estructura, relación entre las partes de la obra, sonoridad de las palabras, etc.), no en función de que sus contenidos representen y fomenten ciertos valores morales y políticos. Según los postulados formalistas, a la hora de intentar comprender las obras de arte no deberíamos referirnos nunca a aspectos relacionados con la psicología, la historia, la moral, etc.; tampoco deberíamos atender a las motivaciones o intenciones del artista o del espectador de la obra. La obra de arte se considera autónoma y debe examinarse en función de sus componentes internos.

Nussbaum (Ibíd., 137-40) critica duramente las tesis formalistas. Interrogarse sobre la receptividad del lector, la identificación empática con los otros y el valor de estas prácticas para las comunidades políticas forma parte de los análisis de la literatura desde la antigua Grecia. Puede criticarse la distinción dicotómica radical entre forma y contenido, dado que la forma de los textos literarios puede considerarse un componente más de los contenidos de la obra y no algo completamente distinto. Las preguntas principales que la tradición estética occidental plantea en relación con la literatura son: (1) ¿En qué modo la literatura forja el carácter de los ciudadanos?; y (2) ¿Qué valor moral tienen las formas y estructuras literarias? Así pues, la tradición estética occidental de la literatura combina el análisis de las formas y contenidos de los textos con evaluaciones morales sobre ambos aspectos. Las formas literarias expresan un contenido determinado, una concepción acerca de qué aspectos deben tenerse en cuenta y tomarse en serio a la hora de representar el mundo. Nussbaum defiende que la novela, como género literario, está unida al liberalismo y la democracia por su propia forma, por el modo en que se centra y muestra respeto por la individualidad, los pensamientos y las emociones de la mente humana. Ella (Ibíd., 142) señala, además, que el formalismo estético promueve también cierta clase de ideología. Al rechazar preocuparse por los aspectos éticos, sociales e históricos de las obras literarias, los formalistas fomentan el conservadurismo político, lo cual es un acto político en sí mismo.

Las concepciones del liberalismo y la democracia que Nussbaum propone se fundan en la idea de que los ciudadanos necesitan comprender las diferencias con las que deben convivir. Con este fin, los ciudadanos deben esforzarse por entender a, y deliberar con, aquellos que poseen distintas creencias y tradiciones culturales, tratando de superar las divisiones a favor de intereses y necesidades humanas comunes. El bien común debe intentarse alcanzarse mediante la deliberación y el debate democrático. Esta visión del liberalismo y la democracia se contrapone con otra que concibe a la ciudadanía como un conjunto de individuos o grupos de interés en pugna constante, cuyo objetivo consiste en reafirmar sus propias identidades y alcanzar el poder con el

fin de promoverlas. Desde este último punto de vista, la democracia se reduce a un mercado en el que compiten distintos grupos de intereses sin demasiada disposición a alcanzar acuerdos mediante la deliberación, dado que apenas comparten fines comunes. Una visión de la democracia liberal de este tipo es peligrosa.

¿Qué pueden aportar las ideas de Nussbaum sobre el auto-examen, la educación para la ciudadanía mundial y el cultivo de la imaginación narrativa a la cuestión de la consideración moral de los animales en el ámbito educativo?

Antes que nada, si una buena educación superior debe enseñar a los estudiantes a pensar por sí mismos y debatir con la tradición, deberá hacerlo también en lo que concierne al problema de la consideración moral de los animales, cuestionando las ideas tradicionales que sobre los animales se nos han inculcado. Si, de acuerdo con el ideal educativo socrático que Nussbaum defiende, una vida humana sin auto-examen no merece ser vivida, será fundamental que los ciudadanos cuestionen sus propias creencias sobre, y actitudes hacia, los animales, así como las cosmovisiones que adoptan sobre el lugar que los humanos ocupamos en el universo y la naturaleza. El ciudadano deberá ser capaz también de analizar críticamente las consecuencias que prácticas como la ganadería industrial tienen para su salud, la sociedad, el resto de países, el bienestar de los animales y el medio ambiente. A través del modelo educativo que Nussbaum propone, los ciudadanos del siglo XXI deberíamos ser capaces de cuestionar la forma en que acríticamente adoptamos definiciones de conceptos como “animal”, “ser humano”, “especie”, “derechos”, “justicia”, etc., examinando el modo en que los empleamos así como la distintas implicaciones teórico-prácticas que cada diferente definición conlleva. Si la contribución principal para la democracia de una educación fundada en el auto-examen consiste en hacer que los ciudadanos analicen críticamente aquello que creen saber, poniendo a prueba la fortaleza y cohesión de sus creencias, así como la validez de las inferencias en las que basan sus argumentaciones, entonces, los ciudadanos deberán ser capaces de examinar la coherencia de sus ideas sobre la consideración moral que merecemos los humanos, los animales y el medio ambiente, la justicia, los principios morales básicos, etc.

Si la educación para la ciudadanía mundial conlleva el estudio de diferentes culturas y tradiciones de pensamiento, también esto será necesario en el caso del problema de la consideración moral de los animales. Los alumnos deberían conocer las distintas tradiciones histórico-culturales que existen sobre la consideración moral que los animales merecen, así como las distintas formas de producir alimentos y tratar a los animales. Esto servirá para que los alumnos se den cuenta de que hay una amplia variedad de normas y tradiciones, mostrando que aquello que pueden considerar neutral, necesario y natural no lo es en realidad. Del mismo modo, el ciudadano debería plantearse cuestiones relativas al respeto de las culturas ajenas en lo que a la forma de considerar y tratar a los animales se refiere, planteándose, por ejemplo, en qué medida pueden relacionarse los argumentos a favor/en contra del cosmopolitismo y los argumentos a favor/en contra de la consideración moral directa de los animales. El ciudadano debería ser capaz también de reflexionar sobre las implicaciones que el multiculturalismo podría tener para el bienestar de los animales. Igualmente, el ciudadano debería ser capaz de reflexionar sobre las obligaciones especiales y sus implicaciones para los animales. Al concebirse a sí mismo como un ciudadano del mundo, el ciudadano del siglo XXI debería ser capaz de analizar en cierta medida la forma en que sus acciones afectan a otras naciones, interrogándose, por ejemplo, en las consecuencias que el consumo de carne tiene para la deforestación en países lejanos a

los occidentales. Finalmente, si la implicación práctica principal del ideal cosmopolita consiste en la exigencia de situar los fines morales de la justicia y el bienestar humano por encima de la conveniencia personal y política, el ciudadano deberá cuestionarse también en qué medida los fines morales de la justicia y las ideas principales sobre el bienestar y la vulnerabilidad humanas pueden extenderse a muchos otros animales⁷⁶⁷. Del mismo modo, el ciudadano debería cuestionarse en qué medida la empatía y la compasión pueden y/o deben extenderse a los animales.

4.13.2. La educación especista⁷⁶⁸

¿Qué papel juega la educación en la forma en que consideramos moralmente a los animales? ¿Tiene la educación que recibimos alguna influencia sobre la forma en que actualmente tratamos a los animales?

La educación juega un papel fundamental en la forma en que interactuamos con el resto de seres vivos (Waldau 2011, 143). Por educación debemos entender aquí los conocimientos y actitudes hacia los animales que se transmiten en las escuelas de educación primaria, secundaria, bachiller y en las universidades. Esta educación formal es diferente de la que instituciones como los parques zoológicos pretenden transmitir mediante la exhibición de animales salvajes en cautividad, y es diferente también de los conocimientos y actitudes que se derivan de pasar un tiempo considerable observando a, e interactuando con, los animales salvajes en su hábitat natural. En el contexto educativo del que me ocuparé aquí, los conocimientos y actitudes hacia los animales se transmiten principalmente a través de libros, discusiones en clase y experimentos controlados en laboratorios, no relacionándose directamente con los animales. En este sentido, en la mayoría de instituciones educativas heredamos nuestros conocimientos y actitudes hacia los animales de forma mediada e indirecta, por lo que no debe extrañarnos que los puntos de vista tradicionales de nuestra sociedad sobre las relaciones que debemos mantener con los animales se transmitan, reproduzcan y refuercen a través del sistema educativo⁷⁶⁹.

Todo sistema educativo transmite unos valores determinados. Estos valores pueden transmitirse de forma explícita, incluyéndolos como componentes del currículum, o de forma implícita, pasando a formar parte de lo que se denomina el “currículum oculto” de las instituciones educativas. Así pues, del mismo modo en que el currículum oculto de una institución educativa puede transmitir prejuicios racistas o sexistas, puede contener componentes especistas (Pedersen 2004, 3). De hecho, la inmensa mayoría de currículos ocultos de las instituciones educativas en las sociedades industrializadas occidentales incluye componentes especistas.

⁷⁶⁷ Sobre el cultivo de la imaginación narrativa y la consideración moral de los animales, véase la sección 4.14.

⁷⁶⁸ Muchas de las ideas de esta sección están en deuda con los planteamientos que el maestro de educación secundaria y activista a favor de los derechos de los animales Samuel Guerrero Azañedo presenta en sus charlas y trabajos. Véase, como ejemplo, la siguiente charla: <https://www.youtube.com/watch?v=b1c3j-tKsD0>, visto el 16/07/2014.

⁷⁶⁹ “*The school is part of a societal order in which objectification of animals to a large extent is socially accepted [...] When a school engages, for instance, in animal experimentation for educational purposes, or allows representatives of the animal industries to display their company names or logotypes in the school's premises, it does not only as an authority legitimize the acceptability of oppressive human-animal domination structures, but also serves to sustain and reproduce a worldview of animal objectification in which the socialisation of children and youth to uncritically embrace such a view as ‘normal’, ‘natural’ or ‘inevitable’ plays an important part*” (Pedersen 2004, 2).

La educación que recibimos es, al menos en parte, responsable de transmitir tanto explícita como implícitamente las actitudes especistas que manifiestan actualmente la inmensa mayoría de los ciudadanos en las sociedades industrializadas. El especismo se transmite también a través del sistema educativo, el cual promueve la cosificación de los animales. Teniendo en cuenta que vivimos en una sociedad especista, no debe extrañarnos que uno de sus componentes clave, como el sistema educativo, promueva una de las principales creencias sobre la que se sustenta nuestra sociedad: no deberíamos maltratar a los animales, pero tampoco hay problemas morales importantes en utilizarlos para nuestros fines. Y, sin embargo, si el especismo es un prejuicio moralmente inadmisibles, la inculcación del mismo a través del sistema educativo es un problema importante a solucionar.

En principio, nadie nace ni racista, ni sexista ni, tampoco, especista. Al igual que el racismo y el sexismo, el especismo es un prejuicio inculcado. ¿En qué consiste la educación especista? La educación especista forma parte del proceso de socialización a través del cual el paradigma cultural vigente es transmitido mediante conocimientos, hábitos y valores que sitúan a los humanos en un nivel moral superior al de los demás animales. La educación especista es aquella que sostiene que la pertenencia a la especie es un criterio moralmente relevante que justifica la exclusión de los animales del conjunto de seres que merecen consideración moral directa. Dicho de forma sucinta, la educación especista es aquella que justifica la discriminación de los animales por el hecho de que pertenecen a nuestra especie.

¿Cómo se lleva a cabo la educación especista? Uno de los pilares de todo sistema educativo es el proceso de socialización, el proceso mediante el cual los alumnos aceptan e incorporan las normas, principios y valores vigentes en una sociedad dada. El proceso de socialización nos enseña qué es normal y moralmente aceptado y qué es extraño e inmoral dentro de una sociedad particular. En el proceso de socialización están implicados numerosos actores diferentes, a través de los cuales los niños adquieren creencias y actitudes definidas sobre las formas moralmente correctas de relacionarse con los animales (Waldau 2011, 144): la familia, los docentes, los amigos, el entorno social general (las creencias religiosas, el contexto político, las tradiciones culturales...), los medios de comunicación, etc. Aunque algunos niños aprenden sobre los animales relacionándose directamente con ellos, la mayoría aprendemos sobre los animales a un nivel principalmente abstracto e indirecto. La ausencia de relaciones directas con los animales es una de las principales fuentes de transmisión del especismo, ya que hace que la mayoría de los habitantes de las sociedades industrializadas modernas terminemos la educación secundaria con un conjunto de creencias más que cuestionables sobre la naturaleza de los animales (y los humanos)⁷⁷⁰. Aunque, obviamente, relacionarse directamente con los animales no es posible en la mayoría de ocasiones, una educación no-especista debería impulsar la interacción directa con los otros animales o, en su defecto, debería impulsar el

⁷⁷⁰ “In education that is rigidly tied to the classroom setting and to books from past authorities, the traditional role of nonhuman animals in education has been minor. It has been accomplished via images, not emphases on the animals themselves. Even when some biological beings themselves are considered, they are often animals that have been radically subordinated to humans, such as companion and farm animals. Nonhuman animals also populate stories where they demonstrate morals geared to human situations and act as ‘pets’ that come and go in childhood. Such methods reinforce the prevailing attitudes in today’s educational institutions about humans’ superiority to all other animals” (Waldau 2011, 147).

aprendizaje sobre los animales a través de aquellos que sí han tenido interacciones directas continuadas con ellos.

Un problema importante consiste en que los sistemas educativos contemporáneos invariablemente adoptan y fomentan la distinción radical entre humanos y animales, mediante la cual cada vez que utilizamos el término “animal” nos referimos a todos los animales pero no a los humanos (Ibíd., 145). No obstante, los humanos no somos ni minerales ni vegetales, somos animales, por lo que la clasificación dicotómica humanos/animales carece de sentido estrictamente hablando. Aparte de este hecho fundamental, el especismo se transmite en la educación (principalmente primaria) al menos de las siguientes cuatro formas: (1) Los libros de texto; (2) Los cuentos y canciones infantiles; (3) Los juegos y videojuegos; y (4) Las granjas-escuela.

Los libros de texto son uno de los principales medios a través de los cuales se transmite el especismo en el sistema educativo⁷⁷¹. Los libros de texto enseñan habitualmente, por ejemplo, que los animales son recursos al servicio de los humanos, lo cual se ejemplifica en frases como “los animales prestan al hombre grandes servicios”. De este modo, el sistema educativo actual promueve la idea de que los animales son simplemente recursos a nuestra disposición, fomentando así el especismo. ¿Por qué comemos animales? Por costumbre y porque desde pequeños nos enseñaron que los cerdos, los pollos, las terneras, etc. son alimentos de los cuales podemos disponer libremente. Los libros de texto enseñan también que los humanos somos omnívoros. En este sentido, la información que los libros de texto ofrecen sobre los animales y los humanos es incompleta e interesada. Por ejemplo, en ningún momento explican cuáles son las consecuencias de la domesticación para los animales⁷⁷² ni, tampoco, que los humanos, a pesar de ser omnívoros, podemos vivir una vida perfectamente saludable sin la necesidad de alimentarnos de animales. Esto queda bien reflejado en la archiconocida pirámide alimentaria que se presenta en la mayoría de libros de texto. En la pirámide alimentaria especista típica, la base la ocupan los cereales y los productos derivados de ellos, el siguiente escalón lo ocupan las frutas y las verduras, seguidos por los productos lácteos, la carne y el pescado y, finalmente, en el vértice superior, las grasas, los dulces y los aceites. Pero, ¿por qué no se incluye también en esos mismos libros de texto una pirámide alimentaria vegetariana/vegana? En una pirámide alimentaria vegetariana la base la conforman los cereales y las legumbres, seguidos por las verduras y las frutas, los frutos secos y las semillas, después los aceites vegetales, seguidos por los huevos y los lácteos, ocupando la punta de la pirámide los dulces. La cuestión es que hay alternativas perfectamente saludables a la dieta omnívora pero los libros de texto ignoran sistemáticamente estas alternativas.

⁷⁷¹ Por mencionar solamente un ejemplo, en el libro de la asignatura “Conocimiento del medio” de segundo curso de educación primaria que la editorial Santillana publica para la Comunidad de Madrid, se afirma que los animales “nos ayudan” de distintas maneras, entre las cuales se encuentran “nos proporcionan alimentos”, “trabajan con nosotros” o “nos hacen compañía”, lo cual promueve una imagen de los animales como simples recursos a nuestra disposición y, adicionalmente, sugiere que los animales nos ayudan porque así lo han decidido (véase: AAVV. 2004. *Conocimiento del medio. Comunidad de Madrid*. Madrid: Santillana, página 41). Para ser justos con el libro, en la página 38 se afirma literalmente que los humanos debemos proteger a los animales para que su vida no corra peligro, aunque los animales que parecen tenerse en mente aquí son los animales salvajes y no los animales de granja.

⁷⁷² “Animals, including farmed animals, are a favorite subject of children’s books, but farmed animals are never shown being branded, castrated, debeaked, or slaughtered, they are always portrayed as protected friends” (Luke 1996, 143).

Por otra parte, los libros de texto están plagados de frases del tipo “al contrario que el hombre, los animales no son capaces de pensar”, las cuales cimentan la tesis de la diferencia antropológica y justifican la idea de que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales. Obviamente, cuando se realizan afirmaciones de este tipo, en ningún momento se menciona que existen numerosos humanos que, para bien o para mal, no son capaces de pensar. Tampoco se menciona que, partiendo de muchas teorías de cognición animal, el que los animales no sean capaces de pensar es una tesis cuestionable. De este modo, una característica típica de los libros de texto es tanto que ningunean e ignoran completamente a los humanos marginales, como que ningunean e ignoran las aportaciones que ciertos campos del conocimiento realizan sobre la naturaleza de los animales.

A los niños pequeños les fascinan los demás seres vivos y, en especial, los animales; no hay más que ver el modo en que se comportan en su presencia. Los niños pequeños poseen una afinidad natural profunda con los otros animales. A pesar de la educación especista que reciben desde pequeños, los alumnos continúan manifestando una fuerte empatía hacia los animales. Cualquiera que haya ido a una biblioteca infantil se da cuenta de que los libros destinados a los niños pequeños están literalmente plagados de imágenes de animales, por lo que no parece descabellado concluir que las imágenes de animales son el tipo de imágenes más comunes empleadas en la literatura infantil (Ibíd., 148). No obstante, en esas imágenes se oculta sistemáticamente la realidad en la que viven los animales en nuestras sociedades, ofreciendo a los niños, por ejemplo, una imagen idílica de la granja y la producción de alimentos de origen animal que no se corresponde con la realidad actual de la ganadería industrial.

Algunos cuentos y canciones infantiles también promueven el especismo. Cuando en los cuentos se caza, se pesca, se comen animales, etc. se promueve la visión de los animales como simples recursos a disposición de los humanos, ya que el punto de vista o los padecimientos de los animales que resultan de esas prácticas jamás aparecen reflejados en los cuentos. Además, cuando en algunas canciones infantiles se habla de los animales se hace en términos que fomentan su estatus como propiedad humana (por ejemplo “tengo una vaca lechera”, “señora vaca”, “el pollito amarillito”, etc.), al tiempo que se distorsionan la realidad y condiciones de vida bajo las que viven la mayoría de los animales de granja.

Videojuegos simuladores de caza como “Duck Hunt”, “Bird Blast”, etc. promueven también claramente el especismo. Por ejemplo, al comienzo de “Bird Blast” un personaje afirma “¡Todos estos patos se están acercando a mis cultivos! ¡Elimínelos del cielo!” y, obviamente, lo que hay que hacer a continuación es disparar y matar al mayor número posible de patos que aparecen en pantalla. Internet está repleto de juegos recreativos de tiro de este tipo. Incluso juegos aparentemente inocentes como las cocinas de juguete sirven en cierta medida para legitimar el consumo de animales, al presentar junto con las sartenes y los fuegos alimentos como filetes, muslos de pollo, salchichas, hamburguesas, etc.

Finalmente, las excursiones de los centros escolares a las denominadas “granjas-escuela” fomentan el especismo, ya que en ellas se explica a los alumnos cómo se crían los animales que después llegan a nuestros platos. Obviamente, con el fin de evitar disgustos y malos ratos innecesarios a los alumnos, el proceso de cría y sacrificio no se enseña ni se explica generalmente en su totalidad, por lo que se dejan de lado los

aspectos más escabrosos del mismo (principalmente todas las cuestiones relacionadas con la mutilación y el sacrificio de los animales en los mataderos).

4.13.3. Notas sobre la educación no especista⁷⁷³

La tarea de educar es, en esencia, una actividad moral (Rowe 2009, 158). Todo aquello que los profesores hacen, desde los métodos de enseñanza empleados a los contenidos de los cursos, posee matices morales que deben tenerse en cuenta. Los profesores son, al menos en cierta medida, ejemplos de comportamiento para los estudiantes y no es descabellado afirmar que, en muchas ocasiones, condicionan el desarrollo y carácter moral de los estudiantes. Por tanto, los profesores deberían estar continuamente buscando nuevos caminos mediante los cuales refinar sus percepciones y creencias morales, con el fin de ofrecer una mejor educación moral a sus alumnos. En este sentido, cuestionar algunas de las ideas y prácticas tradicionales más arraigadas que sobre los animales ha defendido la cultura occidental constituye un método excelente de refinar las percepciones y creencias morales tanto de alumnos como de profesores (Ídem.).

Con el fin de analizar críticamente las relaciones entre humanos y animales de forma racional y equitativa en el contexto educativo, las instituciones educativas deben, en primer lugar, examinar críticamente sus propios currículos ocultos en relación con este tema (Pedersen 2004, 3). El currículo oculto lo constituyen aquellos mensajes relacionados con las creencias, roles sociales, mitos, prejuicios, etc. que se transmiten en las instituciones educativas y son aprendidos por los estudiantes de forma inconsciente, ya que esos elementos no forman parte del currículo oficial.

La educación no debería limitarse al trasvase de información por parte del profesor hacia los alumnos; uno de los principales objetivos de la educación debe consistir en despertar el espíritu crítico de los alumnos para que puedan decidir libremente el tipo de relaciones que desean mantener con los animales. Por lo tanto, una educación adecuada debería enseñar distintos puntos de vista sobre los problemas morales relacionados con la utilización de animales por parte de los humanos. Por ejemplo, una educación no especista debería transmitirnos claramente que los humanos no tenemos necesidad de explotar a los animales para sobrevivir y llevar una vida buena y saludable⁷⁷⁴. Una educación no especista debe ofrecer a los alumnos la información relevante que les permita decidir libremente, mediante el análisis crítico de los hechos y

⁷⁷³ Los objetivos generales principales de la educación no-especista que propongo aquí están directamente relacionados con la “educación compasiva” defendida por Pedersen. Ella identifica cuatro objetivos educativos principales (Pedersen 2004, 5): (1) El desarrollo de una ética optimista de afirmación de la vida; (2) El estudio y conocimiento de cómo los humanos, los animales y la naturaleza estamos profundamente interconectados y somos mutuamente dependientes los unos de los otros; (3) El estudio, conocimiento y tolerancia de distintas culturas y sistemas de valores; y (4) El compromiso con los principios, valores y procesos democráticos, en los que la participación activa de la ciudadanía resulta fundamental. Estos cuatro objetivos forman parte, también, de los objetivos principales que persigue la propuesta educativa de Nussbaum.

⁷⁷⁴ Por ejemplo, una educación no especista debería dejar claro hechos difícilmente discutibles como: (1) Que el gusto por el consumo de carne no es innato sino culturalmente variable; (2) Que el consumo de carne no constituye una necesidad nutricional para los humanos; y (3) Que muchos de aquellos que, como la industria cárnica, defienden que el consumo de carne es natural e innato, y que sus prácticas simplemente responden a la demanda de los consumidores, no se limitan a responder pasivamente al deseo de consumir carne por parte de los ciudadanos, sino que lo promueven activamente con el fin de construir mercados en los que vender sus productos y obtener mayores beneficios económicos (véase: Luke 1996, 138).

los argumentos, cuál es la consideración moral que los animales merecen. Al final de una educación no especista el alumno debería ser capaz de replantearse críticamente su relación con los demás animales, así como de plantearse las principales cuestiones relacionadas con la consideración moral que éstos merecen. Obviamente, en modo alguno se trata de adoctrinar a nadie. Todo el mundo aprende más de un currículo que presenta desacuerdos y puntos de vista opuestos que de uno que solamente presenta los problemas desde un único punto de vista. Una educación no especista no debería ser una educación anti-especista, debería ser una educación que permitiera a los alumnos juzgar y decidir libremente la clase de consideración moral que merecen los animales y el tipo de relaciones que desean mantener con ellos. Dentro de un aula deberían darse grandes discrepancias en torno a la forma correcta de tratar y relacionarnos con los animales.

La reflexión personal, así como viajar a otros países y culturas para ver qué tipo de creencias y actitudes tienen allí hacia los animales son medios indispensables para promover una educación no especista.

En los últimos años, las universidades han visto aumentar de forma significativa los cursos dedicados a los animales en las más variadas disciplinas (Waldau 2011, 154): cursos sobre la consideración moral de los animales, cognición animal, los animales en la literatura, los animales en la religión, ecología y bienestar animal, “animal studies”, etc. Sin embargo, en la mayoría de ocasiones, estas ofertas curriculares son simplemente cursos individuales optativos que carecen de continuidad durante el grado y que deben competir contra otros muchos cursos en los que se desdeña cualquier tema relacionado con los animales.

Una educación superior no especista y de calidad debe necesariamente superar el dualismo ciencias/humanidades (Pedersen 2004, 2; Waldau 2011, 156-8). Si deseamos comprender en profundidad nuestra propia naturaleza y lugar en el mundo, debemos intentar comprender nuestras relaciones con el resto de seres vivos, así como las características de los ecosistemas y los animales que en ellos habitan. La división dicotómica del conocimiento entre ciencias y humanidades no nos ayuda en esta empresa. El estudio de los animales se ha visto restringido tradicionalmente al campo de las ciencias naturales, mientras que las humanidades se han especializado en el estudio de los humanos. Esto implica que el estudio de los humanos y los animales se realiza a través de discursos separados, con terminologías separadas y con sistemas de valores diferentes (Pedersen 2004, 2)⁷⁷⁵. Además, los investigadores en humanidades tienden a adoptar acríticamente el punto de vista que sobre los animales ofrecen las ciencias naturales. Si, como sostienen principalmente algunas teóricas feministas, las ciencias naturales imponen una relación de sujeto/objeto entre los humanos y los animales, en la cual los humanos son vistos como sujetos y los animales son simplemente objetos al servicio de los intereses humanos, entonces, la aceptación acrítica de la visión que las ciencias naturales ofrecen sobre los animales implica la aceptación del antropocentrismo moral y la cosificación de los animales (Donovan 1990, 74).

Una alternativa para expandir la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales-humanidades podría consistir, por ejemplo, en la inclusión de los denominados “estudios animales” tanto en los currículos de ciencias como en los de humanidades

⁷⁷⁵ Pedersen (2004, 7) informa de que, en el estudio empírico limitado que ella misma llevó a cabo en una escuela sueca, las discusiones éticas sobre las relaciones entre humanos y las relaciones entre humanos y animales se consideraban discursos completamente separados sin conexión alguna entre sí.

One reason for expanding the present science/humanities dualism is that the humanities are now in fact an unmanageable mega-field composed of a bewildering variety of disciplines held together by human-centeredness. Science is the other mega-field of modern education, and it is home to a rich variety of disciplines that pursue other animals' realities for their own sake. Animal studies can bridge the humanities and the sciences, and also give a central role to environmental/ecological dimensions of life on Earth (Waldau 2011, 157).

La apertura de los currículos universitarios a los estudios relacionados con los animales podría servir para incorporar e impulsar en la educación superior valores como la compasión hacia los animales, ya que es difícil compadecerse de aquellos seres que no se conoce en profundidad. El estudio de los animales, en este sentido, podría hacer mucho por promover la compasión hacia ellos. El hecho de que las humanidades se centren casi exclusivamente en cuestiones humanas hace que la compasión hacia los animales no sea un valor prevalente en ellas.

¿Cómo puede conocerse la naturaleza de los animales? ¿No es esta una categoría mística o metafísica incomprensible sin apoyo alguno en las ciencias contemporáneas? Rollin (2006, 120) señala que el enfoque aristotélico clásico es incompatible con la biología moderna. Mientras que Aristóteles consideraba las especies fijas, inmutables y eternas y, por tanto, pensaba que la esencia de una especie podía conocerse sin demasiados problemas, la biología post-darwiniana ve el mundo desde un punto de vista mucho más dinámico, considerando que las especies son episodios momentáneos dentro del continuo desarrollo evolutivo de la vida. Así y todo, la biología nos ofrece recursos para aceptar la idea de que los animales poseen una naturaleza determinada (Ibíd., 121). El código genético de una especie nos provee de una herramienta clara, científicamente aceptable, comprobable y fisicalista de la noción aristotélica de *telos*. Este código determina el comportamiento, así como las cualidades psicológicas y sociales de los animales, al tiempo que determina también sus propiedades físicas. De este modo, conocer la naturaleza de un animal en el sentido en que resulta relevante en filosofía moral no plantea un problema epistemológico extremadamente grave e insuperable, ya que puede superarse mediante el estudio de la biología y la observación empática de la vida y actividades de los animales.

Con el fin de promover el conocimiento de los animales, de su naturaleza y la observación empática de los mismos, Rollin (Ibíd., 121-3) sostiene que, en el sistema educativo, deberían enseñarse obligatoriamente biología, etología e historia natural. Además, en el caso de aquellos que no puedan observar directamente las vidas y actividades de los animales, Rollin sugiere que deberían intentar obtener esos conocimientos a través de la lectura.

Tenemos la obligación de conocer e intentar entender las vidas y la naturaleza de todos aquellos seres que merecen consideración moral directa, ya que solamente partiendo de ese conocimiento podremos asegurarnos de que sus derechos se respetan de forma correcta (Ibíd., 124).

Rollin (Ibíd., 168) defiende que la educación y la legislación deben ir de la mano en lo que a la protección animal se refiere, ya que la legislación por sí sola no es suficiente⁷⁷⁶. En los currículos del siglo XXI debería incluirse el estudio de las

⁷⁷⁶ Por ejemplo, al proponer una nueva legislación que regule la adquisición y el mantenimiento de mascotas, Rollin enfatiza que una ley de este tipo debe reforzarse previamente a través de la educación pública (véase: Rollin 2006, 311-8, especialmente la página 317). Una ley de mascotas adecuada debe centrarse en el control, la educación y el castigo de la gente involucrada a todos los niveles.

principales cuestiones conceptuales y morales relacionadas con el problema de la consideración moral de los animales.

En los distintos niveles educativos y profesionales, es imprescindible promover cursos en los que se estudien los principales problemas éticos ligados a la consideración moral de los animales (Ibíd., 322). El diseño de los contenidos de estos cursos y la promoción de los mismos debería recaer, al menos en cierta medida, en las organizaciones favorables al bienestar y/o los derechos de los animales, las cuales podrían conceder ayudas económicas o materiales a los profesores.

4.13.4. Conclusiones

Las instituciones de enseñanza no son estructuras pasivas que simplemente reflejan las creencias y concepciones del mundo establecidas de una sociedad, las instituciones educativas son agentes activos en los procesos de producción y reproducción de ideas, por lo que presentan el potencial para evaluar críticamente las ideas y valores que ayudan a promover.

Un sistema educativo promoverá el ideal liberal de la libertad de forma adecuada solamente cuando produzca ciudadanos libres porque son dueños de sus propias mentes, y porque son capaces de auto-examinarse críticamente y defender sus ideas y creencias con argumentos razonables. Estos ciudadanos poseen las siguientes características (Nussbaum 1997, 319-25): (1) No son relativistas morales radicales, ya que sostienen que existen cosas que son buenas y cosas que son malas, cosas que pueden defenderse mediante argumentos y cosas que no; (2) Valoran aquellos aspectos que consideran positivos de las distintas clases de tradiciones religiosas y/o intelectuales, pero no valoran las tradiciones y costumbres en función de su longevidad o su supuesto carácter natural; (3) Desean extender sus conocimientos sobre otras culturas y formas de vida, tanto para alcanzar acuerdos respetuosos con aquellos que son diferentes en cuestiones que nos preocupan a todos, como para enriquecer su propia concepción sobre el bien y el bien común; y (4) Desean pasar del inevitable etnocentrismo con el que todos comenzamos a experimentar el mundo a una especie de ciudadanía universal, que reconozca que todos los humanos compartimos, en buena medida, vulnerabilidades, fines y esperanzas similares.

Deberíamos exigir que las escuelas superiores y universidades formen ciudadanos críticos y sensibles, en lugar de limitarse exclusivamente a la preparación especializada de alumnos que superen una carrera y aprendan un oficio⁷⁷⁷. Los ciudadanos cosmopolitas del siglo XXI deberían abrazar los ideales de igualdad y respeto mutuo

No respetamos completamente la humanidad de nuestros conciudadanos —o cultivamos la propia— si no deseamos aprender sobre ellos, comprender su historia, apreciar las diferencias entre sus vidas y las nuestras. Por lo tanto, debemos construir una educación liberal que no sólo sea socrática, insistiendo para ello en el pensamiento crítico y el argumento respetuoso, sino también pluralista, lo que requiere educar en el entendimiento de las historias y las contribuciones de los grupos con quienes interactuamos (Ibíd., 321).

⁷⁷⁷ “La gente que nunca ha aprendido a usar la razón y la imaginación para ingresar en un mundo más amplio capaz de acoger distintas culturas, grupos e ideas, se empobrecen personal y políticamente, a pesar de lo exitosa que sea su preparación profesional” (Nussbaum 1997, 324).

Obviamente, es imposible enseñar a los estudiantes todo aquello que deberían conocer para ser buenos ciudadanos pero, por lo menos, podemos mostrar a los alumnos que muchas de sus creencias y valores se fundan en la ignorancia y los prejuicios, y podemos enseñarles cómo pueden informarse mejor acerca de todo lo que no saben: *“Sobre todo, podemos enseñarles a argumentar rigurosa y críticamente, de modo que puedan saberse dueños de sus propias mentes”* (Ídem.). El objetivo principal consiste en que, al exponerle al análisis crítico de las ideas y argumentos tanto favorables como contrarios a la consideración moral directa de los animales, el alumno, al finalizar el curso, se encuentre en una mejor posición para decidir por sí mismo qué cree al respecto y cómo desea actuar y vivir.

En este sentido, el estudio de los problemas morales relacionados con la consideración moral de los animales puede promover el crecimiento moral de los alumnos al subrayar la relación entre conocimiento y conducta (Rowe 2009, 159). Un pensamiento bien informado y sensible que nos conduzca a realizar acciones buenas debe constituir el fundamento de la agencia humana. Así pues, al cuestionar las creencias e ideas que la cultura occidental tradicionalmente ha transmitido sobre la naturaleza y función de los animales, el estudio del problema de la consideración moral de los animales promueve un estilo de vida consciente, crítico y activo, en lugar de fomentar el pensamiento rutinario, la obediencia a la autoridad y el conformismo: *“Serious ethical reflection pertaining to the lives of animals makes a person more mindful and sensitive to the implications of his or her behavior”* (Ibíd., 160). De este modo, un curso de este tipo puede ayudar al crecimiento moral del alumno fomentando un estilo de vida basado en el pensamiento crítico y la compasión. Poseer el coraje intelectual para interrogarse seriamente sobre la consideración moral que merecen los animales es beneficioso para el alumno porque un ejercicio de este tipo enriquece sus experiencias, promueve el pensamiento crítico y las discusiones filosóficas educadas, cultiva la imaginación y emociones como la empatía, así como promueve un estilo de vida consciente que puede transformar positivamente nuestros pensamientos, emociones y prácticas cotidianas (Ibíd., 162). En definitiva, estudiar la consideración moral que merecen los animales y sus problemas asociados facilita el desarrollo y crecimiento moral de los alumnos independientemente de cuáles sean las decisiones que finalmente tomen al respecto.

4.13.5. En el aula: breves apuntes para la elaboración de un curso universitario

¿Cómo podrían empezar a plasmarse estas ideas teóricas generales en el aula? Conocer bien a los alumnos y el contexto histórico, social y cultural del que provienen resulta fundamental para desarrollar exitosamente un curso sobre un tema extremadamente controvertido como lo es el de la consideración moral de los animales (Andrzejewski 2003, 18). En el aula debería crearse un ambiente que fuese al mismo tiempo desafiante y seguro; desafiante en el sentido de que muchas de las ideas y prejuicios que los alumnos poseen sobre los animales se pondrán en tela de juicio, y seguro en el sentido de que el profesor debe garantizar que todas las ideas y argumentos se escuchen con respeto y educación, evitando siempre la personalización de los problemas tratados y los argumentos ad hominem. Es de esperar y resulta deseable que existan desacuerdos importantes entre los alumnos, pero tanto el profesor como los alumnos deberían garantizar que los debates se lleven a cabo con honestidad, amabilidad y respeto, evitando comportamientos y argumentos cuyo fin último sea ridiculizar las ideas contrarias. El curso, además, debería enseñar a los alumnos cómo

investigar la veracidad de las informaciones empíricas que presentan las distintas partes, así como qué pueden hacer en la vida real para fomentar y alcanzar los fines que se propongan.

Los contenidos y metodología que se emplearán en el curso deberían exponerse frente a los alumnos desde el principio, con el fin de que los alumnos conozcan tanto el contenido como los procedimientos que se utilizarán durante el curso (Ibíd., 19). El objetivo principal consiste en que los alumnos sepan de antemano que los contenidos del curso les expondrán a ideas, informaciones y argumentos que cuestionarán algunas de sus creencias y comportamientos más básicos. Además, el profesor debería exponer al comienzo del curso sus propias ideas sobre la consideración moral que, desde su punto de vista, merecen los animales, con el fin de que los alumnos conozcan su postura desde el principio y se eviten así malentendidos y críticas por considerar que los datos y argumentos del profesor tienen su origen en prejuicios infundados.

Los objetivos del curso deberían también especificarse claramente desde el comienzo, los cuales, entre otros muchos, podrían ser (Ibíd., 20): (1) Examinar críticamente las consecuencias del dominio humano sobre el resto de los animales; (2) Analizar críticamente cómo concebimos a los animales dentro del paradigma cultural y económico occidental dominante; (3) Explorar las ideas y argumentos de corrientes culturales y filosóficas que cuestionen el paradigma dominante; (4) Definir, estudiar y comprender los conceptos de “especismo”, “derechos animales”, y demás conceptos básicos de las teorías a favor de la consideración moral directa y/o los derechos de los animales; (5) Examinar críticamente los beneficios y perjuicios generales de la explotación de los animales por parte humana, tanto para los animales como para los humanos; (6) Analizar las posibles relaciones entre la crueldad y violencia hacia los animales y la crueldad y violencia hacia los humanos; (7) Analizar y criticar los valores ocultos que promueve el lenguaje y que sirven para justificar la explotación animal; (8) Estudiar críticamente los beneficios y perjuicios que causan prácticas ligadas a la explotación animal como, por ejemplo, la ganadería industrial, la experimentación con animales, el uso de mascotas, etc.; (9) Estudiar el impacto que la explotación de los animales tiene para el medio ambiente y los animales salvajes; y (10) Analizar las opciones prácticas de asociacionismo y militancia tanto a favor como en contra de los derechos de los animales a la luz de las conclusiones extraídas por los alumnos.

Algunas de las preguntas que deberían explorarse en clase son las siguientes (Ibíd., 19-20): (1) ¿Cuáles son los principales argumentos que utilizamos para justificar que tenemos derecho a utilizar como recursos y matar a otros seres sintientes para nuestros propios fines?; (2) ¿Cuáles son los principales argumentos que utilizan los defensores de la consideración moral directa de los animales para cuestionar esos argumentos?; (3) ¿Qué significa y cuáles son las implicaciones prácticas del “especismo”?; (4) ¿Quiénes se benefician directa y/o indirectamente de las prácticas y políticas especistas?; (5) ¿Qué papel juega el lenguaje en la legitimación de la utilización de animales como recursos?; (6) ¿Cuáles son las consecuencias positivas y negativas que tiene la utilización de animales por parte humana tanto para nosotros como para los propios animales?; (7) ¿Tienen derechos los humanos y/o los animales? ¿Qué derechos? ¿Por qué?

Una parte importante de la enseñanza en un curso de este tipo está relacionada con el análisis crítico de la fiabilidad de las fuentes de información (Ibíd., 24). Como el objetivo último ideal es alcanzar la verdad, el profesor debe enseñar a los alumnos a

comprender y evaluar los valores e intereses implícitos en los textos, vídeos, panfletos, fotografías, etc., sean académicos, corporativos o independientes. El profesor debe proporcionar distintas fuentes de información (desde textos académicos hasta, por ejemplo, informaciones proporcionadas por los sectores ganaderos y las asociaciones a favor del bienestar y/o los derechos de los animales) que presenten puntos de vista y argumentos diversos en torno a los temas tratados. Los estudiantes deberían comparar y contrastar la información proporcionada por las distintas fuentes, teniendo siempre en cuenta los motivos y valores subyacentes que podrían condicionar los datos, interpretaciones y argumentos ofrecidos (incluidas, obviamente, las opiniones y argumentos del profesor). El objetivo consiste en que el alumno sea capaz de distinguir la información veraz y los argumentos razonables de la información fundada en prejuicios y argumentos falaces. El alumno debería plantearse las siguientes cuestiones: (1) ¿Qué informaciones se le han presentado y cuáles se le han omitido?; (2) ¿Cómo representan los textos a la parte contraria? ¿A favor de qué punto de vista se posiciona el artículo?; (3) ¿Qué clase de profesionales presentan los textos como expertos en las materias tratadas? ¿Qué personas, instituciones, informes, etc. son citados en el texto? ¿Cuál es la actitud sobre el tema que defienden estas personas, instituciones, informes, etc.? ¿Cómo puede conocerse esto?; (4) ¿Qué clase de imágenes presentan (o no presentan) los textos? ¿Cuál es el objetivo de esas imágenes y quién se beneficia o a quién perjudican esas imágenes en particular?; (5) ¿Qué tipo de lenguaje se utiliza a la hora de presentar y analizar los problemas? ¿En qué medida el lenguaje empleado modela la realidad y sugiere un posicionamiento a favor de una de las partes?; (6) ¿Qué valores y prejuicios pueden detectarse en los textos? ¿Qué evidencias pueden presentarse para justificar que los textos ocultan ciertos valores y prejuicios? Los estudiantes deben aprender que la objetividad total es un mito, pero también que esto no implica que todas las informaciones o puntos de vista sean igualmente válidos y, por tanto, los estudiantes deben aprender a evaluar por sí mismos la credibilidad de las fuentes en las que fundarán sus creencias y argumentos⁷⁷⁸.

Los estudiantes deberían ser capaces de examinar críticamente sus propias motivaciones para cambiar o mantener su estilo de vida (el interés propio, el interés por los demás, la compasión, la disminución de la pobreza en el mundo, la protección del medio ambiente, la religión, etc.), así como de analizar las relaciones que las cuestiones asociadas con la consideración moral de los animales pudieran tener con otros problemas morales como, por ejemplo, la defensa del medio ambiente, la crítica del racismo y el sexismo, la vulnerabilidad y la diversidad funcional, el multiculturalismo, el liberalismo político, el cosmopolitismo, etc. (Ibíd., 25-6).

Adicionalmente, los alumnos deberían aprender a discutir críticamente sobre la moralidad y efectividad de los distintos métodos y estrategias de acción individual y colectiva (presión política, exposición pública del maltrato animal, liberación de

⁷⁷⁸ Pedersen (2004, 7), por ejemplo, nos informa de que en una escuela sueca en la que realizó una investigación empírica sobre el modo en que se abordan en educación las cuestiones relacionadas con la consideración moral de los animales, la escuela poseía libros de texto elaborados por una empresa sueca dedicada a la producción de productos lácteos. Uno de los principales objetivos de este tipo de material educativo patrocinado consiste en promover el consumo de ciertos productos por parte de los alumnos con el fin de aumentar las ganancias de la empresa patrocinadora. De este modo, el libro de texto en cuestión no disimulaba sus esfuerzos por conseguir que los alumnos consumieran más productos lácteos. Obviamente, en el libro no se mencionaban en modo alguno los problemas morales o medioambientales asociados con el consumo de productos lácteos.

animales, desobediencia civil, utilización de la violencia, terrorismo, etc.), tanto a favor como en contra de los derechos de los animales (Ibíd., 30-1).

Finalmente, aunque parezca obvio decirlo, la evaluación de los trabajos realizados en un curso de este tipo no debería basarse nunca en la conformidad de las opiniones, creencias o argumentos presentados por los alumnos con las ideas defendidas por el profesor (Ibíd., 31-2). La evaluación debería realizarse en función del modo en que los alumnos hayan cumplido las instrucciones y objetivos del curso, la profundidad de los conocimientos adquiridos, la comprensión de los materiales trabajados y, en definitiva, los conocimientos y capacidades que los alumnos hayan adquirido. Los estudiantes que cumplen con sus tareas, estudian y aprenden los materiales entregados, reflexionan críticamente sobre sus acciones y toman decisiones libres que pueden justificar mediante argumentos razonables jamás deberían ser penalizados por defender un punto de vista impopular o contrario al del profesor.

4.14. Literatura y consideración moral de los animales

En sus estudios sobre las relaciones entre filosofía moral y literatura, los temas principales que Nussbaum estudia son: (1) La relación entre la forma y el contenido de los textos; (2) La naturaleza de la atención y el conocimiento ético y la relación que éstos mantienen con los distintos estilos de escritura; y (3) El papel de las emociones en las deliberaciones morales y el auto-conocimiento. Nussbaum (1990^a, 13-4) sostiene que el conocimiento ético es una actividad tanto emocional como intelectual, la cual debe centrarse más en la percepción de individuos y situaciones concretas que en la formulación de reglas generales abstractas que guíen nuestro comportamiento. Lejos de resultar vaga, imprecisa e irracional, una concepción del conocimiento ético de esta índole es, desde el punto de vista de Nussbaum, superior en exactitud, precisión y racionalidad a las teorías éticas cuyo fundamento último consiste en la formulación de principios abstractos generales. Además, la filósofa norteamericana defiende que ciertas formas literarias son capaces de expresar una concepción moral de esta índole mejor que los tratados de filosofía al uso y, por tanto, que el estudio de la literatura debería constituir una parte importante de la filosofía moral.

4.14.1. La relación entre forma y contenido, filosofía moral y literatura

¿Qué formas, estructuras, modos de organización del texto deberían elegirse si lo que se desea es comprender una situación o problema particular? Nussbaum defiende que el estilo de un texto realiza ya ciertas afirmaciones, dado que el estilo expresa una noción de qué se considera moralmente importante y digno de atención, es decir, el estilo expresa un sentido normativo de la vida: “*La forma literaria no se puede separar del contenido filosófico sino que es, por sí misma, parte de ese contenido; una parte esencial, pues, de la búsqueda y de la exposición de la verdad*” (Nussbaum 1990^b, 25-6; véase también: Nussbaum 1995^a, 26). La elección de un estilo u otro condiciona lo que se considera importante y lo que no, así como qué facultades del lector se consideran importantes para el conocimiento y cuáles no. En este sentido, el estilo no cumple solamente una función instrumental, es decir, la cuestión no es solamente dilucidar a través de qué estilo pueden conocerse y expresarse mejor las verdades de la vida humana; la cuestión es que, aparte de su función instrumental en el conocimiento y la expresión, el estilo expresa ciertos juicios, valores y pensamientos por sí mismo. Esto implica que el estudio de la literatura y las cuestiones ligadas al estilo no son simples

adornos, dado que la literatura y ciertos estilos literarios poseen el potencial de contribuir positivamente a la vida pública.

Nussbaum (1990^b, 26) sostiene que una concepción del mundo y de cómo se debe vivir que enfatice la asombrosa diversidad, complejidad y misterio del mundo, su belleza incompleta e imperfecta, no puede expresarse adecuadamente a través del estilo filosófico anglosajón convencional, ya que éste es un estilo plano y falto de asombro. Por tanto, una concepción del mundo y de cómo se debe vivir como la que Nussbaum defiende solamente puede expresarse en toda su profundidad mediante ciertos lenguajes y formas literarias complejas que presten atención a los detalles y las particularidades de cada situación. Por tanto, el estudio de ciertos textos literarios, aunque en sí mismo y aisladamente considerado sea insuficiente⁷⁷⁹, resulta imprescindible a la hora de realizar una investigación ética profunda, ya que es muy difícil o directamente imposible llegar a comprender algunas verdades moralmente importantes de otro modo.

Obviamente, la concepción ética que adoptemos determinará la evaluación que hagamos de los textos literarios: “[N]uestras creencias sobre la verdad ética determinan nuestra idea de las formas literarias, vistas éstas como enunciados éticos” (Ibíd., 50). Ningún punto de partida es completamente neutral, aunque esto no significa que todos los puntos de vista sean equivalentes. Por ejemplo, si lo que se desea comprender es una emoción tan compleja como el amor, ¿qué método, qué formas de escritura deberían estudiarse? pregunta Nussbaum.

Nussbaum (Ibíd., 27-8) defiende dos tesis principales: (1) Hay una relación directa inseparable entre la forma y el contenido de un texto⁷⁸⁰; y (2) Ciertas verdades sobre la vida humana solamente pueden expresarse adecuadamente de forma precisa mediante el lenguaje y las formas de la narrativa literaria⁷⁸¹. El objetivo de Nussbaum (Ibíd., 33-4) consiste en criticar las dos ideas principales que sobre el estilo de escritura han prevalecido en la filosofía anglosajona contemporánea: (1) La afirmación de que el estilo es irrelevante; y (2) Cuando se ha considerado que el estilo tiene cierta importancia, la afirmación de que el estilo filosófico abstracto es un medio adecuado para buscar y transmitir todas y cada una de las verdades.

En la antigua Grecia, existía una continuidad clara entre la filosofía y literatura, ya que ambas disciplinas se ocupaban de estudiar el mismo problema: ¿cómo debemos

⁷⁷⁹ “Nada más lejos de mi intención que insinuar que estamos ‘sustituyendo’ el estudio de las novelas por el estudio de las grandes y reputadas obras pertenecientes a las diversas tradiciones filosóficas en ética” (Nussbaum 1990^b, 66). La propuesta de Nussbaum consiste en complementar el estudio de las grandes obras de la filosofía moral con el estudio de algunas novelas particulares.

⁷⁸⁰ “[...] la forma y el estilo no son características secundarias. Una concepción de la vida es ‘contada’. El contar mismo, la selección del género, las estructuras formales, las frases, el vocabulario, de la manera en que encara el sentido de la vida del lector: todo ello expresa un sentido de la vida y del valor, una noción de lo que importa y de lo que no, de lo que son el aprendizaje y la comunicación, de las relaciones y conexiones de la vida. La vida nunca es meramente ‘presentada’ por un texto; siempre es ‘representada como’ algo” (Nussbaum 1990^b, 29).

⁷⁸¹ “La afirmación consiste en que sólo el estilo de un tipo determinado de artista narrativo (y no, por ejemplo, el estilo propio del tratado teórico abstracto) puede expresar adecuadamente ciertas verdades importantes sobre el mundo, incorporándolas en su forma y estimulando en el lector las actividades que son apropiadas para captarlas” (Nussbaum 1990^b, 31). Nussbaum (Ibíd., 33) define el estilo filosófico anglosajón como simple, claro, general y no-narrativo. Pero, se pregunta (Ibíd., 51), ¿no sería posible elaborar un estilo filosófico que, aunque diferente del estilo literario, consiguiera los mismos logros? ¿No sería posible desarrollar un estilo de escritura filosófica comprometida con lo concreto, la cual nos obligara a atender a los particulares en lugar de centrarse exclusivamente en la formulación de principios morales abstractos?

vivir los humanos? (Ibíd., 46-8). Pero, ¿no resulta excesivamente reduccionista defender que la función principal de la literatura consiste en analizar y expresar cómo debemos vivir los humanos? ¿No puede la literatura tener objetivos y posibilidades diferentes a parte de iluminar la forma adecuada de vivir? Nussbaum (Ibíd., 57) recalca que la crítica moral de la literatura no excluye el análisis de la forma literaria. De hecho, la forma es uno de los componentes principales que la crítica moral de la literatura debe considerar, dado que no existe una división absoluta entre la forma y el contenido que expresa el texto. Una crítica ética de un texto literario que careciera de un estudio detallado sobre la forma sería, entonces, una crítica ética incompleta. Además, la crítica moral de la literatura no tiene por qué ser necesariamente puritana y moralista (Ibíd., 58). De hecho, una de las principales funciones éticas de muchas de las grandes obras literarias ha consistido en criticar y subvertir la moralidad dominante de la época. En definitiva, Nussbaum no afirma en ningún sitio que la literatura deba cumplir un rol único y simple en la vida humana, e insiste en enfatizar la complejidad y diversidad que se manifiesta en la literatura, criticando todo intento de reducir la literatura a una función única principal.

La cuestión moral fundamental que Aristóteles trata de responder es: ¿cómo debemos vivir los humanos? La investigación aristotélica es tanto empírica como práctica (Ibíd., 64). Es empírica porque toma sus objetos de estudio de las experiencias vitales, y es práctica en la medida en que su principal objetivo es alcanzar una forma de vida que permita vivir bien a los humanos en comunidad. Se estudian diferentes formas de vida, creencias y emociones comparándolas y contraponiéndolas mutuamente, en un proceso continuado en el que ninguna forma de vida, creencia o emoción se considera irrevisable: *“Lo que los participantes buscan no es una concepción que sea verdadera por correspondencia con alguna realidad extra-humana [...] Van en pos de la coherencia y del ajuste de la maraña de juicio, sentimiento, percepción y principio, tomados como un todo”* (Ídem.).

¿Qué papel pueden jugar los textos literarios en esta metodología? Dos son sus funciones principales (Ibíd., 64-6): (1) Es posible que sean capaces de ofrecernos una concepción fértil e inclusiva tanto sobre la forma en que debemos vivir los humanos, como sobre el método dialéctico de búsqueda de respuestas; y (2) Pueden ayudarnos a entender las relaciones que hay entre ciertas concepciones de la vida buena y las estructuras textuales. Nussbaum (Ibíd., 66) defiende, de hecho, que la concepción neo-aristotélica de la vida buena que ella abraza solamente puede investigarse, comprenderse y exponerse adecuadamente mediante formas y estructuras literarias concretas.

El análisis de las relaciones entre forma y contenido es complicado, ya que deben tenerse en cuenta numerosas cuestiones. Entre las principales podemos encontrarnos las siguientes (Ibíd., 75-81): (1) La voz: ¿qué voz o voces nos hablan o hablan entre sí en el texto? No solamente deberían incluirse aquí las voces de los personajes y los narradores, habría que incluir también la presencia del autor en el texto considerado en su totalidad; (2) La representación de la humanidad, las partes de la personalidad implicadas y el carácter: ¿qué tipo de seres humanos se nos presentan? ¿Cómo se relacionan con el resto de personajes, con el mundo y con el lector? ¿Qué tono y lenguaje utilizan?; (3) La forma del texto: ¿cuál es la forma y estructura global del texto?; (4) La consistencia: ¿cómo trata el texto el tema del que se ocupa? ¿Está el relato libre de contradicciones?; (5) Generalidad: ¿con qué grado de generalidad se aborda el tema en cuestión? ¿En qué medida se ocupa el texto de personas, lugares y

contextos particulares? ¿Cómo presenta el texto a esas personas, como ejemplos representativos de algo general o como individuos únicos con características particulares? ; (6) Precisión: ¿cuál es el nivel de precisión que el texto muestra en relación con el tema que trata? ¿Qué tipo de precisión manifiesta?; (7) Explicaciones: ¿qué clase de explicaciones ofrece el texto (si es que ofrece alguna explicación)?; (8) Género literario: ¿a qué género literario pertenece el texto? ¿En qué medida el texto sigue los patrones establecidos del género y en qué medida los subvierte?; y (9) Estilo: ¿qué forma y ritmo tienen las frases? ¿Qué metáforas e imágenes se presentan en el texto y en qué contextos? ¿Qué tipo de lenguaje se utiliza en el texto?

El sentido de la vida y la concepción moral que Nussbaum reivindica están, obviamente, directamente relacionados con un enfoque ético aristotélico (Ibíd., 82). Nussbaum define la postura ética aristotélica desplegada en las novelas que ella estudia en función de los siguientes rasgos directamente emparentados con el enfoque de las capacidades (Ibíd., 82-97): (1) La inconmensurabilidad de lo valioso: las novelas muestran un compromiso con distinciones cualitativas, no solamente cuantitativas⁷⁸². Las novelas muestran constantemente compromisos y afectos en conflicto, mostrando el carácter trágico de muchas elecciones⁷⁸³; (2) La prioridad de las percepciones (la prioridad de lo particular): tanto las novelas como la ética aristotélica trabajan la “percepción”, es decir, la habilidad ética para comprender y juzgar, con agudeza y sensibilidad, las principales características moralmente relevantes de una situación particular. Esta habilidad constituye la esencia de la sabiduría práctica. El énfasis en la percepción tiene como objetivo mostrar la ineficacia y el carácter contraproducente de los enfoques éticos basados solamente en la formulación de reglas y principios generales⁷⁸⁴. Es posible que las reglas y los principios morales universales sean necesarios, pero no son suficientes a la hora de tomar decisiones morales correctas; (3) El valor ético de las emociones: la novela muestra un compromiso claro y profundo con las emociones; de hecho, las emociones son el principal medio de interacción entre el texto y los lectores. Nussbaum defiende una concepción de la racionalidad según la cual los razonamientos prácticos, si no están acompañados de emociones, no son suficientes para alcanzar la sabiduría práctica⁷⁸⁵; y (4) La relevancia ética de los acontecimientos incontrolados: las novelas enfatizan la importancia que tiene para la vida humana aquello que simplemente sucede. La fortuna es, por tanto, un componente esencial de la moralidad.

⁷⁸² “Las novelas nos muestran el valor y la riqueza del pensamiento cualitativo plural y generan en sus lectores una clase de visión altamente cualitativa [...] La tendencia a reducir cualidad a cantidad aparece en las novelas [...] pero, en el mejor de los casos, es vista como inmadurez ética y, en el peor de los casos, como insensibilidad y ceguera” (Nussbaum 1990^b, 83).

⁷⁸³ “La elección entre dos acciones o compromisos cualitativamente diferentes, cuando no se pueden tener ambos debido a las circunstancias, es o puede ser trágica, en parte porque el objeto al que se renuncia es diferente del objeto que se consigue. La novela como forma está profundamente interesada en presentar tales conflictos, lo cual resulta claramente de su compromiso con una descripción inconmensurable y con la relevancia ética de las circunstancias” (Nussbaum 1990^b, 83).

⁷⁸⁴ “[...] uno de los propósitos del énfasis en la percepción es mostrar la tosquedad ética de las morales basadas exclusivamente en reglas generales, y demandar para la ética una sensibilidad hacia lo particular mucho más afinada, incluyendo rasgos que no se han contemplado antes y por tanto no podían haberse alojado en cualquier sistema de reglas construido con anterioridad [...] Ahora bien, las reglas y las categorías generales siguen teniendo una enorme importancia como guías-de-la-acción en la moral de la percepción” (Nussbaum 1990^b, 84).

⁷⁸⁵ “[...] las emociones no sólo no son menos fidedignas que los cálculos intelectuales, sino que con frecuencia son más fidedignas y aparentemente menos seductoras” (Nussbaum 1990^b, 89).

¿Por qué se centra Nussbaum en las novelas y no en otros géneros literarios como las biografías, la poesía, el teatro, etc.? ¿Por qué selecciona unas novelas determinadas? En primer lugar, Nussbaum (1990^b, 98; 1995^a, 35) afirma que selecciona los textos en función de sus intereses personales, con el fin de tratar aquellas cuestiones que le preocupan: la vulnerabilidad, la inconmensurabilidad de lo valioso, las elecciones trágicas, las emociones, la política, etc. En este sentido, si los intereses o temas a tratar fuesen otros, los textos deberían ser distintos. Nussbaum no pretende estudiar todas las cuestiones moralmente importantes, sino solamente aquellas directamente relacionadas con su concepción de la ética. En segundo lugar, Nussbaum (1990^b, 98-100; 1995^a, 35-6) enfatiza que todas las novelas no son medios adecuados a través de los cuales estudiar los aspectos morales que le interesan, dado que muchas novelas populares originan en el lector sentimientos burdos y fantasías que pueden implicar la deshumanización de otros. Ella selecciona para sus análisis novelas realistas angloamericanas que tratan temas sociales y políticos (sobre todo Dickens y James). Además, subraya que las novelas no son el único medio posible para alcanzar la clase de conocimiento que ella desea alcanzar y promover⁷⁸⁶.

Aun así, el estudio de las novelas es más apropiado que el de los libros de historia o las biografías porque éstos últimos se ocupan de lo que sucedió, mientras que las novelas nos muestran la forma en que podrían suceder las cosas (Nussbaum 1995^a, 29)⁷⁸⁷. Las buenas novelas son perturbadoras, es decir, suscitan emociones moralmente relevantes de una forma en que no son capaces de hacerlo los textos de historia, las biografías o los textos de ciencias sociales⁷⁸⁸. Además, las novelas poseen una concreción y un detallismo que no tienen otros géneros narrativos (Ibíd. 31). Las novelas, por otra parte, están abiertas a la interpretación (Ibíd., 33-4): distintos lectores percibirán cosas distintas e interpretarán y evaluarán tanto los sucesos de la novela como la novela misma de diferentes maneras. Este hecho se liga directamente con la importancia del razonamiento público que implica la lectura de novelas: la interpretación que se hace de los acontecimientos de la novela y la novela misma es comparativo y evoluciona mediante la conversación con otros lectores cuyas percepciones e interpretaciones cuestionan o complementan las nuestras. Adicionalmente, las novelas muestran un interés por lo cotidiano que resulta también moralmente relevante (Ibíd., 34).

⁷⁸⁶ “No sólo las novelas se demuestran apropiadas, porque [...] muchos grandes dramas serán igualmente pertinentes, y algunas biografías e historias, en la medida en que están escritos en un estilo que presta la suficiente atención a la particularidad y a la emoción, y en la medida en que involucran a sus lectores en actividades relevantes de búsqueda y de sentimiento, especialmente el sentimiento relacionado con sus propias posibilidades así como con las de los personajes” (Nussbaum 1990^b, 99).

⁷⁸⁷ Nussbaum (1995^a, 30-1) admite que ciertos filmes tienen también el potencial para contribuir a la deliberación pública del mismo modo en que lo hacen algunas novelas, por lo que acepta que el estudio del cine puede ser igualmente valioso que el estudio de las novelas. De forma algo más contenida, acepta también que algunas obras musicales poseen un contenido emocional que se desarrolla de forma narrativa, aunque reconoce que la representación verbal de la narración es en la música una traducción débil. Además, la contribución de la música es etérea e indeterminada, de forma que el papel que puede jugar en las deliberaciones ético-políticas es limitado. El análisis más extenso de la relación entre música, emociones y deliberación pública en la obra de Nussbaum se encuentra en: Nussbaum 2001^b, 285-332.

⁷⁸⁸ “Podemos enterarnos de muchas cosas sobre la gente de nuestra sociedad y sin embargo mantener ese conocimiento a distancia. Las obras literarias que promueven la identificación y la reacción emocional derriban esas estrategias de autoprotección, nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar, y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo del enfrentamiento” (Nussbaum 1995^a, 30).

¿Qué nos proporciona la literatura que no seamos capaces de alcanzar si prestamos la suficiente atención a la vida ordinaria? La literatura pone a los lectores en contacto con acontecimientos, problemas, situaciones, lugares y personas que no pueden conocer de otro modo; además, proporciona a los lectores experiencias más profundas, intensas y precisas que la mayoría de las que acontecen en sus vidas diarias (Nussbaum 1990^b, 102). Asimismo, la literatura nos ayuda en otros sentidos: (1) La lectura de novelas nos sitúa en una posición al mismo tiempo igual y diferente a la que ocupamos en la vida (igual en el sentido de que nos involucramos emocionalmente con los personajes y reconocemos en ellos nuestra incompletitud, diferente en la medida en que al leer nos libramos de algunos obstáculos que dificultan nuestras deliberaciones en la vida real); y (2) La lectura de novelas une a los lectores de una forma constitutiva de una clase determinada de comunidad: una comunidad en la que la imaginación, el pensamiento y el sentimiento de cada persona son considerados moralmente valiosos y respetados.

¿Qué características debe poseer un estilo filosófico que se tome en serio la literatura y las aportaciones que ésta puede realizar al conocimiento y la moralidad? Un estilo filosófico de este tipo será diferente del estilo prevaleciente en la filosofía anglosajona contemporánea. Un estilo filosófico que se tome en serio lo que la literatura puede aportarnos deberá ser no-reductivo y auto-consciente de su propia carencia de completitud, intercalando reflexiones, argumentos y principios filosóficos con experiencias reales y referencias a textos literarios con el objetivo de alcanzar una mayor completitud (Ibíd., 105).

Nussbaum resume sus ideas generales en el siguiente pasaje

La filosofía a menudo se ha visto a sí misma como un modo de trascender lo meramente humano, de proporcionar al ser humano un conjunto de actividades y relaciones nuevo y más divino. La alternativa que examino la ve como un modo de ser humano y de hablar humanamente [...] hay modos de trascender que son humanos e «internos», y otros modos que comportan fuga y repulsa. Parece plausible que para abordar el primer modo (para alcanzar la autocomprensión humana y una sociedad en la que la humanidad se pueda desarrollar en sí misma más plenamente) la imaginación y los términos del artista literario sean consejeros indispensables (Ibíd., 112).

4.14.2. Literatura y animales

Los animales aparecen, en papeles protagonistas o secundarios, en muchas y variadas obras literarias en distintas épocas y géneros (fábulas, cuentos, alegorías, novelas, etc.), tanto en literatura infantil como en literatura adulta. Sin embargo, más allá de la atención que ha recibido la novela de Coetzee *Elizabeth Costello*⁷⁸⁹, hasta el momento la ética animal no se ha ocupado de las aportaciones que una ética orientada hacia la literatura podría realizar dentro del campo (Zamir 2011, 932)⁷⁹⁰. De hecho, los trabajos de Nussbaum constituyen ejemplos sorprendentes de esta omisión, dado que, a pesar de ser una de las principales filósofas que han trabajado sobre las aportaciones que

⁷⁸⁹ Coetzee, John M. 2003. *Elizabeth Costello*. 2005. Barcelona: Random House Mondadori.

⁷⁹⁰ Uno de los principales argumentos para defender que los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales ha sido, en la tradición occidental, “el argumento del alma”: los humanos merecemos mayor consideración moral que los animales porque, a diferencia de ellos, tenemos alma. Para un estudio sobre la forma en que actualmente se valora este argumento partiendo de obras literarias de Unamuno y Coetzee, véase: Escartín Gual 2012; en donde se argumenta que, aunque utilizando recursos literarios distintos, tanto Unamuno como Coetzee cuestionan el argumento del alma y censuran las implicaciones prácticas negativas que conlleva para los animales.

el estudio detallado de la literatura puede realizar a la filosofía moral y política, en sus escritos sobre la consideración moral de los animales Nussbaum apenas relaciona sus ideas con sus trabajos previos sobre literatura. De hecho, las reflexiones de Nussbaum sobre el papel que la literatura puede jugar en relación con los animales se limitan prácticamente a las ideas expuestas en la sección 4.12.4.4., en donde se defiende básicamente que ciertas narraciones pueden jugar un papel destacado a la hora de comprender las emociones de los animales. Así pues, ¿qué puede aportar el estudio de la literatura al campo de la ética animal? ¿Pueden extenderse los trabajos de Nussbaum sobre las aportaciones que la literatura puede hacer a la ética y la filosofía política también al campo de la ética animal?

El campo teórico que estudia las aportaciones que la literatura puede realizar a la ética animal está en estado embrionario (Ídem.) y, por tanto, queda muchísimo trabajo por hacer en este terreno, por lo que las ideas que presentaré a continuación deben tomarse solamente como meras sugerencias que merecen un estudio mucho más profundo. En cualquier caso, la tesis principal de Nussbaum puede extenderse al campo de la ética animal: mediante el estudio de la literatura y el análisis literario pueden conocerse verdades moralmente importantes para los problemas asociados con la consideración moral de los animales, problemas que sería difícil (o, quizá, imposible) conocer de otro modo.

Una ética animal que tuviera en cuenta las aportaciones que la literatura podría realizar a la comprensión de los problemas ligados a la consideración moral de los animales, probablemente podría abordar aspectos de estos problemas que no podrían abordarse correctamente si se dejara de lado el estudio de literatura (Ibíd., 933). Las narraciones no son imparciales. La literatura se refiere a experiencias al tiempo que crea experiencias. A través de este doble movimiento, la literatura puede condicionar los conocimientos que tenemos sobre algo de dos modos (Ibíd., 937): (1) Puede proporcionarnos conocimientos/hechos que anteriormente desconocíamos o habíamos pasado por alto; y (2) Puede cambiar la forma en que percibimos conocimientos/hechos que conocíamos previamente al mostrárnoslos desde una perspectiva nueva. En este sentido, existe una relación entre la estética y la epistemología. En filosofía moral esto es importante porque en muchas ocasiones desconocemos hechos moralmente relevantes y/o se nos pasan por alto aspectos moralmente relevantes de hechos con los que estamos muy familiarizados (precisamente por estar excesivamente familiarizados con ellos). Algunas veces, solamente al experimentar ciertas experiencias, ser testigos de ciertos eventos o haber pasado por ciertos procesos somos capaces de acceder a y comprender los hechos y argumentos relevantes de un problema moral⁷⁹¹.

Por poner un ejemplo, todos sabemos que en nuestras sociedades existen mataderos en donde se sacrifica a los animales que después sirven para alimentarnos. Sabemos también que el trabajo en esos lugares es bastante duro y desagradable, y que los animales sufren bastante en ellos. Sin embargo, estamos razonablemente acostumbrados a la existencia de esos lugares y cuando pasamos a su lado, dado que estamos supuestamente familiarizados con ellos, no les prestamos demasiada atención. Sin embargo, está claro que, por ejemplo, existen aspectos del trabajo en un matadero que la mayoría desconocemos (la forma en que los distintos animales son sacrificados,

⁷⁹¹ “[...] *the experiences created through immersion in a literary work can make a positive contribution to a knowledge-claim, by deepening the claim, re-organizing it within the other claims the agent already accepts, centralizing it within one’s belief system, or changing its connections with motivation or action*” (Zamir 2011, 938).

los procesos previos y posteriores a la muerte de los animales, etc.). En este sentido, una narración descriptiva de lo que acontece en un matadero puede proporcionarnos nuevos conocimientos al revelarnos hechos que desconocíamos previamente. Pero no solamente eso, una buena narración descriptiva puede, mediante la utilización de recursos literarios (aliteraciones, juegos de palabras, metáforas, comparaciones, antítesis, hipérbolos, etc.), revelarnos nuevos aspectos de la experiencia del trabajo en los mataderos que damos por hecho pero no experimentamos vívidamente en nuestra vida cotidiana. Nos imaginamos que el trabajo en la cadena de un matadero debe ser repetitivo, alienante, desagradable para los sentidos, cansado, etc. Sin embargo, una cosa es saberlo y otra muy distinta experimentarlo (aunque sea a través de una representación literaria). Una descripción literariamente rica del trabajo en un matadero puede hacernos ver aspectos del mismo que desconocíamos o que conocíamos pero habitualmente pasábamos por alto, empujándonos a reevaluar moralmente un sistema de producción de alimentos como la ganadería industrial que implica necesariamente la realización de un trabajo de este tipo. Además, recursos literarios tan simples como la comparación entre un matadero y un campo de concentración (por mencionar una opción posible) pueden hacernos pensar en las similitudes y diferencias moralmente relevantes entre ambos espacios, impulsándonos a pensar los problemas desde perspectivas nuevas que no habíamos tenido previamente en cuenta. De este modo, la literatura podría aportar nuevos conocimientos y nuevas interpretaciones de esos conocimientos que podrían ser moralmente relevantes para el campo de la ética animal en lo que al trabajo en los mataderos se refiere.

Por otra parte, las estrategias interpretativas típicas de los textos literarios pueden ofrecernos conocimientos moralmente relevantes si las aplicamos a textos no literarios (Ibíd., 938). Por ejemplo, el análisis de la forma en que los animales son descritos en los textos de etología clásica, es decir, el análisis del vocabulario, las imágenes, las figuras retóricas, las elecciones de perspectiva, etc. que se dan en esos textos muestran que el lenguaje científico conductista supuestamente objetivo sirve para cosificar a los animales negándoles vidas mentales, es decir, negando que procesen la realidad de forma similar a como lo hacemos nosotros. Un texto de etología no es una narración literaria y, sin embargo, analizar esos textos mediante interpretaciones y recursos habitualmente aplicados a los textos literarios nos muestra aspectos ideológicos y auto-interesados de la ciencia en lo que a la forma de concebir a los animales se refiere. Si ninguna narración es imparcial, tampoco lo serán las narraciones científicas.

En una línea similar, las narraciones literarias pueden mostrar también las limitaciones que el pensamiento científico riguroso tiene a la hora de conocer la naturaleza de los animales (Ibíd., 941-2). La gran libertad de los textos literarios en comparación con los textos científicos hace que los primeros puedan tomarse licencias que resultarían ilegítimas en los segundos. Coetzee, por ejemplo, se introduce en la mente de un chimpancé y describe tanto sus experiencias como la forma en que nos ve a los humanos. Obviamente, desde el punto de vista científico, este procedimiento es ilegítimo; simplemente no podemos saber objetivamente cómo es ser un chimpancé. La ciencia es conocimiento, la literatura ficción; la ciencia muestra un compromiso fuerte con la verdad y la realidad mientras que la literatura no tiene por qué hacerlo. Así pues, si de lo que se trata es de obtener conocimientos, deberíamos atender a los textos científicos y no a los textos literarios. Sin embargo, las narraciones literarias sobre las vidas mentales de los animales nos sirven para comprender los límites y prejuicios de la literatura científica sobre esta cuestión, así como las implicaciones morales que tiene reducir las experiencias animales a simples cadenas de estímulos-respuestas: la

cosificación de los animales. Esto no implica que el conocimiento científico sea inapropiado, tampoco que debamos aceptar acríticamente la imagen que sobre los animales nos ofrecen los textos literarios. Implica simplemente que el análisis de la literatura puede servirnos para darnos cuenta de que toda descripción, es decir, todo estilo (científico, literario, etc.) acepta y rechaza ciertas posibilidades que tienen implicaciones morales.

Algunas novelas, por ejemplo, pueden hacer que nos demos cuenta de nuestra vulnerabilidad y nuestra corporalidad mediante el ejercicio literario de adoptar el punto de vista de un animal que nos observa a los humanos (Ibíd., 947-9). Generalmente, cuando los animales nos observan en la ficción nuestro sentido de ser seres absolutamente especiales y únicos en el universo desaparece. Momentáneamente podemos darnos cuenta de que nosotros también podríamos ser el alimento de otros animales y de que nuestros cuerpos están hechos básicamente de los mismos materiales que los cuerpos de los animales. Mediante este ejercicio literario nos damos cuenta de que nuestras necesidades básicas y las de los animales no son, después de todo, tan diferentes como tendemos a pensar. El ejercicio de imaginar cómo podrían vernos los animales nos obliga a reflexionar sobre cómo los vemos nosotros a ellos y la mirada ficticia de los animales nos incomoda porque tiende a subrayar en nosotros aquellas cosas que compartimos con ellos pero tratamos de ocultar. La literatura puede ser un vehículo extremadamente útil en este proceso.

4.15. Liberalismo político, consenso entrecruzado y derechos de los animales

En un artículo que estudia las relaciones entre la percepción moral, la revolución, la imaginación y las emociones políticas en *La Princesa Casamassima* (1886) de Henry James, Nussbaum (1990^e, 355-97) aboga abiertamente por un enfoque político liberal que desconfía de la violencia revolucionaria⁷⁹², defendiendo las reformas sociales lentas y pausadas que respeten la autonomía de los ciudadanos y las decisiones basadas en sus respectivas doctrinas comprensivas del bien. De esta forma, aunque Nussbaum no aborda la cuestión del modo correcto de transformación de la sociedad en relación con la consideración moral de los animales, podemos extrapolar sus ideas y sostener que, de acuerdo con el enfoque de las capacidades, una solución política duradera al problema del maltrato animal por parte humana requiere el esfuerzo prolongado constante por cambiar las mentes y emociones de los ciudadanos de forma gradual y no violenta: “[...] un esfuerzo de la imaginación, de la persuasión, un esfuerzo, podríamos decir, de escritura y de lectura” (Ibíd., 389).

⁷⁹² “El gran arte desempeña un papel fundamental en nuestra vida política porque, al mostrarnos el carácter enmarañado de nuestros amores y de nuestros compromisos, al mostrarnos a nosotros mismos como cristales imperfectos, modera ese odio optimista por lo real que contribuye a una gran parte de la violencia política, modera esa feroz desesperanza que invade las complicadas exquisiteces del corazón humano [...] la política requiere [...] una psicología moral realista, una comprensión de lo que es humanamente posible. Precisa, además, de una comprensión de la pluralidad de los valores humanos y de las trágicas tensiones que suelen existir entre ellos. Esta comprensión lleva consigo una actitud política que no es más «tolerante» con los males aunque, quizás, siente más inclinación por la piedad y menos por la ira, al ver cuán penetrantes son los obstáculos a la bondad, cuán profundamente enraizados están y en qué medida forman parte de uno mismo y de los demás [...] Es una política de la labor constante y paciente en aras de un progreso lento y ganado con esfuerzo” (Nussbaum 1990^e, 385-6).

El emplazamiento a la defensa de los derechos de los animales es un llamamiento a la revolución, pero no a una revolución violenta que consista en imponer nuestros puntos de vista a los demás, sino a una revolución del pensamiento y las emociones que consista en cultivar, a través de la filosofía, la ciencia, el arte y la educación una nueva visión de los animales y los humanos, una visión compasiva que evite emociones problemáticas como la repugnancia y también los argumentos insostenibles por estar fundados en prejuicios inaceptables

[...] como una política de la percepción requiere, trabajaremos con un compromiso paciente para proporcionar a los seres humanos las condiciones materiales de esa vida del espíritu y, al mismo tiempo, las condiciones espirituales y educativas de una relación afectuosa con el mundo y con los otros (Ibíd., 392).

Este es un punto importante de la extensión del enfoque de las capacidades al problema de la consideración moral de los animales, dado que su teoría se reivindica como apoyada en el liberalismo político.

Efectivamente, estas ideas casan bien con algunas de las tesis básicas del liberalismo político. La confianza que el liberalismo deposita en el carácter racional de los individuos le hace propenso a creer en el progreso moral/social. El énfasis en la razón busca liberar a los individuos de las cadenas del pasado y el peso de las costumbres y tradiciones. Esto explica en buena medida el énfasis liberal en la educación. A su vez, la confianza en la racionalidad de los individuos lleva a los liberales a conceder una gran importancia a la discusión, el debate y la argumentación pública. Todo esto es, en principio, contrario al uso de la violencia con el fin de alcanzar objetivos ético-políticos. Los liberales, obviamente, pueden considerar que el empleo de la violencia proporcional puede estar justificado en situaciones extremas de opresión o defensa propia, pero solamente como último recurso y cuando la razón y la argumentación racional hayan fracasado. La teoría de los derechos de los animales de Nussbaum, entonces, en la medida en que es una teoría liberal, rechaza el uso de la violencia como medio a través del cual promover los derechos de los animales⁷⁹³.

A su vez, el liberalismo político defiende la democracia como la mejor forma de ordenación socio-política. La democracia liberal posee tres características principales (Heywood 2003, 43): (1) Es indirecta y representativa; (2) Se basa en la competición y elección electoral; y (3) Distingue claramente entre el Estado y la sociedad civil. La preocupación principal de los liberales en relación con la democracia consiste en que los procedimientos de decisión democráticos pueden colisionar con la libertad individual. Savater (2011, 54-6, 75-9), por ejemplo, ha defendido, basándose en argumentos de marcado carácter liberal, que las corridas de toros no deberían prohibirse

A fin de cuentas y lo más importante: se trata de una cuestión de libertad. La asistencia a las corridas de toros es voluntaria y el aprecio que merecen, optativo según cada cual. Comprendo perfectamente que haya quienes sientan rechazo y disgusto ante ellas, como a los demás nos pasa ante tantos otros espectáculos, hábitos y demostraciones culturales. Pero que eso faculte a las autoridades de ningún sitio para decidir desde la prepotencia moral institucionalizada si son compatibles o no con nuestra ciudadanía resulta un abuso arrogante. Prohibir un juego de

⁷⁹³ Destacados autores de ética animal como Singer (1990, 30-2; 1993, 242-7) o Rowlands (2002, 187-93) han criticado también la utilización de la violencia como medio a través del cual impulsar los objetivos ético-políticos del movimiento a favor de los derechos de los animales aunque, desde mi punto de vista, sus argumentos son en ocasiones preocupantes. En cualquier caso, un estudio profundo de esta cuestión requiere del análisis de conceptos difíciles de definir como “violencia” o “terrorismo”, el cual no puedo realizar aquí.

indudable raigambre literaria y artística, codificado y estilizado rigurosamente a lo largo de siglos, del que disfrutaban muchas personas y que garantiza una forma de vida y un tipo de desarrollo económico, ligado al paisaje y a la ganadería, exige algo más que un respetable pero no universalizable remilgo de ciertas sensibilidades (Ibíd., 75-6).

Dado que el enfoque de las capacidades adopta un espíritu abiertamente liberal, se da en él cierta tensión entre la defensa de la libertad de los ciudadanos para adoptar la doctrina comprensiva del bien que consideren oportuna y los derechos de los animales. ¿Pueden los defensores de los derechos de los animales ser liberales? ¿Puede una teoría liberal como la que Nussbaum reivindica defender la prohibición de una práctica que viola flagrantemente derechos básicos de los animales como las corridas de toros (limitando así la libertad de los ciudadanos)?

Este es un asunto espinoso que, desafortunadamente, Nussbaum no aborda en profundidad. Ella se limita a señalar que la cuestión de si los humanos y los animales tenemos el mismo nivel de dignidad debe considerarse por el momento una cuestión de carácter metafísico en torno a la cual los ciudadanos pueden tener opiniones distintas (Nussbaum 2006, 377). Sin embargo, la prohibición de prácticas que dañan a los animales de forma tan grave podría estar justificada dentro del enfoque de las capacidades, dado que la legitimidad de prácticas como la tauromaquia no requieren considerar que los animales merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos. Además, Nussbaum sugiere que, a pesar de que la cuestión de la igual consideración de humanos y animales deba considerarse un problema metafísico sobre el que cada ciudadano debería decidir, los ciudadanos de una sociedad justa deberían aceptar las tesis básicas sobre los derechos de los animales que ella presenta. Nussbaum confía en que pueda alcanzarse un consenso entrecruzado sobre los derechos básicos de los animales entre ciudadanos con doctrinas del bien diferentes sin que ello requiera aceptar que los humanos y los animales merecemos igual (o, al menos, similar) consideración moral directa.

Desde mi punto de vista, si los argumentos presentados en la primera parte de esta tesis son correctos, tenemos buenas razones para defender que prácticas que, como las corridas de toros, atentan gravemente contra los derechos más básicos de los animales pueden ser legítimamente prohibidas incluso dentro de un sistema político liberal. Es cierto que las teorías políticas liberales defienden que el respeto de la libertad de los individuos para elegir y vivir bajo las normas que ellos mismos elijan es un bien social extremadamente importante. Es cierto también que el liberalismo sostiene que la tiranía de la mayoría sobre la opinión minoritaria es un peligro grave en la vida política que debe superarse respetando esferas de libertad personal dentro de las cuales los individuos puedan elegir perseguir los fines que consideren más oportunos. Sin embargo, al valorar enormemente la libertad de elección y el respeto por la diferencia una teoría política liberal no está comprometida con la neutralidad absoluta en toda cuestión relacionada con los valores (Nussbaum 2004^a, 77). Una sociedad liberal no está completamente libre de juicios de valor.

Es cierto que los argumentos sostenidos en esta tesis a favor de la consideración moral directa y los derechos de los animales son controvertidos en muchos puntos, pero no creo que desde un punto de vista liberal deba defenderse necesariamente que el Estado deba abstenerse de legislar en cualquier tema que resulte polémico o sobre el que los ciudadanos tengan visiones contrapuestas. Es cierto que en estos casos el legislador debe proceder con sumo cuidado, pero cuando están en juego intereses fundamentales como la vida o la integridad física el Estado puede legislar legítimamente sobre

cuestiones moral y políticamente controvertidas. Apelando al principio del daño defendido por Mill (1859, 83-4) en uno de los textos más importantes de defensa del liberalismo político y la libertad individual, puede justificarse la prohibición de prácticas que, como las corridas de toros, violan flagrantemente los derechos más básicos de los animales. El principio del daño se ha empleado para criticar todo tipo de paternalismo hacia los individuos por parte del Estado, desde la prohibición de las drogas a la obligatoriedad de circular con casco en las motocicletas, desde la prohibición del matrimonio homosexual a la redistribución de la riqueza a través de los impuestos. El problema con el principio de Mill es que, desde luego, el principio no es solamente uno ni resulta sencillo de interpretar.

El pasaje en el que Mill formula el principio contiene tres proposiciones aparentemente similares pero, en última instancia, bastante diferentes entre sí (Casey 2009, 10): (1) El único fin que justifica que los humanos, individual o colectivamente, interfieran en la libertad de acción de uno cualquiera de sus semejantes es la propia protección; (2) El único propósito por el que puede ejercitarse con pleno derecho el poder sobre cualquier integrante de una comunidad civilizada contra su voluntad es para impedir que dañe a otros; y (3) La única parte del comportamiento de cada uno por la que es responsable ante la sociedad es la que concierne a otros. La mayoría de comentaristas generalmente reducen el pasaje de Mill a la segunda proposición, que es la que se conoce como “el principio del daño”, pero está claro que el principio formulado por Mill en el pasaje no es un único principio. En cualquier caso, aunque redujésemos el pasaje a la segunda proposición, el principio y sus implicaciones prácticas no serían fáciles de adivinar (Ídem.). Los debates sobre el significado que debe otorgarse al concepto de “daño” dentro del principio son inmensos. Está claro que toda acción que afecte negativamente a los intereses de los demás no requiere necesariamente de la intervención de la sociedad para restablecer la justicia⁷⁹⁴. Una acción debe ser lo suficientemente grave y dañar intereses fundamentales de los demás para que la intervención de la sociedad que limita la libertad de los ciudadanos sea legítima.

Según los argumentos presentados en la primera parte de la tesis, los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos. Por tanto, los daños causados a los animales pueden justificar en ciertas circunstancias la intervención de la sociedad y la limitación de la libertad de los ciudadanos. Así pues, ¿daña la tauromaquia los intereses fundamentales de los animales? Está claro que sí y, entonces, ese daño debe considerarse lo suficientemente grave como para que sea legítimo limitar la libertad individual por parte de las instituciones que conforman la sociedad. Así y todo, un enfoque liberal como el enfoque de las capacidades no se contentará con señalar que la prohibición es legítima, sino que tratará de convencer a la mayor cantidad de ciudadanos posible de que lo es, a través de

⁷⁹⁴ “Ante todo, no debe en modo alguno suponerse que porque el daño o la probabilidad de daño a los intereses ajenos es lo único que justifica la injerencia de la sociedad, entonces siempre la justifica. En muchos casos un individuo, al perseguir un objetivo legítimo, necesariamente y por lo tanto legítimamente ocasiona molestias o pérdidas a otros, o intercepta un bien que ellos tenían una razonable expectativa de conseguir [...] El que tiene éxito en una profesión sobresaturada o en un examen competitivo, quien es preferido a otro en la puja por un objeto que ambos desean, cosecha un beneficio merced a la pérdida de otros, a sus esfuerzos vanos y a su decepción [...] la sociedad no les reconoce a los competidores frustrados ningún derecho, ni legal ni moral, a la inmunidad frente a esta clase de padecimientos; y sólo se siente llamada a intervenir cuando los medios utilizados para la victoria son contrarios a lo que autoriza el interés general —a saber, el fraude o la traición y la fuerza—” (Mill 1859, 209-10).

la educación, mediante el uso tanto de argumentos filosóficos como de obras de arte narrativas, mediante la apelación a teorías científicas que muestran el daño causado a los animales, mediante la apelación a las emociones, etc. Desde el punto de vista liberal, convencer será siempre mucho más importante que vencer y jamás deberán escatimarse esfuerzos a la hora de justificar adecuadamente en el foro público la legitimidad de medidas que parezcan a primera vista injustificables por vulnerar la libertad de los individuos⁷⁹⁵. El objetivo último es alcanzar un consenso entrecruzado sobre la consideración moral que merecen los animales entre ciudadanos con concepciones distintas sobre el bien, no imponer nuestros puntos de vista a los demás mediante prohibiciones controvertidas.

4.16. Evaluación del enfoque de las capacidades

Aunque en teoría adopta un planteamiento disyuntivo sobre los criterios suficientes para merecer consideración moral directa, en la práctica, Nussbaum acepta que la capacidad de sentir placer y/o dolor es una condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa y derechos. Este criterio es capaz de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies.

En lo que a la coherencia se refiere, el enfoque de las capacidades es compatible con los tres principios básicos de la moralidad adoptados en la primera parte de la tesis. En particular, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es perfectamente compatible con el principio de igualdad, dado que la propia Nussbaum adopta el principio como una de las bases teóricas fundamentales de su propuesta. Es cierto que, tal y como ella lo formula, el enfoque adolece de dos problemas leves de inconsistencia: el problema del vegetarianismo y el problema de la investigación biomédica con animales. Sin embargo, he argumentado que el enfoque de las capacidades puede superar estos problemas concluyendo que, salvo en circunstancias verdaderamente excepcionales, matar animales para alimentarnos y/o para experimentar con ellos es inmoral porque viola sus capacidades y derechos más básicos.

Un problema adicional de coherencia consiste en la actitud dubitativa que Nussbaum muestra en relación con el problema de la intervención en la naturaleza. Al analizar los principales argumentos en contra de la intervención presentados en el campo de la ética animal he concluido que éstos no funcionan y que, por tanto, tenemos buenos argumentos para defender que, al menos en principio, tenemos el deber moral de intervenir en la naturaleza con el fin de intentar mitigar los sufrimientos animales innecesarios, evitables e injustificados que se dan en ella. Siendo este el caso, he argumentado que si el enfoque de las capacidades incorporara el principio intervencionista, el cual es compatible con sus fundamentos teóricos, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum nos ofrecería un marco teórico adecuado

⁷⁹⁵ El problema de esta argumentación radica en que otras prácticas mucho más extendidas que la tauromaquia como, por ejemplo, la ganadería industrial y la experimentación con animales, dañan también intereses fundamentales de los animales. ¿Deberían por tanto prohibirse a la luz del principio del daño? En este caso no tengo claro que la respuesta sea afirmativa, dado que está claro que la inmensa mayoría de los ciudadanos participan en estas prácticas y las consideran en buena medida justificadas. En estos casos lo que hay que hacer en primer lugar es una enorme labor de educación, argumentación y convencimiento público con el fin de que la mayoría de los ciudadanos lleguen a la conclusión de que estas prácticas, al menos tal y como se practican en la actualidad, son inmorales. Solamente cuando una gran mayoría de ciudadanos llegaran a la conclusión de que esas prácticas son ilegítimas debería plantearse la cuestión de su prohibición (en caso de que debiera plantearse en algún caso).

mediante el cual abordar el problema de la depredación y, en general, la consideración moral que merecen los animales salvajes y nuestras obligaciones hacia ellos.

Otro problema de coherencia interna de la teoría y alcance es, no obstante, más preocupante: el problema del criterio necesario y/o suficiente para merecer consideración moral directa. Tal y como Nussbaum presenta su propuesta, como el enfoque de las capacidades parte del concepto amplio de “capacidad” y adopta una concepción plural de los bienes primarios, le es difícil justificar que no se dañe a un ser cuando se frustra el desarrollo de sus capacidades centrales, por mucho que el ser en cuestión no sienta ningún dolor al verlas frustradas e independientemente de que sea consciente o no de que está siendo perjudicado. En este sentido, el enfoque de las capacidades adolece de un problema de alcance grave, dado que concede consideración moral directa a seres que, como las plantas por ejemplo, carecen de capacidad de sentir placer y/o dolor. También adolecería de un problema de coherencia grave, dado que la capacidad de sentir como criterio para merecer consideración moral directa y derechos sería inconsistente con las bases del enfoque. He sugerido que este problema podría solucionarse si el enfoque de las capacidades rechazara la teoría meta-ética naturalista/intuicionista que Nussbaum a veces defiende y adoptara en su lugar una teoría meta-ética constructivista/holista. De este modo, si el enfoque incorporara una justificación independiente de la consideración moral y/o los derechos de los animales como la defendida en la primera parte de esta tesis, entonces, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum sería capaz de superar satisfactoriamente este grave problema de coherencia interna y alcance. Si una modificación de este tipo requiere también una modificación de la concepción de los bienes primarios defendida por Nussbaum es una cuestión controvertida.

En lo que a la precisión se refiere, el enfoque de las capacidades es una teoría razonablemente precisa, dado que sus principales conceptos están claramente definidos y los argumentos de Nussbaum son relativamente sencillos de comprender. Sin embargo, he argumentado que el enfoque adolece de un problema importante, en lo que a la claridad y precisión se refiere, debido al hecho de que adopta como concepto fundamental el concepto de “dignidad”. He argumentado que una estrategia de justificación basada en la supuesta dignidad intrínseca de algunos seres adolece de dos problemas graves: (1) Cae en una petición de principio; y (2) Postula la existencia de una propiedad ontológica/metafísica imposible de comprobar y, por tanto, oscura y misteriosa. Dado el carácter oscuro y misterioso (es decir, profundamente impreciso) del concepto de dignidad, he argumentado que el enfoque debería prescindir de ese concepto y, nuevamente, debería adoptar una justificación independiente de la consideración moral directa de los animales, la cual tiene además la ventaja añadida de ser más fácilmente compatible con el liberalismo político que Nussbaum defiende.

El enfoque de las capacidades es compatible con la intuición moral según la cual el principio de igualdad es correcto, así como con la intuición que nos dice que tenemos deberes morales directos hacia los animales. Del mismo modo, el enfoque es compatible con la intuición que nos lleva a pensar que los animales poseen emociones, aunque he argumentado que, para defender más fácilmente esta hipótesis, Nussbaum debería rechazar la concepción extremadamente cognitiva sobre las emociones que defiende a favor de una teoría neurofisiológica o híbrida sobre las mismas, dado que partiendo de una teoría neurofisiológica o híbrida de las emociones resulta mucho más sencillo adscribir emociones a los animales. Además, tenemos buenos argumentos empíricos para preferir una teoría de las emociones de este tipo.

La teoría de los derechos de los animales propuesta por Nussbaum no es simple, pero tampoco es más complicada que otras propuestas dentro del campo de la ética animal. Los principales problemas en lo que a la simplicidad se refiere surgen por las incoherencias y problemas de los que el enfoque de las capacidades adolece, pero con las modificaciones que propongo pienso que el enfoque no adolecería de problemas importantes de excesiva complejidad.

La propuesta de Nussbaum es compatible con los hechos empíricos relevantes (aunque quizá no su teoría de las emociones). De hecho, en algunos de sus escritos sobre los derechos de los animales Nussbaum cita trabajos empíricos como sustento de sus tesis según las cuales los animales son capaces de utilizar herramientas, pensar causalmente, pensar espacialmente, poseer emociones, etc.

Finalmente, dado que deja a un lado la cuestión de la igual dignidad entre especies, puede pensarse que, tal y como Nussbaum presenta al enfoque de las capacidades, su teoría cae en una parcialidad cuestionable. El argumento de Nussbaum es que la igualdad humana es una idea ampliamente aceptada y, por tanto, que no es una concepción comprensiva del bien que forme parte de una doctrina metafísica que no comparten la mayoría de los ciudadanos. Sin embargo, la idea de que humanos y animales merezcamos igual consideración moral es extremadamente controvertida y, por tanto, debemos considerarla parte de una concepción comprensiva del bien que forma parte de una doctrina metafísica que no comparten la mayoría de ciudadanos. Este argumento es muy cuestionable. Una idea no deja de ser más o menos comprensiva, más o menos metafísica por el simple hecho de que la apoye un mayor o menor número de ciudadanos. Así pues, es razonable concluir que el enfoque de las capacidades adolece de problemas de parcialidad a favor de los intereses humanos. Sin embargo, si el enfoque adoptara, como sugiero, una justificación independiente de la consideración moral y los derechos de los animales, entonces, estos problemas de parcialidad podrían superarse, dado que el enfoque concluiría que todos los animales sintientes merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos.

En conclusión: aunque es cierto que el enfoque de las capacidades adolece de problemas importantes, si se modificara del modo que sugiero pienso que podría erigirse como el fundamento teórico adecuado mediante el cual justificar que todos los animales sintientes merecamos igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y derechos.

5. Conclusiones

La principal hipótesis general de este trabajo sostenía que la teoría de Nussbaum sobre la consideración moral de los animales resolvía satisfactoriamente algunos de los problemas a los que se encontraban expuestos planteamientos teóricos precedentes. Esto ha quedado demostrado en relación con teorías como la kantiana, el contractualismo de Rawls y Carruthers, las teorías de las virtudes de Scruton, Midgley y Hursthouse, la teoría de los derechos de Regan, el utilitarismo de Singer, etc. Es más cuestionable que la teoría de Nussbaum supere las propuestas de DeGrazia o Rowlands pero, en última instancia, dado el mayor carácter comprensivo del enfoque de las capacidades, he defendido que, con las modificaciones oportunas, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es una excelente candidata a la hora de fundar la igual, o al menos similar, consideración moral que merecen los animales sintientes.

Como hipótesis secundaria, la tesis planteaba la coherencia de la teoría de los derechos de los animales en el conjunto de la obra de Nussbaum, explorando la posibilidad de que viniera prefigurada por trabajos anteriores no directamente dedicados al tema de la consideración moral de los animales. Esto ha quedado probado mediante el estudio de la teoría aristotélica de la acción y los análisis sobre algunos aspectos de los estudios que Nussbaum realizó acerca de la teoría ética aristotélica en los primeros años de su carrera académica. Al mismo tiempo, he analizado el modo en que las ideas que Nussbaum había defendido en escritos no dedicados directamente al problema de la consideración moral de los animales pueden enriquecer la extensión del enfoque de las capacidades a los animales, centrándome especialmente en cuestiones ligadas a la educación y las aportaciones que la literatura puede realizar al estudio del problema de la consideración moral de los animales.

El tercer gran objetivo de la investigación consistía en intentar resolver algunas cuestiones problemáticas que presentaba la extensión del enfoque de las capacidades al ámbito de la ética animal, proponiendo cinco alternativas teóricas que sirvieran para solucionar estos problemas.

5.1. Principales conclusiones y aportaciones de la investigación

En la actualidad existen numerosas teorías tanto a favor como en contra de la consideración moral directa de los animales. En la introducción he defendido que un método apropiado mediante el cual evaluar la validez de estas teorías puede ser un procedimiento basado en siete criterios: (1) Coherencia; (2) Alcance; (3) Precisión; (4) Conformidad con las intuiciones reflexivas; (5) Simplicidad; (6) Conformidad con los hechos empíricos relevantes; y (7) Imparcialidad.

En la primera parte de la tesis he defendido que los animales son seres conscientes con capacidad de sentir. En esta primera parte he ofrecido una justificación independiente de la igual (o, al menos, similar) consideración moral de humanos y animales partiendo de tres principios morales fundamentales (el principio de igualdad, el principio de merecimiento y el principio de relevancia). He sostenido que la pertenencia a la especie es un criterio moralmente irrelevante a la hora de adscribir consideración moral a un ser y, adicionalmente, apoyándome en el argumento de la superposición de especies, he concluido que, aunque existen numerosas diferencias entre nosotros y los animales, esas diferencias no son moralmente relevantes.

En la segunda parte de la tesis he presentado una panorámica de algunas de las principales teorías que podemos encontrarnos en la actualidad en el campo de la ética animal, evaluándolas mediante la aplicación del método de los siete criterios.

He argumentado que la teoría kantiana ni es capaz de superar las objeciones que plantea el argumento de la superposición de especies, ni es compatible con el principio de igualdad, por lo que deberíamos rechazarla.

A continuación he defendido que no está claro si el contractualismo de Rawls y Carruthers es compatible o no con el principio de igualdad; sin embargo, sí está claro que el contractualismo no es capaz de superar las críticas del argumento de la superposición de especies. Además, he afirmado que el contractualismo adolece de problemas de alcance, precisión y parcialidad que hacen de este marco teórico un punto de partida contraindicado para desarrollar una teoría correcta sobre la forma moralmente adecuada de tratar a los animales (al menos tal y como Rawls y Carruthers lo desarrollan).

Aunque es cierto que la teoría de Frey es capaz de superar las objeciones de la versión bicondicional del argumento de la superposición de especies, es incompatible con el principio de igualdad, lo cual resulta moralmente inaceptable. Por otra parte, he sostenido que los argumentos de Frey, aparte de ir directamente en contra de algunas de nuestras intuiciones reflexivas, son incompatibles con los hechos empíricos relevantes. Estos problemas hacen que la teoría utilitarista de Frey sea difícil de aceptar.

Al igual que sucede con la teoría de Frey, la teoría de las virtudes de Scruton es moralmente inaceptable porque no es compatible con el principio de igualdad y, por tanto, tampoco su teoría posee el alcance adecuado. Además, la teoría de Scruton adolece de los problemas de precisión típicos de las teorías de las virtudes, por lo que tampoco podemos considerarla un punto de partida teórico promisorio para fundar la consideración moral que los animales merecen.

Aunque es una cuestión controvertida, la teoría utilitarista de Singer tiene también el grave problema de no ser compatible con el principio de igualdad. Su teoría adolece de problemas de precisión habituales en los enfoques utilitaristas pero, por encima de todo, el gran problema de la teoría de Singer consiste en que es incompatible con la intuición moral básica que nos dice que la utilización de individuos inocentes como simples medios para el beneficio de otros es inmoral. Estos problemas hacen que sea conveniente buscar otras alternativas dentro del campo de la ética animal a la hora de justificar que los animales merecen consideración moral directa.

La teoría coherentista de DeGrazia ya es otra historia. Aunque es cierto que algunas conclusiones a las que llega van directamente en contra de nuestras intuiciones reflexivas (sobre todo las ideas de que los animales utilizan (o pueden utilizar) el lenguaje y se comportan (o pueden comportarse) moralmente), su teoría es en la mayoría de los aspectos impecable, por lo que es una buena candidata a la hora de fundar la igual (o, al menos, similar) consideración moral que merecemos los humanos y los animales.

En lo que a la teoría de los derechos de los animales de Regan se refiere, su problema principal radica en la metafísica subyacente a la misma. Los conceptos de valor inherente y ser sujeto de una vida, que son los conceptos en los que funda su teoría, son oscuros y misteriosos, lo que hace que su teoría sea difícil de entender y

adolezca de problemas importantes de precisión. Además, Regan intenta justificar que una vida humana posee más valor que una vida animal, por lo que muestra una parcialidad inapropiada (incluso con sus propias bases teóricas). Así pues, como existen propuestas más sencillas y metafísicamente menos controvertidas que la de Regan, es mejor optar por otras alternativas.

No está claro si la teoría de los derechos de los animales de Franklin es compatible con las bases teóricas kantianas de las que parte. Por otra parte, la precisión de su teoría es cuestionable. Las tesis de Franklin requieren justificar por qué la igual consideración moral debe extenderse a todos los seres sintientes, algo que el propio autor no hace. En este sentido, a su propuesta le faltan algunas partes importantes. Además, su teoría no es demasiado precisa en lo que a nuestras obligaciones hacia los animales se refiere. Igualmente, su propuesta peca en ocasiones de parcialidad inapropiada a favor de los humanos, por lo que no parece una base teórica demasiado promisorio mediante la que fundar la igual consideración moral directa de los animales.

La teoría contractualista a favor de los derechos de los animales elaborada por Rowlands es extremadamente interesante y está muy bien fundada. Al igual que la teoría de DeGrazia, su propuesta puede constituir una base teórica apropiada para justificar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral directa.

Las teorías de las virtudes desarrolladas por Midgley y Hursthouse adolecen de problemas importantes de precisión. Teóricos de las virtudes llegan a conclusiones diametralmente opuestas sobre un mismo caso a pesar de partir de un mismo marco teórico, especialmente porque parten de virtudes diferentes a las que conceden importancia desigual. Por otro lado, las teorías de las virtudes acostumbran a ser bastante complejas; lo que ganan en riqueza y complejidad a la hora de abordar los problemas morales, lo pierden en simplicidad teórica y claridad práctica a la hora de actuar. Finalmente, tanto Midgley como Hursthouse reivindican abiertamente el carácter parcial de sus teorías, dado que ambas defienden que las relaciones especiales originan deberes especiales. Esta parcialidad es cuestionable. Así pues, las teorías de las virtudes, aunque interesantes, no son un marco teórico adecuado a través del cual justificar la consideración moral que los animales merecen.

El principal problema de la teoría de los derechos de los animales de Donaldson & Kymlicka se encuentra en la premisa según la cual las relaciones sociales, políticas e históricas diferentes generan obligaciones morales diferentes, por lo que los derechos de los individuos varían en función de las relaciones sociales, políticas e históricas que mantenemos con ellos. Esta premisa hace que, por ejemplo, pueda cuestionarse que la teoría de Donaldson & Kymlicka sea compatible con el principio de igualdad pero, sobre todo, hace que la teoría adolezca de un problema grave de parcialidad. Los intereses o el bienestar de los individuos con los que mantenemos relaciones especiales no son, en principio, moralmente más valiosos que los intereses o el bienestar de cualesquiera otros individuos (aunque sí lo sean para nosotros), por lo que aquello que la moralidad exige es que seamos imparciales a la hora de evaluarlos. Si esto es correcto, entonces, las relaciones que mantenemos con los individuos son moralmente irrelevantes a la hora de decidir la consideración moral que merecen y las obligaciones que tenemos hacia ellos, por lo que la premisa de la que parten Donaldson & Kymlicka queda en entredicho y, con ello, la validez general de su propuesta.

En último lugar, un problema importante de las teorías igualitaristas, prioritaristas y de los enfoques centrados en la suficiencia es que, en lo que al campo de la ética animal se refiere, estas teorías se encuentran en su fase inicial. Algunos de estos enfoques son claramente compatibles con el principio de igualdad (Persson), mientras que, en otros casos, esta compatibilidad es más cuestionable (Vallentyne, Holtug y Crisp). En lo que a la precisión se refiere, las conclusiones prácticas que se derivarían de algunos de estos enfoques no están demasiado claras. El ejemplo más claro de esto son las implicaciones prácticas de la tesis de Persson según la cual el merecimiento es un criterio inadecuado en el que fundar una teoría de la justicia, dado que una sociedad que no premiara o castigara en algún sentido a los individuos en función de sus contribuciones sociales es difícil de imaginar. En este mismo sentido, algunas de estas teorías van en contra de algunas de nuestras intuiciones morales básicas (como la que nos dice que el trabajo duro y el esfuerzo deben ser recompensados). A pesar de sus esfuerzos para evitar la conclusión problemática del igualitarismo, los enfoques de Persson, Vallentyne y Holtug probablemente impliquen que tenemos la obligación de dejar de dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar humano para pasar a continuación a dedicar la mayoría de nuestros recursos a la promoción del bienestar animal. Dado que Crisp defiende un enfoque centrado en la suficiencia y no en la igualdad, puede que su propuesta sea capaz de superar esta objeción, lo cual implicaría que un enfoque centrado en la suficiencia podría ser el planteamiento apropiado en ética animal. De este modo, aunque estos enfoques son prometedores y merecen atención y desarrollo teórico, parece relevante estudiar un enfoque de ética animal centrado en la suficiencia como el que Nussbaum desarrolla, dado que su propuesta está más elaborada y es más completa que el enfoque de Crisp. En su estadio de desarrollo actual, los enfoques igualitaristas, prioritaristas y el enfoque centrado en la suficiencia de Crisp no pueden considerarse fundamentos adecuados para una teoría favorable a la igual (o, al menos, similar) consideración moral directa y/o los derechos de los animales, aunque habrá que ver cómo se desarrollan en el futuro para ofrecer una evaluación más completa de los mismos.

En la tercera parte de la tesis he argumentado que, dentro del variado conjunto de teorías que abordan las cuestiones ligadas a la consideración moral de los animales, el enfoque de las capacidades desarrollado por Nussbaum es la teoría más prometedora a la hora de fundar adecuadamente la consideración moral directa que merecen los animales. Sin embargo, he defendido que, para resultar completamente apropiado, deben realizarse algunas modificaciones importantes en el enfoque que son necesarias para solucionar sus principales problemas. Como punto general, he defendido que el enfoque debe incorporar una justificación independiente de la igual (o, al menos, similar) consideración moral que merecen los animales como la ofrecida en la primera parte de la tesis. De forma más concreta he defendido que: (1) El enfoque debe abandonar como fundamentos las nociones metafísicas de “dignidad” y “derechos naturales” (sección 4.7.7.1); (2) El enfoque debe abandonar la concepción meta-ética naturalista/intuicionista que en ocasiones defiende y abrazar una teoría meta-ética holista basada en la coherencia (sección 4.7.7.2); (3) El enfoque debe abandonar la noción de la “norma de especie” y concluir que la pertenencia a la especie no es una propiedad moralmente relevante (sección 4.5.8); (4) El enfoque debe defender abiertamente la intervención en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes que sufren en ella (sección 4.9); y (5) El enfoque debe adoptar una teoría no-cognitiva de las emociones que nos permita defender más fácilmente que los animales son seres emocionales (sección 4.12). Con estas cinco modificaciones particulares y teniendo en cuenta que de las obras de Nussbaum no directamente dedicadas a las cuestiones ligadas

a los derechos de los animales podemos extraer ideas extremadamente valiosas en lo que a la justificación e implementación del enfoque de las capacidades aplicado a los animales se refiere, pienso que la propuesta de Nussbaum constituye el mejor intento de fundar una teoría plausible sobre la igual (o, al menos, similar) consideración moral que merecen los animales. Es cierto que las propuestas de DeGrazia y Rowlands son también buenas candidatas para justificar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos. Mi preferencia por el enfoque de las capacidades se basa en el mayor carácter comprensivo de éste en comparación con el coherentismo de DeGrazia y el contractualismo de Rowlands. La extensión del enfoque de las capacidades a los animales y la aplicación de algunas de las ideas que Nussbaum ha trabajado a lo largo de su ya dilatada carrera académica al campo de la ética animal hacen del enfoque de las capacidades una mejor guía práctica en aspectos ligados a la consideración moral de los animales como, por ejemplo, la educación. Por tanto, el alcance de la propuesta de Nussbaum es mayor que el de las teorías de DeGrazia y Rowlands, por lo que su potencial práctico es también superior en lo que a su posible aplicación a una democracia liberal contemporánea se refiere.

5.2. Posibles desarrollos futuros de la investigación

Desafortunadamente, en la panorámica de esta tesis no se han incluido finalmente teorías sobre la consideración moral de los animales tan interesantes como, por citar solamente algunas, la basada en la moralidad cotidiana y el sentido común propuesta por Sapontzis, la teoría neo-aristotélica de Rollin con la que el enfoque de las capacidades mantiene similitudes importantes, la reformulación de la justificación de los derechos morales de Gewirth elaborada por Pluhar a favor de conceder derechos morales básicos a los animales, las teorías jurídicas a favor de los derechos de los animales de Francione y Wise, las propuestas feministas basadas en la ética del cuidado de Gilligan como las defendidas por Adams y Donovan, el enfoque neo-kantiano de Korsgaard o la teoría del reconocimiento cordial de la dignidad planteada por Cortina. De este modo, investigaciones futuras podrían estudiar las ideas principales de cada una de estas propuestas para, a continuación, evaluarlas partiendo de los siete criterios metodológicos para la evaluación de las teorías ético-políticas propuestos en esta tesis.

Por otro lado, sería también importante y conveniente que otros autores reevaluaran las teorías analizadas en esta tesis partiendo de los siete criterios propuestos, con el fin de constatar y evaluar los acuerdos y/o desacuerdos que podrían darse entre sus conclusiones y las conclusiones de esta investigación. Para bien o para mal, en ética y filosofía política no disponemos de un método sencillo y definitivo ni para evaluar la validez de las teorías ni, tampoco, para decidir qué argumentos/principios son buenos y cuáles no. Por ejemplo, en la evaluación y aplicación de los criterios he concedido especial importancia a los criterios de coherencia y alcance. Conceder una importancia especial a estos criterios es ya una elección discutible. Además, he interpretado la coherencia como la compatibilidad de la teoría con los tres principios básicos de la moralidad defendidos en la primera parte de la tesis, concediendo especial atención al principio de igualdad. El alcance, por su parte, lo he entendido en el sentido de que una teoría que no conceda consideración moral directa a todos los animales sintientes no poseerá un alcance adecuado. Sería interesante y conveniente que otros autores que interpretaran los criterios de formas diferentes los aplicaran a la evaluación de las teorías, dado que con toda probabilidad sus conclusiones serían diferentes de las aquí alcanzadas y, en ese caso, habría que discutir sobre la forma correcta de interpretar y aplicar los criterios metodológicos.

En lo que al enfoque de las capacidades se refiere, trabajos venideros deberían estudiar más profundamente el modo en que las ideas de Nussbaum sobre la educación y el valor moral de la literatura pueden extenderse y aplicarse al campo de la ética animal, dado que las ideas presentadas en esta tesis son solamente un bosquejo inicial. En estos dos ámbitos, obviamente, hay mucho más que tratar que las cuestiones presentadas en esta tesis. Del mismo modo, debe profundizarse en el debate sobre la naturaleza de las emociones, dado que la discusión entre teorías cognitivas/nocognitivas es obviamente muchísimo más complejo de lo aquí presentado. En relación con el problema de la intervención en la naturaleza, sería importante también estudiar en un futuro en profundidad algunos de los principales planteamientos de ética ambiental (Callicott, Rolston, Attfield, Jamieson, Naess, etc.) y los argumentos que presentan, con el fin de evaluar si estos argumentos pueden socavar las bases de las ideas intervencionistas defendidas en esta tesis. Finalmente, sería interesante también estudiar en qué medida pueden relacionarse las ideas que el enfoque de las capacidades defiende en torno al cosmopolitismo con las cuestiones ligadas a la consideración moral de los animales.

En un ámbito más general, en esta tesis se presentan numerosos problemas filosóficos que merecen un estudio mucho más detallado que el presentado aquí. Un futuro trabajo sobre la consideración moral que merecen los animales debería extenderse a otros campos distintos de la ética animal. Deberían estudiarse las aportaciones empíricas de disciplinas como la psicología, la etología, la cognición animal, etc. en lo que a la naturaleza de los animales se refiere. Debería estudiarse la forma en que las distintas concepciones y argumentos que sobre la naturaleza de la mente se han presentado en el campo de la filosofía de la mente pueden afectar a la forma en que concebimos las mentes de los animales. Cuestiones profundas que se trabajan en esta disciplina como la definición de conceptos como “cuerpo”, “mente”, “consciencia”, “cognición”, “agencia”, etc. podrían tener implicaciones que deberían considerarse en el campo de la ética animal, dado que podrían condicionar la forma en que pensamos sobre los animales y su naturaleza. Igualmente, tanto los debates sobre la definición y naturaleza de las especies como sobre la definición y naturaleza de los derechos requieren de un análisis mucho más pormenorizado y sistemático que el aquí presentado. Por tanto, trabajos futuros deberían profundizar en estas cuestiones de filosofía de la biología, filosofía política y filosofía del derecho. A pesar de que he hablado habitualmente de deberes e implicaciones ético-políticas, en la tesis me he centrado más en cuestiones de filosofía moral y no tanto en cuestiones de filosofía política. En este sentido, sería interesante profundizar en trabajos futuros en la relación entre la ética animal y la filosofía y teoría política, estudiando las implicaciones que teorías políticas como el liberalismo, el marxismo, el comunitarismo y/o el anarquismo pueden tener para el problema de la consideración moral que los animales merecen. Autores como Cochrane o Garner están estudiando ya estas cuestiones, por lo que en el futuro deberían estudiarse y evaluarse las aportaciones e ideas de estos filósofos y teóricos políticos.

Desde el punto de vista práctico, sería muy importante que investigaciones futuras se dedicaran a estudiar con detalle las implicaciones prácticas de cada una de las teorías de ética animal aquí analizadas. Aunque algunas veces he realizado referencias superficiales sobre el vegetarianismo o la experimentación biomédica con animales, no debemos perder de vista que la ética animal forma parte del conjunto de las éticas aplicadas y, por tanto, que sus exámenes filosóficos deben ocuparse de cuestiones concretas que afectan tanto a la vida privada de los individuos como a cuestiones

sociales públicas. Por tanto, deben estudiarse las implicaciones prácticas que considerar que los animales merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que nosotros merecemos podría tener en terrenos como la ganadería y la producción de alimentos, la ciencia y la experimentación con animales, los zoológicos y la conservación de las especies, la caza deportiva, la moda, la gestión medioambiental, la tauromaquia, el diseño y desarrollo urbano, etc.

Finalmente, en la fase final de esta investigación se me ocurrió un argumento que podría minar la validez de una de las tesis y conclusiones principales de esta tesis doctoral, a saber, que el enfoque de las capacidades reformulado del modo en que propongo constituye el mejor intento de fundar una teoría plausible sobre la igual (o, al menos, similar) consideración moral que merecen los animales. El problema es el siguiente. En la medida en que el enfoque de las capacidades concede importancia moral a las capacidades y no a los funcionamientos, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum concede en cierto sentido relevancia moral a las potencialidades de los seres. Nussbaum concede valor a las capacidades básicas de los individuos, las cuales vienen definidas por la especie a la que los individuos pertenecen y conforman el fundamento principal del enfoque de las capacidades. Sin embargo, en la primera sección de la tesis (apartado 2.8.) defendí que la potencialidad no era moralmente relevante a la hora de decidir la consideración moral que un ser merece. Así pues, parece haber una contradicción entre lo que se defiende en ese apartado y mi defensa del enfoque de las capacidades realizada en la tercera parte de la tesis. Reconozco que, en la actualidad, no tengo todavía una respuesta convincente sobre el modo en que se podría solucionar este problema, el cual puede cuestionar algunas de las tesis y conclusiones principales de esta investigación. Así pues, es de suma importancia que en investigaciones futuras se investigue este problema en profundidad.

5.3. Conclusión

La ética práctica mantiene una relación compleja y controvertida con las teorías filosóficas generales de ética y filosofía política. Mientras que ciertos filósofos consideran adecuada y suficiente la aplicación metodológica más o menos deductiva de teorías y principios ético-políticos generales a la hora de solucionar los variados problemas prácticos que plantean los casos particulares, otros consideran que solamente un enfoque casuístico centrado exclusivamente en el análisis de los casos particulares puede dar cuenta debidamente de los matices y complejidades a las que debemos enfrentarnos en la práctica.

Los problemas relacionados con la consideración moral de los animales no constituyen un terreno monolítico, dado que abordan problemas teórico-prácticos variados pero inevitablemente interrelacionados. Algunos de estos problemas pueden beneficiarse en mayor medida que otros de la elaboración y adopción de una teoría ético-política general adecuada acerca de la consideración moral de los animales. Por poner un ejemplo, en el nivel más concreto y particular, se encontrarían los diferentes individuos cuyo trabajo está directamente relacionado con el uso de animales (granjeros, científicos, veterinarios, etc.). El ámbito de actuación particular de estos individuos afecta al bienestar de un número bastante limitado de animales individuales. En un nivel intermedio podrían encontrarse aquellos individuos responsables de la elaboración y aplicación de políticas y normativas concretas que afectan a los animales (políticos, abogados, jueces, etc.). A diferencia del primer caso, la elaboración y aplicación de normativas por parte de estas personas afecta al bienestar de un número potencialmente

mucho mayor de animales. Finalmente, en el nivel más general, nos encontramos con la reflexión filosófica que busca la obtención de la verdad o, al menos, la obtención de una teoría o unos principios adecuadamente fundados argumentativamente que establezcan el tipo de consideración moral que los animales merecen. En principio, esta última práctica puede esquivar hasta cierto punto las limitaciones y complejidades contingentes que plantean los problemas concretos en los dos primeros ámbitos.

Esta tesis doctoral ha estado dedicada al tercer ámbito: la reflexión filosófica acerca de la consideración moral que merecen los animales, realizando un análisis crítico de algunas de las principales teorías en liza y prestando un especial interés en el estudio del enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum. El objetivo último, después de todo, no era otro que tratar de sugerir ciertos caminos teóricos que nos resulten útiles para elaborar una teoría ético-política adecuada a la hora de encarar nuestra relación con los animales. Pero, ¿qué motivaciones y qué justificaciones podemos aducir para respaldar la necesidad de una teoría ético-política general sobre este problema concreto? Por un lado, de un modo u otro, todo juicio de valor que realizamos en relación con un problema práctico particular inevitablemente nos remite, explícita o implícitamente, a ciertas teorías filosóficas generales. Por otra parte, es muy probable que, tanto a nivel particular como en relación con el nivel intermedio, debamos enfrentarnos a demandas conflictivas e incompatibles, por lo que resulta imprescindible la elaboración de una teoría general adecuada que nos ayude a la hora de resolver los conflictos de principios e intereses. Aparte de estas virtudes, el desarrollo de una teoría ético-política general tiene la ventaja de asegurar, al menos en cierta medida, la consistencia y coherencia de nuestras prácticas y juicios de valor. Finalmente, no quisiera dejar de resaltar la paradoja de que aquellas teorías que niegan el valor de desarrollar teorías ético-políticas generales a la hora de abordar los conflictos prácticos son en sí mismas teorías también. Dicho de otro modo: puede discutirse acerca del valor que las teorías, reglas o principios generales tienen a la hora de abordar los conflictos prácticos cotidianos, pero esta discusión no deja de ser una discusión teórica general. Así pues, pienso que la elaboración de una teoría ético-política general que funde adecuadamente la consideración moral de los animales (sea ésta la que sea) es una tarea importante en el campo de la ética práctica, sin que ello me impida reconocer las limitaciones y complejidades de aplicar la teoría directamente a los casos prácticos particulares. Una teoría de la justicia de este tipo partirá probablemente de una cierta imagen idealizada del mundo y la sociedad (¿qué otra cosa puede esperarse de una teoría de la justicia?) que difícilmente dará cuenta apropiadamente de la enrevesada realidad. Es posible que los principios de actuación correctos en un mundo ideal no sean los mismos, ni resulten directamente aplicables, en el mundo que actualmente habitamos.

Las discusiones sobre la consideración moral y/o los derechos de los animales no son ni simples ni sencillas. Bien al contrario, son conceptualmente difíciles y emocionalmente complejas. Recurren a conceptos básicos cuyo significado es, cuando menos, oscuro o debatible, al tiempo que tienen un impacto emocional al cuestionar tanto la imagen que los humanos tenemos sobre nosotros mismos como muchas prácticas cotidianas que desde pequeños se nos ha enseñado a considerar legítimas. La comunidad moral a la que estamos orgullosos de pertenecer no posee unos límites fijos claros y distintos; por eso mismo, dado que las zonas grises se multiplican, las concepciones dicotómicas radicales que lo dividen todo en blanco o negro resultan profundamente insatisfactorias. Las diferencias empíricas entre nuestra especie y muchas otras, aunque claramente existen, no son tan obvias como solíamos y nos

gustaba considerar, más bien son enrevesadas y oscuras. Igualmente, las diferencias en la consideración moral que merecemos los humanos y los animales son, cuando menos, mucho más debatibles de lo que estamos acostumbrados a pensar. Pienso que la versión reformulada del enfoque de las capacidades presentada en esta tesis doctoral puede ser un buen sustento teórico y un comienzo adecuado para dar el primer paso en el largo camino que nos queda para construir una sociedad mucho más justa con los animales.

Bibliografía

- Abbate, Cheryl. 2014. «Virtues and Animals: A Minimally Decent Ethic for Practical Living in a Non-ideal World», 909-29, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol.27, Issue 6, December 2014.
- Abbey, Ruth. 2007. «Rawlsian Resources for Animal Ethics», 1-22, *Ethics & the Environment*, Vol.12, N°1, Spring 2007.
- Adams, Carol J. 2007. «The War on Compassion», 21-36 en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Adams, Robert M. 1976. «Motive Utilitarianism», 50-63 en Rachels, James (ed.). 1998. *Ethical Theory 2. Theories about how we should live*. New York: Oxford University Press.
- Agra Romero, María Xosé. 2001. «Animales políticos, capacidades humanas y búsqueda del bien de Martha C. Nussbaum», 335-63 en Máiz, Ramón (Comp.). 2001. *Teorías Políticas Contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Alexander, John M. 2008. *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Almond, Brenda. 1991. «Los derechos», 361-73 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de Ética*. 1995. Madrid: Alianza.
- Andrews, Kristin. 2011. «Animal Cognition», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/>, visto el 6 de enero de 2012.
- Andrzejewski, Julie. 2003. «Teaching Animal Rights at the University: Philosophy and Practice», 17-35, *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, Vol. 1, Issue 1, 2003.
- Annas, Julia. 1993. «Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?», 363-85 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Antxustegi, Esteban. 2002. «De los animales y otros derechos», 41-52, *biTARTE. Revista cuatrimestral de humanidades*, Año 9, N°28, diciembre de 2002.
- Aranguren, José Luís L. 1983. *Propuestas morales*. 1994. Madrid: Tecnos.
- Arneson, Richard J. 1989. «Equality and Equal Opportunity for Welfare», 77-93, *Philosophical Studies*, Vol.56, N°1, May 1989.
- . 2000. «Perfectionism and Politics», 37-63, *Ethics*, Vol.111, N°1, October 2000.
- . 2008. «Egalitarianism», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi>, visto el 03/01/2015.

- Aronson, Elliot. 1972. *El animal social*. 2005. Madrid: Alianza.
- Arrieta-Urtizberea, Agustin. 2010. *Sinesmenak eta usteak. Zentzu komunaren alde*. Irun: Alberdania.
- Arteta, Aurelio. 2003. «Moral y política», 116-36 en Arteta, Aurelio; García Guitián, Elena & Máiz, Ramón (eds.). 2003. *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza.
- . 2010. *Mal Consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza.
- Arteta, Aurelio; García Guitián, Elena & Máiz, Ramón. 2003. «Introducción: Por una teoría política normativa», 11-8 en Arteta, Aurelio; García Guitián, Elena & Máiz, Ramón (eds.). 2003. *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza.
- Ayala, Francisco. 2006. «Biology to Ethics. An Evolutionist's View of Human Nature», 141-58 en Boniolo, Giovanni & De Anna, Gabriele (eds.). 2006. *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*. New York: Cambridge University Press.
- Barber, Alex. 2011. «Hedonism and the experience machine», 257-78, *Philosophical Papers*, Vol.40, N°2, 2011.
- Bekoff, Marc. 1993. «Sentido común, etología cognitiva y evolución», 133-40 en Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.
- Bird, Colin. 2006. *An Introduction to Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Blackburn, Simon. 2001. *Sobre la bondad. Una breve introducción a la ética*. 2002. Barcelona: Paidós.
- Bliss, Christopher. 1993. «El estilo de vida y el estándar de vida», 534-57 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (eds.). 1993. *La Calidad de Vida*. 2002. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bostrom, Nick & Ord, Toby. 2006. «The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics», 656-79, *Ethics*, Vol.116, N°4, July 2006.
- Buckle, Stephen. 1991. «El derecho natural», 235-51 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de Ética*. 1995. Madrid: Alianza.
- Callicott, J. Baird. 1980. «Animal Liberation: A Triangular Affair», 29-59 en Elliot, Robert (ed.). 1995. *Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Carruthers, Peter. 1989. «Brute Experience», 258-69, *The Journal of Philosophy*, Vol.86, N°5, May 1989.
- . 1992. *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. 1995. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Gerard. 2009. «‘One very simple principle’», 10-1, *Philosophy Now. A Magazine of Ideas*, Issue 76, November/December 2009.

- Cavalieri, Paola & Singer, Peter. 1995. «El Proyecto ‘Gran Simio’», 169-85 en Singer, Peter. 2002. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. 2003. Madrid: Cátedra.
- Chapouthier, Georges. 2004. *¿Qué es el animal?* 2006. Madrid: Akal.
- Clark, Stephen R. L. 1977. *The Moral Status of Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Cochrane, Alasdair. 2013. «From Human Rights to Sentient Rights», 655-75, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.16, Issue 5, 2013.
- Coeckelbergh, Mark. 2009. «Distributive Justice and Co-operation in a World of Humans and Non-Humans: A Contractarian Argument for Drawing Non-Humans into the Sphere of Justice», 67-84, *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, Vol.15, N°1, February 2009.
- Cohen, Carl. 2001. «Why Animals Do Not Have Rights», 27-40 en Cohen, Carl & Regan, Tom. 2001. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cohen, Gerald A. 1993. «¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades», 27-53 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cohn, Priscilla. 1981. «Los derechos de los animales», 59-82 en Ferrater Mora, José & Cohn, Priscilla. 1981. *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. 1994. Madrid: Alianza.
- Cortina, Adela. 2009. *Las Fronteras de la Persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Cowen, Tyler. 2003. «Policing Nature», 169-82, *Environmental Ethics*, Vol.25, Issue 2, Summer 2003.
- Cripps, Elizabeth. 2010. «Saving the Polar Bear, Saving the World: Can the Capabilities Approach do Justice to Humans, Animals and Ecosystems?», 1-22, *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, Vol.16, Issue 1, February 2010.
- Crisp, Roger. 2003. «Equality, Priority, and Compassion», 745-63, *Ethics*, Vol.113, N°4, July 2003.
- D’Agostino, Francesco. 1998. «Los derechos de los animales», 187-204 en D’Agostino, Francesco. 1998. *Bioética. Estudios de Filosofía del Derecho*. 2003. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Damasio, Antonio. 1994. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. 2006. Barcelona: Crítica.
- . 2003. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. 2013. Barcelona: Destino.

- Davidson, Donald. 1982. «Rational Animals», 317-27, *Dialectica*, Vol.36, N°4, December 1982.
- Dawkins, Marian Stamp. 1985. «The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals», 27-40 en Singer, Peter (ed.). 1985. *In Defense of Animals*. New York: Perennial Library.
- Dean, Richard. 2006. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- De Brigard, Felipe. 2010. «If you like it, does it matter if it's real?», 43-57, *Philosophical Psychology*, Vol.23, N°1, February 2010.
- Deckers, Jan. 2010. «What Policy Should Be Adopted to Curtail the Negative Global Health Impacts Associated with the Consumption of Farmed Animal Products?», 57-72, *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, Vol.16, N°1, February 2010.
- DeGrazia, David. 1996. *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. *Animal Rights. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Delancey, Craig. 2004. «Teleofunctions and Oncomice: The Case for Revising Varner's Value Theory», 171-88, *Environmental Ethics*, Vol.26, Summer 2004.
- De Lora, Pablo. 2003. *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.
- De Lorenzo, Javier. 1985. *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- De Miguel, Iñigo. 2009. «¿Derechos para los animales?», 15-31, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 1, N°1, Septiembre de 2009.
- Descartes, René. 1637. *Discurso del método*. 2000. Madrid: Espasa Calpe.
- De Sousa, Ronald. 2010. «Emotion», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>, visto el 25 de febrero de 2012.
- De Waal, Frans. 2006. «Seres moralmente evolucionados», 23-111 en De Waal, Frans. 2006. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. 2007. Barcelona: Paidós.
- . 2009. *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Harmony Books.
- Dombrowski, Daniel A. 2001. *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press.
- Donaldson, Sue & Kymlicka, Will. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Donovan, Josephine. 1990. «Animal Rights and Feminist Theory», 58-86 en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- . 1996. «Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals», 174-97 en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Donovan, Josephine & Adams, Carol J. 2007. «Introduction», 1-20 en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. 2003. Barcelona: Paidós.
- Ebert, Rainer & Machan, Tibor R. 2012. «Innocent Threats and the Moral Problem of Carnivorous Animals», 146-59, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.29, N°2, May 2012.
- Elster, Jon. 1983. *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ereshefsky, Marc. 2008. «Systematics and Taxonomy», 99-118 en Sarkar, Sahotra & Plutynski, Anya (eds.). 2008. *A Companion to the Philosophy of Biology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- . 2010. «Species», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/species/>, visto el 18 de marzo de 2013.
- Escartín Gual, Montserrat. 2012. «Sentados frente al espejo literario: el alma de los animales en Unamuno y Coetzee», 155-89 en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.). 2012. *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Evans, Dylan. 2001. *Emotion. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Everett, Jennifer. 2001. «Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature», 42-67, *Ethics & the Environment*, Vol.6, N°1, Spring 2001.
- Fink, Charles K. 2005. «The Predation Argument», 1-15, *Between the Species*, Vol.13, Issue 5, August 2005.
- Fisher, John Andrew. 1991. «Disambiguating Anthropomorphism: An Interdisciplinary Review», 49-85 en Bateson, P.P.G. & Klopfer, P.H. (eds.). 1991. *Perspectives in Ethology, Vol. 9: Human Understanding and Animal Awareness*. New York: Plenum Publishing Corporation.
- Fouts, Roger S. & Fouts, Deborah H. 1993. «El uso del lenguaje de signos por los chimpancés», 43-59 en Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.

- Francione, Gary L. 1999. «El error de Bentham (y el de Singer)», 39-60, *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol.XVIII/3, otoño de 1999.
- . 2006. «Considerar seriamente la capacidad para sentir», 15-35 en Herrera Guevara, Asunción (ed.). 2007. *De animales y hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Franklin, Julian H. 2005. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Frey, Raymond G. 1980. *Interests and Rights. The Case Against Animals*. New York: Oxford University Press.
- . 1983^a. «On Why We Would Do Better To Jettison Moral Rights», 285-301 en Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.). 1983. *Ethics and Animals*. Clifton: Humana Press.
- . 1983^b. *Rights, Killing, & Suffering. Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Friedman, Milton. 1953. «The Methodology of Positive Economics», 3-43 en Mäki, Uskali (ed.). 2009. *The Methodology of Positive Economics. Reflections on the Milton Friedman legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Sacristán, Albino. 2002. «Dolor y sufrimiento de los animales», 31-56 en Lacadena, Juan Ramón (ed.). 2002. *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Garner, Robert. 2012. «Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response», 159-72, *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, Vol.18, Nº2, May 2012.
- Garvey, Brian. 2007. *Philosophy of Biology*. Stocksfield: Acumen Publishing.
- Gensler, Harry J. 1998. *Ethics. A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Gheaus, Anca. 2013. «The Feasibility Constraint on the Concept of Justice», 445-64, *The Philosophical Quarterly*, Vol.63, Nº252, July 2013.
- González Escudero, Santiago. 2007. «Seres humanos y demás animales según Aristóteles», 45-77 en Herrera Guevara, Asunción (ed.). 2007. *De animales y hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Goodin, Robert E. 1991. «La utilidad y el bien», 337-46 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de Ética*. 1995. Madrid: Alianza.
- Gracia, Diego. 2006. «La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Algunas claves para su lectura», 9-27 en Gros, Héctor & Gómez, Yolanda (coords.). 2006. *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*. Granada: Comares.
- . 2008. «¿Es la dignidad un concepto inútil?», 17-35 en Ausín, Txetxu & Aramayo, Roberto R. (eds.). 2008. *Interdependencia. Del bienestar a la dignidad*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

- Gray, John. 1986. *Liberalismo*. 1994. Madrid: Alianza.
- Guisán, Esperanza. 1992. «El utilitarismo», 457-99 en Camps, Victoria (ed.). 1992. *Historia de la Ética: 2. La Ética Moderna*. 1999. Barcelona: Crítica.
- Hailwood, Simon. 2012. «Bewildering Nussbaum: Capability Justice and Predation», 293-313, *The Journal of Political Philosophy*, Vol.20, N°3, September 2012.
- Hanley, Richard. 2004. «A Modest Proposal», 1-12, *Public Affairs Quarterly*, Vol.18, N°1, January 2004.
- Hettinger, Ned. 1994. «Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers», 3-20, *Environmental Ethics*, Vol.16, Issue 1, Spring 1994.
- Hey, Jody. 2001. «The mind of the species problem», 326-9, *TRENDS in Ecology & Evolution*, Vol.16, N°7, July 2001.
- Heywood, Andrew. 2003. *Political Ideologies. An Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Holland, Breena. 2008. «Justice and the Environment in Nussbaum's "Capabilities Approach": Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability», 319-32, *Political Research Quarterly*, Vol.61, N°2, June 2008.
- Holtug, Nils. 2007. «Equality for Animals», 1-24 en Ryberg, Jesper; Petersen, Thomas S. & Wolf, Clark. (eds.). 2007. *New Waves in Applied Ethics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hookway, Christopher. 2000. «Holism», 162-4 en Newton-Smith, W. H. (ed.). 2000. *A Companion to the Philosophy of Science*. Malden: Blackwell Publishers.
- Horta, Oscar. 2008. «Términos básicos para el análisis del especismo», 107-18 en González, Marta I., Riechmann, Jorge., Rodríguez Carreño, Jimena. & Tafalla, Marta. (coords.). 2008. *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- . 2009^a. «El neoaristotelismo y la consideración moral de los animales no humanos», 43-68, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Año X, N°19, Enero 2009.
- . 2009^b. «El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos», 36-9, *Revista de Bioética y Derecho*, N°16, abril 2009.
- . 2009^c. «El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales», 1-13, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 1, N°1, Septiembre de 2009.
- . 2010^a. «El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo», 55-84, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, N°10, 2010.

- . 2010^b. «El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento», 85-104, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Nº10, 2010.
- . 2010^c. «The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature», 163-87, *Between the Species*, Vol.13, Issue 10, August 2010.
- . 2010^d. «¿Quién puede poseer actitudes proposicionales?», 55-68, *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol.XXIX/2, primavera 2010.
- Hsieh, Nien-hê. 2008. «Incommensurable Values», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/value-incommensurable/>, visto el 28 de noviembre de 2011.
- Hume, David. 1739. *Tratado de la naturaleza humana*. 1988. Madrid: Tecnos.
- Hursthouse, Rosalind. 2000. *Ethics, Humans and Other Animals*. London: Routledge.
- . 2006. «Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals», 136-55 en Welchman, Jennifer (ed.). 2006. *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- . 2011. «Virtue Ethics and the Treatment of Animals», 119-43 en Beauchamp, Tom L. & Frey, R. G. (eds.). 2011. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Hyslop, Alec. 2009. «Other Minds», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>, visto el 4 de noviembre de 2011.
- Ilea, Ramona. 2008. «Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: Theory and Public Policy», 547-63, *Journal of Social Philosophy*, Vol.39, Nº4, Winter 2008.
- Jeske, Diane. 2014. «Special Obligations», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/special-obligations/>, visto el 29 de abril de 2015.
- Junquera de Estéfani, Rafael. 2006. «Dignidad humana y genética», 347-82 en Blázquez-Ruiz, Francisco Javier. 2006. *10 palabras clave en nueva genética*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Kain, Patrick. 2010. «Duties regarding animals», 210-33 en Denis, Lara (ed.). 2010. *Kant's 'Metaphysics of Morals'. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1785. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 2000. México D.F.: Porrúa.
- . 1924. *Lecciones de ética*. 2008. Barcelona: Crítica.

- Kasperbauer, Tyler J. 2013. «Nussbaum and the Capacities of Animals», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol.26, Issue 5, October 2013.
- Kawall, Jason. 1999. «The Experience Machine and Mental State Theories of Well-being», 381-7, *The Journal of Value Inquiry*, Vol.33, N°3, September 1999.
- Kelch, Thomas G. 1999. «The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights», 259-300 en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Korsgaard, Christine M. 2005. «Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals», 77-110 en Peterson, Grethe B. (ed.). 2005. *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol.25/26. Salt Lake City: Utah University Press.
- . 2006. «La moralidad y la singularidad de la acción humana», 131-53 en De Waal, Frans. 2006. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. 2007. Barcelona: Paidós.
- . 2011. «Interacting with Animals: A Kantian Account», 91-118 en Beauchamp, Tom L. & Frey, R. G. (eds.). 2011. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. «A Kantian Case for Animal Rights», 3-27 en Michel, Margot; Kühne, Daniela & Hänni, Julia. (eds.). 2012. *Animal Law. Developments and Perspectives in the 21st Century*. Zürich: Dike Publishers.
- Krüger, Lorenz. 1993. «Comentario a “La objetividad y la distinción ciencia-ética”», 211-8 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kymlicka, Will. 1991. «La tradición del contrato social», 267-80 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de Ética*. 1995. Madrid: Alianza.
- . 2002. *Contemporary Political Philosophy. An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lau, Joe Y. F. 2011. *An Introduction to Critical Thinking and Creativity. Think more, think better*. Hoboken: Wiley.
- Lazarus, Richard S. 1984. «On the Primacy of Cognition», 124-29, *American Psychologist*, Vol.39, N°2, February 1984.
- Lenman, James. 2006. «Moral Naturalism», en Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>, visto el 30/09/2014.
- Leopold, Aldo. 2005. *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Lindemann Nelson, James. 1998. «Marginal Cases», 237-8 en Bekoff, Mark (ed.). 1998. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: Greenwood Press.

- Llorente, Renzo. 2012. «Los fundamentos normativos de *Liberación animal* de Peter Singer», 239-63 en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.). 2012. *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Luke, Brian. 1996. «Justice, Caring, and Animal Liberation», 125-52, en Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.). 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- MacClellan, Joel P. 2013. «What the Wild Things Are: A Critique on Clare Palmer's "What (If Anything) Do We Owe Wild Animals?"», 54-67, *Between the Species*, Vol.16, Issue 1, June 2013.
- MacIntyre, Alasdair. 1966. *Historia de la ética*. 2006. Barcelona: Paidós.
- . 1999. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. 2001. Barcelona: Paidós.
- Mack, Eric. 1988. «Preference Utilitarianism, Prior Existence and Moral Replaceability», 120-31, *Reason Papers*, N°13, Spring 1988.
- Macklin, Ruth. 2003. «Dignity is a useless concept», 1419-20, *British Medical Journal*, N°327, 20-7 December 2003.
- Marcos, Alfredo. 2010. «Hacia una filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética», 108-23, *Revista Latinoamericana de Bioética*, Vol.10, N°2, Julio-Diciembre de 2010.
- Mariño, Xurxo. 2012. *Neurociencia para Julia. Un viaje de exploración a la máquina de la mente*. 2013. Pamplona: Laetoli.
- Mayr, Ernst. 1982. *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge: The Belknap Press.
- McMahan, Jeff. 1996. «Cognitive Disability, Misfortune, and Justice», 3-35, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.25, N°1, Winter 1996.
- Meijer, Eva. 2012. «Animal Politics and Political Animals», 83-7, *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, Issue 2, 2012.
- Midgley, Mary. 1983. *Animals and Why They Matter. A journey around the species barrier*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . 1985. «Persons and Non-Persons», 52-62 en Singer, Peter (ed.). 1985. *In Defense of Animals*. New York: Perennial Library.
- . 1988. «Beasts, brutes and monsters», 35-46 en Ingold, Tim (ed.). 1988. *What is an Animal?* 1994. London: Routledge.
- Mill, John Stuart. 1859. *Sobre la libertad*. 2008. Madrid: Tecnos.
- . 1863. *El utilitarismo*. 1984. Madrid: Alianza Editorial.
- Mitchell, Robert W. 1993. «Humanos, no humanos y personalidad», 296-308 en Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.

- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. 1922. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1922. «The Conception of Intrinsic Value», 28-9 en Rachels, James (ed.). 1998. *Ethical Theory 1. The question of objectivity*. New York: Oxford University Press.
- Morris, Katherine. 2000. «Bêtes-machines», 401-19 en Gaukroger, Stephen; Schuster, John & Sutton, John. 2000. *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge.
- Mosterín, Jesús. 1995. *Los derechos de los animales: una exposición para comprender, un ensayo para reflexionar*. Madrid: Debate.
- . 1998. *¡Vivan los animales!*. 2003. Barcelona: Random House Mondadori.
- Muñoz Machado, Santiago. 1999. «Los animales y el Derecho», 15-115 en Muñoz Machado, Santiago (y otros). 1999. *Los animales y el derecho*. Madrid: Civitas.
- Nagel, Thomas. 1974. «What Is It Like to Be a Bat?», 435-50, *The Philosophical Review*, Vol.83, N°4, October 1974.
- Ng, Yew-Kwang. 1995. «Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering», 255-85, *Biology and Philosophy*, Vol.10, Issue 3, July 1995.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Nussbaum, Martha C. 1978. *Aristotle's «De Motu Animalium»*. 1985. Princeton: Princeton University Press.
- . 1986. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. 2004. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1987. «“Delicadamente consciente y altamente responsable”: La literatura y la imaginación moral», 275-308 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1990^a. «Prefacio», 13-6 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1990^b. «Introducción: Forma y contenido, filosofía y literatura», 25-112 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1990^c. «Equilibrio perceptivo: Teoría literaria y teoría ética», 309-54 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1990^d. «El discernimiento de la percepción: Una concepción aristotélica de la racionalidad pública y privada», 113-203 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.

- . 1990^e. «Percepción y revolución: *La princesa Casamassima* y la imaginación política», 355-97 en Nussbaum, Martha C. 1990. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. 2005. Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros.
- . 1992. «Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico», 43-104 en Riechmann, Jorge (Coord.). 1998. *Necesitar, Desear, Vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- . 1993^a. «Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning», S46-S73, *Modern Philology*, Vol.90, Supplement, May 1993.
- . 1993^c. «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico», 318-51 en Nussbaum, Martha C. y Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1995^a. *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. 1997. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- . 1995^b. «Objectification», 249-91, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.24, Issue 4, October 1995.
- . 1996^a. «Review of Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca: Cornell University Press», 403-5, *The Philosophical Review*, Vol.105, N°3, July 1996.
- . 1996^b. «Lesbian and Gay Rights: Pro», 89-107 en Leahy, Michael & Cohn-Sherbok, Dan (eds.). 1996. *The liberation debate. Rights at issue*. London: Routledge.
- . 1996^c. «Reply to Roger Scruton», 125-9 en Leahy, Michael & Cohn-Sherbok, Dan (eds.). 1996. *The liberation debate. Rights at issue*. London: Routledge.
- . 1996^d. «Patriotismo y cosmopolitismo», 13-29 en Cohen, Joshua (comp.). 1996. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. 1999. Barcelona: Paidós.
- . 1996^e. «Réplica», 159-73 en Cohen, Joshua (comp.). 1996. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. 1999. Barcelona: Paidós.
- . 1997. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. 2005. Barcelona: Paidós.
- . 2000^a. *Las mujeres y el desarrollo humano*. 2002. Barcelona: Herder.
- . 2000^b. «Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan», 102-40, *Ethics*, Vol.111, N°1, October 2000.

- . 2000^c. «The Cost of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis», 1005-36, *The Journal of Legal Studies*, Vol.29, N°2, June 2000.
- . 2001^a. «‘Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis’. Review of *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, by S.M. Wise», 1506-49, *Harvard Law Review*, Vol.114, 2001.
- . 2001^b. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. 2008. Barcelona: Paidós.
- . 2004^a. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. 2006. Buenos Aires: Katz Editores.
- . 2004^b. «Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals», 299-320 en Sunstein, Cass R. & Nussbaum, Martha C. (eds.). 2004. *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. New York: Oxford University Press.
- . 2006. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. 2007. Barcelona: Paidós.
- . 2008. «Human Dignity and Political Entitlements», 351-80 en AA.VV. 2008. *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*. Washington D.C.: The President’s Council on Bioethics.
- . 2011^a. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2011^b. «The Capabilities Approach and Animal Entitlements», 228-51 en Beauchamp, Tom L. & Frey, R. G. (eds.). 2011. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- . 2013. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha y Sen, Amartya. 1993. «Introducción», 15-23 en Nussbaum, Martha C. y Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- O’Neill, Onora. 1991. «La ética kantiana», 253-65 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de ética*. 2004. Madrid: Alianza.
- . 1993. «Justicia, Sexo y Fronteras Internacionales», 393-419 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1998. «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature», 211-28, *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol.72, Issue 1, June 1998.
- Palmer, Clare. 2013. «What (If Anything) Do We Owe to Wild Animals?», 15-38, *Between the Species*, Vol.16, Issue 1, June 2013.
- Passoni, Andrea. 2010. «Rawl’s idea of political liberalism and the ‘animal question’», 117-60, *Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)*, Vol.XVI, 2010.

- Patterson, Francine & Gordon, Wendy. 1993. «En defensa de la condición de persona de los gorilas», 79-102 en Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.
- Pedersen, Helena. 2004. «Schools, Speciesism, and Hidden Curricula: The Role of Critical Pedagogy for Humane Education Futures», 1-14, *Journal of Futures Studies*, Vol. 8, N°4, May 2004.
- Pence, Greg. 1991. «La teoría de la virtud», 347-59 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de ética*. 2004. Madrid: Alianza.
- Persson, Ingmar. 1993. «Una base para la igualdad (interespecífica)», 230-42 en Cavalieri, Paola y Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.
- Pettit, Philip. 1991. «El consecuencialismo», 323-36 en Singer, Peter (ed.). 1991. *Compendio de ética*. 2004. Madrid: Alianza.
- Pluhar, Evelyn. 1995. *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press.
- . 1998. «Marginal Cases. Categorical and Biconditional Versions», 239-41 en Bekoff, Mark (ed.). 1998. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: Greenwood Press.
- Priest, Stephen. 1991. *Teorías y filosofías de la mente*. 1994. Madrid: Cátedra.
- Prinz, Jesse J. 2004. *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.
- . 2010. «The Moral Emotions», 519-38 en Goldie, Peter (ed.). 2010. *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, Michael S. & Robinson, Wade L. 1981. «Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls», 55-61, *Environmental Ethics*, Vol.3, Spring 1981.
- Putnam, Hilary. 1993. «La objetividad y la distinción ciencia-ética», 193-210 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2002. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, Willard v O. 1953. «Dos dogmas del empirismo», 247-70 en Valdés Villanueva, Luis M. 2000. *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos.
- Rachels, James. 2003. *Introducción a la filosofía moral*. 2007. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2004. «Drawing Lines», 162-74 en Sunstein, Cass R. & Nussbaum, Martha C. (eds.). 2004. *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. New York: Oxford University Press.

- Rainbolt, George W. & Dwyer, Sandra L. 2012. *Critical Thinking. The Art of Argument*. Boston: Wadsworth.
- Rawls, John. 1963. «El sentido de la justicia», 103-22 en Rawls, John. 1986. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. 1999. Madrid: Tecnos.
- . 1971. *Teoría de la justicia*. 2006. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982. «Unidad social y bienes primarios», 263-89 en Rawls, John. 1986. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. 1999. Madrid: Tecnos.
- . 1985. «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica», 187-229 en Gómez, Carlos (ed.). 2002. *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- . 1993. *El liberalismo político*. 2006. Barcelona: Crítica.
- Regan, Tom. 1975. «The moral basis of vegetarianism», 1-39 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1976. «What Sorts of Beings Can Have Rights?», 165-83 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1979. «An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights», 113-47 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1980^a. «Utilitarianism, vegetarianism and animal rights», 40-60 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1980^b. «Animal Rights, Human Wrongs», 75-101 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1981. «The Nature and Possibility of an Environmental Ethic», 184-205 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1982^a. «Animal Experimentation: First Thoughts», 61-74 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1982^b. «Why Whaling Is Wrong», 102-12 en Regan, Tom. 1982. *All that dwell therein*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- . 1985. «The Case for Animal Rights», 13-26 en Singer, Peter (ed.). 1985. *In Defense of Animals*. New York: Perennial Library.
- . 2004. *Jaulas Vacías. El desafío de los Derechos de los Animales*. 2006. Barcelona: Altarriba.

- . 2007. «Derechos animales y ética medioambiental», 117-30 en Herrera Guevara, Asunción (ed.). 2007. *De Animales y Hombres*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Riechmann, Jorge. 2003. *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Robeyns, Ingrid. 2011. «The Capability Approach», en Edward N. Zalta (ed.). 2011. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/>, visto el 21/11/2014.
- Rodríguez Carreño, Jimena. 2008. «La dignidad más allá de la especie humana», 131-45 en Ausín, Txetxu & Aramayo, Roberto R. (eds.). 2008. *Interdependencia. Del bienestar a la dignidad*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Rollin, Bernard E. 1989^a. «Animal Pain», 60-5 en Regan, Tom & Singer, Peter (eds.). 1989. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- . 1989^b. *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science*. 1990. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Animal Rights & Human Morality*. Amherst: Prometheus Books.
- Rolston, Holmes. 1992. «Disvalues in Nature», 250-78, *The Monist*, Vol.75, Issue 2, April 1992.
- Rosenberg, Alex & McShea, Daniel W. 2008. *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Rowan, Andrew N. 1998. «Invertebrates and Pain», 266 en Bekoff, Mark (ed.). 1998. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: Greenwood Press.
- Rowe, Bradley D. 2009. «Animal Rights and Human Growth: Intellectual Courage and Extending the Moral Community», 153-66, *Philosophical Studies in Education*, Vol.40, 2009.
- Rowlands, Mark. 2002. *Animals Like Us*. London: Verso.
- . 2009. *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- . 2012. «¿Pueden los animales ser morales?», 1-32, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo de 2012.
- Rubia, Francisco J. 2006. *¿Qué sabes de tu cerebro? 60 respuestas a 60 preguntas*. Madrid: Temas de Hoy.
- Ryder, Richard D. 1998. «Speciesism», 320 en Bekoff, Mark (ed.). 1998. *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: Greenwood Press.
- Sagoff, Mark. 1984. «Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce», 38-44 en Schmidtz, David & Willott, Elizabeth (eds.). 2002. *Environmental Ethics*. New York: Oxford University Press.

- Salt, Henry S. 1892. *Los derechos de los animales*. 1999. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Samuelson, William & Zeckhauser, Richard. 1988. «Status Quo Bias in Decision Making», 7-59, *Journal of Risk and Uncertainty*, Vol. 1, Nº1, March 1988.
- Sandel, Michael J. 2009. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* 2012. Barcelona: Random House Mondadori.
- Sapontzis, Steve F. 1984. «Predation», 27-38, *Ethics & Animals*, Vol.5, Issue 2, June 1984.
- . 1987. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sartori, Giovanni. 2003. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Madrid: Taurus.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. «El existencialismo es un humanismo», 134-62 en Gómez, Carlos (ed.). 2002. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Savater, Fernando. 1991. *Ética para Amador*. 1998. Barcelona: Ariel.
- . 2011. *Tauroética*. Madrid: Ediciones Turpial.
- Scanlon, Thomas M. 1993. «El valor, el deseo y la calidad de vida», 245-64 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (eds.). 1993. *La Calidad de Vida*. 2002. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scarry, Elaine. 1996. «La dificultad de imaginar a otras gentes», 121-34 en Cohen, Joshua (comp.). 1996. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. 1999. Barcelona: Paidós.
- Schinkel, Anders. 2008. «Martha Nussbaum on Animal Rights», 41-69, *Ethics & the Environment*, Vol.13, Nº1, Fall 2008.
- Schleifer, Harriet. 1985. «Images of Death and Life: Food Animal Production and the Vegetarian Option», 63-73 en Singer, Peter (ed.). 1985. *In Defense of Animals*. New York: Perennial Library.
- Scruton, Roger. 1996^a. *Animal Rights and Wrongs*. 2000. London: Metro Books.
- . 1996^b. «Talk on the wild side», *Times Higher Education*, July 1, 1996. <http://www.timeshighereducation.co.uk/news/talk-on-the-wild-side/94319.article>, visto el 13/02/2014.
- . 1996^c. «Beastly Burdens», *Times Higher Education*, September 2, 1996. <http://www.timeshighereducation.co.uk/news/beastly-burdens/99367.article>, visto el 13/02/2014.
- Sen, Amartya. 1993^b. «Comentario a ‘El estilo de vida y el estándar de vida’», 558-67 en Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya (eds.). 1993. *La Calidad de Vida*. 2002. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2009. *La idea de la justicia*. 2010. Madrid: Taurus.

- Simmons, Aaron. 2009. «Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives», 15-27, *Ethics & the Environment*, Vol.14, N°1, Spring 2009.
- Singer, Peter. 1973^a. «La trivialidad del debate sobre la cuestión ‘es-debe’ y la definición de ‘moral’», 31-43 en Singer, Peter. 2002. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. 2003. Madrid: Cátedra.
- . 1973^b. “Food for Thought. Reply to a letter by David Rosinger”. *The New York Review of Books* 20 (10). <http://www.nybooks.com/articles/archives/1973/jun/14/food-for-thought/?pagination=false>, visto el 13/04/2014.
- . 1974^a. «All animals are equal», 461-70 en Kushe, Helga & Singer, Peter (eds.). 1999. *Bioethics. An anthology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- . 1974^b. «Sidgwick y el equilibrio reflexivo», 44-72 en Singer, Peter. 2002. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. 2003. Madrid: Cátedra.
- . 1979. «Matar seres humanos y matar animales», 149-62 en Singer, Peter. 2002. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. 2003. Madrid: Cátedra.
- . 1980. «Utilitarianism and Vegetarianism», 325-37, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.9, N°4, Summer 1980.
- . 1990. *Liberación Animal*. 1999. Madrid: Trotta.
- . 1993. *Ética Práctica*. 2003. Madrid: Cambridge University Press.
- . 2000. «Una entrevista», 365-75 en Singer, Peter. 2000. *Una vida ética. Escritos*. 2002. Madrid: Taurus.
- . 2003. «Animal Liberation at 30», *The New York Review of Books*, Vol.50, N°8, May 15, 2003. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2003/may/15/animal-liberation-at-30/>, visto el 13/04/2011.
- Sloan, Phillip R. 2009. «Originating Species. Darwin on the Species Problem», 67-86 en Ruse, Michael & Richards, Robert J. (eds.). 2009. *The Cambridge Companion to the “Origin of Species”*. New York: Cambridge University Press.
- Smart, John J. C. 1956. «Extreme and restricted utilitarianism», 38-49 en Rachels, James (ed.). 1998. *Ethical Theory 2. Theories about how we should live*. New York: Oxford University Press.
- Steiner, Hillel. 2006. «Moral Rights», 459-79 en Copp, David (ed.). 2006. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.
- Tafalla, Marta. 2012. «Reseña de Donaldson, Sue & Kymlicka, Will. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press», 231-7, *Diánoia. Revista de filosofía*, Vol.LVII, N°69, Noviembre 2012.
- Tamames, Kepa. 2007. *Tú también eres un animal. 116 argumentos para la defensa de los animales*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.

- . 2012. «¿Les importa a los animales ser (o no ser) sujetos morales?», 141-51, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo de 2012.
- Tanner, Julia. 2011^a. «Moral Status of Animals from Marginal Cases», 263-4 en Bruce, Michael & Barbone, Steven (eds.). 2011. *Just the Arguments. 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell.
- . 2011^b. «Rowlands, Rawlsian Justice and Animal Experimentation», 569-87, *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, Vol.14, Issue 5, November 2011.
- Taylor, Charles. 1993. «La explicación y la razón práctica», 274-304 en Nussbaum, Martha C. y Sen, Amartya (comps.). 1993. *La calidad de vida*. 1996. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Katy., Gordon, Nicky., Langley, Gill. & Higgins, Wendy. 2008. «Estimates for Worldwide Laboratory Animal Use in 2005», 327-42, *ATLA — Alternatives to Laboratory Animals*, Vol.36, N°3, July 2008.
- Thiebaut, Carlos. 1992. «Neoaristotelismos contemporáneos», 29-51 en Camps, Victoria; Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (eds.). 1992. *Concepciones de la Ética*. Madrid: Trotta.
- Tirard, Stephane; Morange, Michel & Lazcano, Antonio. 2010. «The Definition of Life: A Brief History of an Elusive Scientific Endeavor», 1003-9, *Astrobiology*, Vol.10, N°10, December 2010.
- Torres Aldave, Mikel. 2009^a. «La Teoría de los Derechos de los Animales de Tom Regan», 5-25, *biTARTE – Revista cuatrimestral de humanidades*, Año 15, N°47, Abril de 2009.
- . 2009^b. «Capacidades y derechos de los animales: argumentos a favor de la teoría de M.C. Nussbaum», 33-47, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 1, N°1, Septiembre de 2009.
- . 2012. «¿Es ‘sujeto moral’ un concepto inútil (y peligroso)? Comentario a “¿Pueden los animales ser morales?”», 105-21, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, Año 4, N°9, Mayo de 2012.
- Trifonov, Edward N. 2011. «Vocabulary of Definitions of Life Suggests a Definition», 259-66, *Journal of Biomolecular Structure & Dynamics*, Vol.29, N°2, 2011.
- Vallentyne, Peter. 2005. «Of Mice and Men: Equality and Animals», 403-33, *The Journal of Ethics*, Vol.9, Issue 3-4, October 2005.
- Van de Veer, Donald. 1979. «Of Beasts, Persons, and The Original Position», 368-77, *The Monist*, Vol.62, Issue 3, July 1979.
- Varner, Gary. 2001. «Sentientism», 192-203 en Jamieson, Dale (ed.). 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing.
- Vergara, Francisco. 2003. «Bentham y Mill acerca de la “calidad” de los placeres», 33-45, *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol.12, N°2, 2003.

- Waldau, Paul. 2011. *Animal Rights. What Everybody Needs to Know*. New York: Oxford University Press.
- Walker, Rebecca L. 2007. «The Good Life for Non-Human Animals: What Virtue Requires of Humans», 173-89 en Walker, Rebecca L. & Ivanhoe, Philip J. (eds.). 2007. *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*. New York: Oxford University Press.
- Walker, Stephen. 1983. *Animal Thought*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Warburton, Nigel. 1999. *Filosofía básica*. 2008. Madrid: Cátedra.
- . 2001. *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*. 2008. Barcelona: Crítica.
- Wellman, Carl. 1975. *Morales y éticas*. 1982. Madrid: Tecnos.
- White Miles, H. Lyn. 1993. «El lenguaje y el orangután: La vieja “persona” de la selva», 60-78 en Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.). 1993. *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. 1998. Madrid: Trotta.
- Wise, Steven M. 1999. *Rattling the Cage. Towards legal rights for animals*. London: Profile Books.
- Wittgenstein, Ludwig. 1921. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2001. Madrid: Alianza.
- Wolf, Susan. 1982. «Moral Saints», 79-98 en Crisp, Roger & Slote, Michael (eds.). 1997. *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Wood, Allen W. 1998. «Kant on Duties Regarding Nonrational Nature», 189-210, *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol.72, Issue 1, June 1998.
- Zajonc, Robert B. 1984. «On the Primacy of Affect», 117-23, *American Psychologist*, Vol.39, N°2, February 1984.
- Zamir, Tzachi. 2011. «Literary Works and Animal Ethics», 932-55 en Beauchamp, Tom L. & Frey, R. G. (eds.). 2011. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.