

DERECHOS DE LOS ANIMALES Y UTILITARISMO¹

FRANCISCO LARA
Universidad de Granada
flara@ugr.es

ABSTRACT

The main contributions of utilitarianism to the modern debate about the ethical consideration of the animals are examined in this article. After explaining his approval of some of those contributions, especially the criticism to the traditional anthropocentrism, the author analyzes the normative options of the utilitarian ethics on this subject. Comparing the animalism of Peter Singer with the deontologist theory of Tom Regan the author comes to the conclusion that only from a non utilitarian consequentialism is possible to make progress toward a rational and plausible conception of our moral obligations to animals.

Keywords: Utilitarianism, animal rights, P. Singer, T. Regan, consequentialism

RESUMEN

En este artículo se evalúan las principales aportaciones del utilitarismo al debate actual sobre la consideración ética de los animales. Tras explicar su aprobación de algunas de tales aportaciones, especialmente la crítica al antropocentrismo tradicional, el autor lleva a cabo un análisis crítico de las posibilidades normativas de la ética utilitarista en este tema. Comparando el animalismo de Peter Singer con la teoría deontologista de Tom Regan el autor concluye que sólo desde un consecuencialismo no utilitarista podemos avanzar hacia una concepción racional y plausible de nuestras obligaciones morales para con los animales.

Palabras clave: Utilitarismo, derechos de los animales, P. Singer, T. Regan, consecuencialismo

En la ética actual, sobre todo anglosajona, se ha impuesto un gran interés por saber qué deberes tenemos con los animales. Éste es un tema ya ineludible en los manuales de ética aplicada, que cuenta además con revistas especializadas y que ha generado una impresionante bibliografía

¹ Aceptación: 26 de octubre de 2005.

en los últimos treinta años. La profundización en este asunto ha hecho ver a muchos filósofos que su estudio no sólo es relevante para iluminar cierto debate social sobre nuestro trato a los animales, sino que es decisivo para desarrollar importantes cuestiones bioéticas, como la de qué tipo de vida importa, y especialmente para asentar los fundamentos de la ética teórica sobre una clara delimitación de la comunidad moral.

Pues bien, resulta que de esta revolución ética, como de otras muchas en el pasado, los responsables están en gran medida en las filas del utilitarismo. Lo que me propongo en este artículo es evaluar esas cruciales aportaciones del utilitarismo al surgimiento y desarrollo de este nuevo ámbito de estudio. Tales aportaciones pueden englobarse en dos cuestiones básicas. Por un lado, la de cuál es el estatus moral de los animales, la de si estos seres poseen valor intrínseco o derivado y, por lo tanto, la de si son miembros legítimos de la comunidad moral. Defenderé al respecto, en la primera parte de este trabajo, que el utilitarismo dispone de recursos teóricos que le permiten fundar una crítica certera a la tradicional exclusión de los animales de dicha comunidad. Pero en el debate ético sobre los animales no sólo se puede discutir sobre su valor o estatus moral. Quedándonos aquí no contaríamos con ninguna propuesta normativa al respecto. Necesitamos completar nuestra concepción del valor de los animales con una propuesta sistemática sobre qué deberes tenemos hacia ellos. Evidentemente son dos cuestiones, la del valor de los animales y la de nuestros deberes hacia ellos que están relacionadas; pero que son claramente distinguibles y, a veces, discordes. Así por ejemplo, podría reconocérsele entidad moral a los animales y sin embargo, en virtud de la adopción de cierta perspectiva normativa, permitir prácticas poco respetuosas con ellos. Esto es lo que, como veremos, le ocurre a cierto utilitarismo clásico. Dedicaré por tanto la segunda parte de este artículo a explicar por qué eso es así y a indagar si alguna revisión del utilitarismo o bien la ética deontologista podrían estar en condiciones de presentar una propuesta normativa más coherente y plausible.

IGUAL ESTATUS MORAL PARA TODOS LOS SERES SENTIENTES

En la cuestión del estatus de los animales quienes levantaron la liebre fueron, sin duda, los utilitaristas. Entre los filósofos, la postura mayoritaria siempre ha sido, y sigue siendo, abiertamente antropocéntrica; es decir, contraria a que los animales sean incluidos en la comunidad moral².

2 Tradicionalmente los filósofos daban por sentado que el valor de los animales es meramente instrumental y que, por tanto, al igual que las cosas, sólo importan si sirven al interés humano. Como ejemplo, véase lo que dice al respecto Tomás de Aquino (1570: libro 2, capítulo 112): "con estas razones se refuta el error de quienes afirman que el hombre peca si mata a los animales brutos; pues, dentro del orden natural, la providencia divina los ha puesto al servicio del hombre. Luego el hombre se sirve justamente de los mismos, matándolos o empleándolos para otra cosa(...)"

Amplia coincidencia que resultaba incomprensible a algunos utilitaristas cuando, tras un somero análisis, advertían la debilidad de los argumentos aducidos en apoyo de esta creencia común.

Sin duda, el más débil de estos argumentos para no conceder entidad moral a los animales, es aquel que se basa exclusivamente en la evidencia de que biológicamente son distintos a nosotros. Los animales no importan moralmente, se dice, sencillamente *porque* no son humanos. Para rebatirlo, los utilitaristas tuvieron que hacer bien poco. Sencillamente señalar que el argumento consiste en una falacia tan grande como simple. Pues es obvio que la pertenencia a una categoría, en este caso a la especie *homo sapiens*, no puede constituir *por sí misma* una razón para diferenciar moralmente. Discriminar *sólo* por la especie es tan arbitrario como hacerlo por la raza, el género o la nacionalidad. En ese sentido, al excluir a los animales de la comunidad moral en virtud de su etiqueta biológica mostramos un evidente prejuicio de la especie que, por su similitud con el racismo o el sexismo, Peter Singer (1975: 42, 1980: 69-86) llamó *especieísmo*.

Por supuesto, la posición antropocéntrica podría dejar de ser especieísta si su discriminación de los animales dejara de ser arbitraria. Para ello debería indicar alguna característica que hiciera moralmente superiores a los humanos. Eso es lo que hicieron algunos filósofos cuando fundaron nuestra superioridad en el hecho de que somos los únicos seres capaces de entender qué es la moral, de entender ese concepto sobre el que se asienta la comunidad que queremos delimitar. Un concepto que además —y esto es lo esencial— es interpretado por estos autores como una exigencia de trato recíproco. Un agente toma una decisión moral si juzga imparcialmente su conducta, esto es, si decide que algo es incorrecto en virtud de que él mismo no aceptaría que alguien se lo hiciera. Por consiguiente, las auténticas relaciones morales se caracterizarían por el mutuo respeto y sólo serían posibles entre seres capaces de cierto raciocinio moral. Así es como quedarían fuera de la comunidad moral los animales, que ahora sólo tendrían un mero valor instrumental.

Debe admitirse que este planteamiento antropocéntrico, al dar razones de la posición moralmente privilegiada de los humanos, ya no puede ser tachado de especieísta. No obstante, se le presenta otro problema, increíblemente inadvertido durante siglos: que no puede conceder entidad moral a *todos y cada uno* de los humanos. Si para ser admitido en el

Más si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales, como la de no matar al ave con crías, ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres, o porque el mal ocasionado a los animales redundaría en daño temporal para el hombre que lo hace o para otro". Posteriormente y desde una perspectiva filosófica distinta, Kant (1775-81: 287) llegará a una conclusión similar.

club moral se requiere poder emprender actos resultantes de una deliberación moral, el ingreso será imposible para aquellos seres que carecen de las capacidades necesarias para ese tipo de deliberación; eso es lo que le ocurre a los animales, pero también a los niños y a los disminuidos psíquicos. Resulta por tanto que desde una demarcación moral basada en la reciprocidad obtenemos inmediatamente el inaceptable permiso de tratar a ciertos humanos de igual forma que actualmente tratamos a los animales³.

Algunos filósofos han intentado esquivar esta grave objeción desarrollando la idea de que aún cuando ciertos humanos no sean racionales, en virtud de sus fuertes vínculos con los que sí lo son, podrían incorporarse en la comunidad moral en calidad de miembros honorarios⁴. Tal recurso a los vínculos parece bastante intuitivo pero acaba desvirtuándose por implicaciones tan inadmisibles como la de imposibilitar toda condena del racismo o la xenofobia. Si nuestro criterio para conceder relevancia moral fueran los vínculos de cercanía o de afectividad, nada podríamos objetarle a quien, por sentirse más unido a los de su raza o país, concede a estos una total preponderancia. Estaríamos negando, en definitiva, la extendida creencia en la imparcialidad como fundamento de la moralidad.

Además, tampoco es evidente que este recurso a los vínculos finalmente consiga su objetivo de salvar el antropocentrismo. Pues si la razón para introducir en la comunidad moral a los humanos no racionales es que están muy unidos a nosotros, igualmente deberíamos admitir a los animales domésticos, con los que convivimos normalmente, o a los primates, tan biológicamente cercanos a nosotros⁵.

En resumen, da la impresión de que todo intento de delimitar la comunidad moral en virtud de la capacidad racional de sus integrantes, si se aplica coherentemente, lleva a que ciertos humanos queden tan faltos de consideración moral como actualmente están los animales. En ese caso quizá convenga replantearse el punto de partida y preguntarse, como hicieron los utilitaristas, por la viabilidad de una propuesta teórica que extendiese el estatus moral más allá de los agentes morales.

La idea no parece tan descabellada. Puesto que suele aceptarse la prohibición de dañar al otro como un principio moral básico ¿por qué no entenderla en un sentido literal y prohibir dañar a todo aquel que pueda ser consciente del daño? Fijándose bien, resulta bastante arbitrario partir de que sólo los seres racionales pueden ser perjudicados por nuestras acciones. Pues es evidente que existen seres que, a pesar de carecer de

3 Esta objeción al antropocentrismo ético, conocida como el "argumento de los casos marginales", ha sido exhaustivamente tratada en Pluhar (1995: 1-122) y, especialmente, en Dombrowski (1997).

4 Midgley (1983), Benson (1978) y Nelson (1985: 15-20) defienden esta propuesta. Son interesantes las consideraciones que sobre este tema se exponen en Francis & Norman (1978: 518-27).

5 Sapontzis (1987: 151-4).

ciertas habilidades mentales, son conscientes de que no se satisfacen sus intereses, especialmente el de no sufrir. Al igual que nosotros, dichos seres no racionales desean evitar el sufrimiento y la infelicidad, y que lo consigán o no va a depender de cómo nos comportemos con ellos⁶. ¿Por qué no podemos entonces extender hasta ellos nuestra obligación moral

6 Algunos filósofos y científicos han puesto en duda la opinión común de que la capacidad de sentir es lo que diferencia a un animal de una planta o de una cosa. Retomando una idea de Descartes, han argumentado que los animales son meros autómatas, incapaces de sentir, que cuando rehuyen el dolor no es porque lo padezcan sino por una simple reacción instintiva de supervivencia. A esto se ha contestado que el hecho de que no podamos saber si realmente sufren los animales no refuta la idea de que sufren. Si así fuera, también habríamos de negar que cualquier otra persona sufra. Ya que yo no puedo meterme en la cabeza del otro, yo sólo podría estar seguro de que yo sufro. Pero presuponemos que los demás sufren en virtud de ciertas analogías entre mis reacciones fisiológicas y conductuales ante el dolor y las ajenas. Y esta presuposición podría extenderse, arguyen, hasta abarcar a los animales, pues sus reacciones ante el dolor también son como las mías. De hecho, la mayoría de los vertebrados reaccionan ante el dolor con conductas similares a las humanas: intentan evitar el estímulo nocivo, piden auxilio (por medio de chillidos) y limitan el uso del miembro dañado para atenuar su dolor y facilitar su curación. Además, manifiestan reacciones corporales que, por su semejanza con las humanas, presuponen una capacidad para padecer ansiedad: la hiperactividad autónoma (sudor, palpitaciones, aumento de las pulsaciones y de la respiración), la tensión muscular y todos los procesos propios del estado de alerta. Además, la mayoría de los vertebrados poseen todos los mecanismos biológicos necesarios para sentir dolor y ansiedad. Aparte del sistema nervioso, común a todos los vertebrados, los mamíferos y las aves disponen de un muy desarrollado diencefalo, el lugar en que se sitúan las emociones y los sentimientos. Las similitudes con los humanos llegan incluso a los mecanismos de autocontrol del dolor que tienen todos los vertebrados y algunos invertebrados. Y en el caso de los mamíferos, se ha demostrado tanto que poseen receptores benzodiazepínicos, el sustrato humano para casi todos los ansiolíticos, como que estos medicamentos producen en aquellos animales el mismo efecto que en los humanos. Semejanzas que, por otro lado, explican el frecuente uso científico de ciertos animales como modelos para estudiar el sufrimiento y la ansiedad de los humanos y que finalmente constituyen una prueba contundente de que nuestra suposición sobre quiénes son seres sintientes no puede limitarse a los humanos. La teoría de la evolución también podría suministrar decisivas pruebas de que los animales sienten. Sobre todo, la de que cuando los animales se separaron evolutivamente de otras especies ya compartían con estas los rasgos esenciales del sistema nervioso. Esto no debe extrañarnos si tenemos presente que la capacidad de sentir dolor se originó y mantuvo en la historia evolutiva de los vertebrados debido a su utilidad biológica, pues con dicha capacidad los individuos evitaban las fuentes del sufrimiento y así aumentaban las probabilidades de supervivencia de la especie. Véase al respecto Griffin (1976) y Regan (1983:25-28). Para una exposición más detallada de este y otros argumentos a favor de que los animales sienten, véase DeGrazia (2002: 39-66). Aunque las razones a favor de la capacidad animal para sentir sean de peso, todavía quedaría un resquicio para el escepticismo. En este sentido se ha aducido, por ejemplo, que las similitudes entre humanos y animales en su conducta y fisiología constituyen un requisito necesario pero no suficiente para suponer que los animales sienten. Pues es posible que, por instinto de supervivencia, los animales perciban un dolor que no obstante no padecen porque, a diferencia de los humanos, no sean conscientes del dolor. Todavía no sabemos realmente qué es la consciencia ni dónde reside exactamente, y eso significa que tampoco tenemos la certeza de que las demás personas la posean, pero es algo que presuponemos en virtud de que están dotadas de las habilidades intelectuales necesarias para expresarse lingüísticamente y que son inimaginables para un ser no consciente. Y ya que los animales no pueden usar un lenguaje tan sofisticado como el nuestro, inferiría el escéptico, seguramente no serán conscientes. Pero la objeción parece conceder al lenguaje, y a las capacidades mentales que requiere, un peso exagerado, al menos en lo relativo a la consciencia del dolor. Ciertamente el lenguaje tiene mucho que ver con el pensamiento, pero no tanto con los sentimientos, estados mentales muy primitivos y que no suelen requerir la capacidad de pensar nuestras experiencias. Y en cuanto al tipo de consciencia que sí requiere cierto pensamiento conceptual, no es tan evidente que los animales, aún sin expresarse lingüísticamente, no la posean. Si no la presuponemos resultaría difícil explicar la conducta de aquellos animales que no se dejan llevar por el instinto sino que eligen la opción más eficiente para alcanzar cierto objetivo, elaborando para ello una argumentación lógica en la que se encadenan imágenes mentales, que han sido creadas a partir de la consciencia de sus experiencias sobre sí mismo y lo que le rodea.

de no perjudicar a los demás? En realidad, es lo que defendía Bentham (1789: 282-3), a finales del XVIII, cuando afirmaba que para trazar el límite insuperable entre los seres que merecen un trato respetuoso y los que no, "la cuestión no es si pueden razonar o si pueden hablar sino si pueden sufrir".

Así, combinando ese fundamento ético de evitar el daño o sufrimiento con el requisito de imparcialidad y con la evidencia empírica de que los racionales no son los únicos que pueden ser dañados, fácilmente obtendremos un sencillo, pero exigente, principio de igualdad moral entre todos los seres sintientes; esto es, entre personas, humanos irracionales y ciertos animales.

Pero con la mera aceptación de este principio no podemos saber cuáles son nuestras obligaciones específicas. ¿Conlleva que *nunca* hemos de infligir sufrimiento a un ser sintiente, sea de la especie que sea? ¿O más bien permite el daño a un animal cuando así se evitan graves perjuicios humanos? Si así fuera, ¿no estaríamos negándoles entidad moral a los animales? La respuesta a estas preguntas va a depender de la teoría ética desde la que interpretemos dicho principio.

EL VEGETARIANISMO CONDICIONAL DE LOS UTILITARISTAS

La teoría pionera en el desarrollo normativo de ese principio de igualdad sintiente ha sido, sin lugar a dudas, el utilitarismo. Su punto de partida es lo que se conoce como *principio de utilidad*. Según éste, el bien se define como bienestar; y lo moralmente correcto, como aquello que en cada situación produce mayor cantidad de bienestar para los afectados por la acción. Aunque la mayoría de los utilitaristas, incluidos J. Bentham y J.S. Mill (1863: 54), han dejado claro que el bienestar que debemos promover no puede circunscribirse al ámbito humano, ha sido el australiano Peter Singer (1975; 1980: 69-166) quien más ha incidido en las implicaciones animalistas del principio de utilidad. Lo ha entendido como una exigencia de anteponer a la búsqueda positiva del bienestar, la evitación del sufrimiento de *todos* los seres sintientes, considerados estos por igual⁷. Eso significa que deberíamos replantearnos todas aquellas actividades

7 Podría objetársele al utilitarismo que aún reduciendo nuestra obligación moral a la minimización, en vez de maximización, del sufrimiento de los sintientes, sus exigencias seguirían siendo excesivas. Eso parece evidente si nos fijamos en el grado de sufrimiento que impera en la naturaleza, especialmente por obra de la conducta depredadora de muchos animales. ¿Estaríamos obligados entonces a paliar el dolor que las enfermedades o los depredadores provocan en los animales? El utilitarismo podría evitar la objeción señalando en primer lugar que sólo con no participar en ciertas prácticas habituales entre los humanos (alimentación cárnica, experimentación comercial o militar con animales, espectáculos taurinos...) ya reduciríamos en gran medida el sufrimiento animal. En segundo lugar y centrándose en ese supuesto deber moral de auxilio a los animales que sufren, el utilitarista podría aducir que el sufrimiento provocado por los depredadores suele ser muchas veces un sufrimiento *necesario* para la supervivencia de estos. Su existencia como especie requiere en cierta medida que mantengan sus habituales y cruentos métodos de caza. En tercer lugar, el utilitarismo podría limitar el cumplimiento del deber de auxilio a casos en los que, debido al mu-

que pudieran provocar dolor a los animales. Para ello, Singer y otros utilitaristas se han dedicado a aplicar el principio de utilidad a dichas actividades. Por un interés expositivo que más adelante se entenderá, me voy a centrar en las conclusiones que dicho autores han obtenido al examinar moralmente nuestros hábitos alimenticios.

Para aplicar correctamente el principio de utilidad a este ámbito de conducta los utilitaristas resaltan la importancia de ciertas consideraciones empíricas. Como que casi toda la carne consumida en los países desarrollados procede de la ganadería industrial y que ésta se caracteriza por perseguir óptimos beneficios criando tantos animales como sea posible en un limitado espacio. Así, privando de movilidad a los animales, se consigue reducir costes y, al favorecer su engorde, también se aumenta la productividad. Hacinamiento de por vida en reducidos y cerrados recintos que ocasionan en el ganado terribles sufrimientos, e incluso la muerte, por enfermedades relacionadas con el estrés, además de graves problemas respiratorios provocados por la acumulación de altas dosis de amoníaco. En el caso del ternero, que al nacer es separado de su madre, todos estos problemas se agravan por el encadenamiento permanente del animal en estrechos cajones que impiden totalmente que el animal se mueva y, por tanto, que su carne se endurezca. Con el encajonamiento también se consigue refrenar los impulsos del animal de girarse para así lamer sus propios orines y poder combatir la anemia que se le ha provocado con el objetivo de aclarar su carne. A esto hay que añadir las dolorosas y estresantes condiciones en que todos estos animales son transportados a mataderos que no siempre cumplen las exigencias legales de un sacrificio indoloro. Resulta difícil negar, por tanto, que la ganadería industrial, tanto por la cantidad de animales que “fabrica” como por el tipo de sufrimiento que les inflige, constituye claramente la práctica humana más cruel con los animales⁸.

El segundo hecho que los utilitaristas destacan sobre esta cuestión es la demostrada compatibilidad de la dieta vegetariana con una vida sana y longeva. Por ello, dicen, no necesitamos comer carne y si lo hacemos es por el mero placer de paladearla o por evitar los inconvenientes de cambiar de dieta⁹.

cho sufrimiento animal, innecesario para sobrevivir, que hayan provocado las enfermedades o las catástrofes naturales, los costes de suministrar auxilio fuesen muy bajos y los beneficios, grandes. Si no restringiéramos así el deber de auxilio podríamos acabar realizando, argumentarían los utilitaristas, la opción menos útil. Pues dedicando tanto tiempo y esfuerzo a paliar el sufrimiento global de los animales los agentes morales podríamos olvidarnos del sufrimiento humano y acabar convertidos en meros autómatas que, incapaces de perseguir sus propios fines, carecerían de la valiosa integridad personal.

- 8 Para una detallada documentación sobre las diferentes modalidades de sufrimiento animal provocado por los humanos, véase DeGrazzia (2002: 55-9, 67-73) y especialmente Singer (1975: 61-202).
- 9 En Lappé (1975) se explica de manera muy divulgativa cómo la dieta vegetariana puede aportar los mismos elementos nutritivos, especialmente proteínicos, que encontramos en la carne. También se adjuntan algunas recetas con la intención de convencer al lector de que el vegetarianismo y el placer de comer no están reñidos.

Con estas dos observaciones estamos ya en condiciones de entender la postura utilitarista sobre la moralidad de nuestra alimentación. Si parte de un principio de utilidad que prescribe esencialmente la minimización del dolor de los seres sintientes afectados y lo aplica a una realidad como la expuesta más arriba, el utilitarismo debe exigir, obviamente, que nos hagamos vegetarianos. Comiendo carne vulneramos el principio de utilidad porque a la evitación del terrible sufrimiento de los animales sacrificados anteponeamos insustanciales placeres humanos.

Pero la obligación aún toma más fuerza si a las anteriores consideraciones empíricas le añadimos la de que, cambiando de dieta, no sólo minimizamos el sufrimiento animal, sino que maximizamos el bienestar humano.

En primer lugar, porque la dieta vegetariana es más saludable. Está científicamente demostrada la relación causal entre la ingestión excesiva de carne y las enfermedades cardiovasculares, la obesidad, la apoplejía, la diabetes y ciertos tipos de cáncer.

En segundo lugar, el vegetarianismo mejoraría la calidad de vida de los humanos porque invalidaría una actividad ganadera muy perjudicial para el medio ambiente, tanto por el gran consumo de energía que necesitan las granjas intensivas, como por sus negativas repercusiones en el calentamiento del planeta (emitiendo por un lado óxido nítrico, usado en los fertilizantes químicos para la producción de pienso, y por otro, dióxido de carbono, tanto por la tala indiscriminada de bosques que permita pastar al ganado, como por el metano —un 20 % del total— que los excrementos animales liberan a la atmósfera)¹⁰.

Y hay últimamente consideraciones de justicia distributiva para cambiar de dieta. Teniendo en cuenta que las mismas proteínas de la carne pueden obtenerse en alimentos vegetales y que al consumidor sólo le llega un diez por ciento del valor nutritivo del grano empleado para producir carne, parece obvio que cultivar cereales para alimentar al ganado constituye una grave inmoralidad. Pues sería más fácil paliar el hambre en el mundo si los terrenos y costes requeridos actualmente para obtener ese noventa por ciento de pienso nutrimentalmente improductivo se canalizaran hacia una mayor producción de alimentos para consumo humano¹¹.

En conclusión, después de todo lo expuesto, para los utilitaristas comer carne es inmoral porque supone colaborar en el mantenimiento de un sistema de ganadería industrial que, en su afán de generar máximos beneficios, no sólo causa gran sufrimiento animal sino que dificulta la lucha contra el hambre y empeora nuestra salud y el medio ambiente.

10 Singer (1980: 358-9)

11 Singer (1980: 78-9) y Lappé (1975: 13-59)

Pero ya se sabe que las prescripciones utilitaristas no son categóricas y que su fundamento consecuencial depende de factores empíricos, totalmente contingentes. Hemos visto que, en el contexto de actual competencia económica en la obtención de carne, existen razones utilitaristas para exigir moralmente el vegetarianismo, pero ¿y si las circunstancias cambiaran? Consideremos la situación, previa al surgimiento de la ganadería industrial y todavía persistente en algunos ámbitos rurales, donde la manutención del ganado no requiere el cultivo de grandes extensiones de terreno y los animales, sin confinamiento, viven felices junto a su prole. Supongamos además que en tales situaciones la muerte del animal se realiza con métodos indoloros. En ese caso, la feliz existencia y la humanitaria muerte de animales cuya alimentación no merma los recursos agrícolas para humanos podría justificar, desde la lógica elemental del utilitarismo, la ingestión de carne. Pues al ingerirla no sólo no seríamos cómplices de ninguna práctica cruel con los animales sino que mejoraríamos el bienestar de los humanos, que podrían degustar la carne y no modificar su dieta. Además, tampoco reduciríamos la cantidad de bienestar existente en el mundo, ya que la que se perdiera con la muerte indolora de los animales se compensaría finalmente con el bienestar de los que nacerán en su lugar para satisfacer la demanda de carne¹².

DERECHOS QUE SIGNIFICAN AL ANIMAL

Resulta entonces que el utilitarismo parte de una crítica radical al antropocentrismo ético pero acaba prescribiendo, a veces, unos deberes que, aún no siendo incoherentes con su igualitarismo original, sí resultan cuanto menos extraños. ¿Cómo una teoría que parte de una equitativa consideración de los animales puede ahora tolerar que estos sean utilizados para provocar placeres humanos no esenciales? Recuérdese que, en un contexto de ganadería no intensiva, el utilitarismo podría permitir el sacrificio de animales con el único propósito de saborear su carne. Y no es menos raro que una teoría en principio preocupada por el bienestar de los animales acabe concibiéndolos como seres reemplazables, como

12 Para un utilitarismo hedonista, como es el clásico, quitar sin dolor la vida de alguien, incluso de un humano, no es malo en sí mismo. Si lo bueno y lo malo se definen en virtud del placer y del dolor y estos no son más que estados de consciencia, no hay perjuicio mental alguno en el simple hecho de matar. La víctima, ya que deja de existir y por tanto de sentir, no sufre por perder la vida, ni por dejar de realizar sus proyectos. Para esta teoría, lo que hace que un asesinato sea incorrecto son sus negativas implicaciones para el bienestar de los que siguen viviendo: el dolor o miedo que puede ocasionar en estos. Se le ha reprochado al utilitarismo que si eso fuera así, habría de admitir que no es inmoral matar en secreto a una persona por la que nadie se preocupara. A lo que algunos utilitaristas hedonistas más sofisticados han respondido que, aunque quitar la vida no sea en sí mismo malo, seguir incondicionalmente la regla de no matar acabará resultando más beneficioso que plantearnos en cada caso la corrección o no de matar. De todas formas, sigue siendo bastante contraintuitivo que la razón para no matar no sea el daño que se le ocasiona a la víctima. Para un completo análisis de las posibilidades y limitaciones del utilitarismo respecto a este tema, véase Jamieson (1984).

recipientes de los que podemos prescindir si conseguimos transferir su contenido, cierta cantidad de bienestar, a un nuevo recipiente; es decir, si ponemos en su lugar nuevos seres que no alteren el cómputo total de bienestar.

Estos extraños resultados del utilitarismo son los que motivaron que el norteamericano Tom Regan reinterpretara aquel principio de igualdad entre humanos y animales desde una perspectiva deontologista. Buscaba una lectura del principio que no acabase despojando a los animales de esa dignidad que el propio principio les reconoce y que debería servir para impedir su instrumentalización en aras del bienestar general. Para Regan (1983), esta dignificación de los animales sólo se puede conseguir apelando al núcleo conceptual de los derechos humanos¹³. La fuerza intuitiva de estos reside en que confieren a su titular un eficiente instrumento para impedir que los demás le arrebaten valiosas prerrogativas. Una eficiencia protectora que sólo se consigue si el cumplimiento de los derechos no se supedita a su utilidad. Con los derechos les reconocemos a las personas un valor inherente como individuos. Estamos afirmando, en definitiva, que todo titular de derechos, en cuanto "recipiente" de experiencias, posee el mismo valor, independientemente del tipo de experiencias que contenga y de cuánto aporten estas al bienestar general.

Además, continúa el argumento de Regan, el concepto de derechos está íntimamente ligado al de intereses. Al reconocerle a alguien un derecho estamos admitiendo que posee intereses que deben ser protegidos de las consideraciones utilitaristas. Y para poder tener intereses, el titular de estos ha de estar dotado de ciertas capacidades cognitivas y racionales con las que determinar si algo satisface o no sus intereses; sobre todo, de la capacidad de ser consciente del bienestar *de uno* y de cómo ciertas acciones pueden mejorar o empeorar sus futuras condiciones de vida. Para tener derechos, uno ha de poder ser, según la expresión de Regan, *sujeto de su propia vida*¹⁴. Así se entiende por qué no reconocemos derechos a un ser humano en estado de coma irreversible: al carecer de deseos conscientes para su futuro consideramos que no le perjudicamos si dejamos de asistirle.

Pero lo importante de estas observaciones sobre titularidad es que le permiten a Regan justificar el otorgamiento de derechos a infantes

13 El motivo por el que los utilitaristas no han apreciado considerablemente el concepto de derechos humanos se debe más a la incompatibilidad de los derechos con el esquema consecuencialista de tales autores que a las tradicionales lecturas antropocéntricas del concepto. Esta incompatibilidad ya fue originariamente destacada por Bentham y posteriormente confirmada por las recurrentes críticas al utilitarismo en virtud de su incapacidad para justificar adecuadamente los derechos.

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

y disminuidos psíquicos, a aquellos seres humanos que, a pesar de su limitada facultad de razonar, poseen rudimentarios proyectos vitales. Y si eso es así, continua Regan, sería especieísta no extender los derechos a animales que cuentan con las mismas capacidades volitivas y cognitivas que esos humanos no racionales a los que nos hemos referido. Son capacidades que podríamos encontrarlas en todos los mamíferos adultos. Todos ellos serían *sujetos de su propia vida* y, consecuentemente, de un valor inherente que sólo se le reconoce adecuadamente al conferirle derecho a vivir. Por lo tanto, igual que condenamos el canibalismo deberíamos evitar, concluye Regan (1983: 330-53), la alimentación con carne de animales cuyas vidas ostentan tanto valor como las nuestras.

Con esta interpretación del concepto de derechos humanos, que estira su titularidad hasta abarcar a ciertos animales, Regan entiende que ha superado dos inadmisibles implicaciones del utilitarismo. En primer lugar, la de que matar a un animal no es malo en sí mismo, que sólo es malo si hay sufrimiento. Para Regan, por el contrario, la muerte de cualquier *sujeto de su propia vida* es un mal, incluso cuando se realice de manera indolora. En segundo lugar, Regan está convencido de que su teoría de los derechos puede cuestionar el permiso utilitarista de sacrificar los intereses animales en aras del bienestar humano. Examinemos detenidamente cada uno de estos supuestos logros.

DERECHO A VIVIR VERSUS DESEO DE VIVIR

Al argumentar a favor del derecho a la vida de los animales Regan pretendía, entre otras cosas, reivindicar un vegetarianismo más estricto que el exigible por el utilitarismo. Pero es evidente que no lo consigue. Pues para Regan, la comunidad de los seres que importan moralmente y que no deben ser perjudicados se compone exclusivamente de mamíferos. ¿Qué ocurre entonces con las aves, seres sintientes que, aún no siendo autoconscientes, sí que pueden sufrir? Regan acabará admitiendo que a tales animales, ya que no son *sujetos de sus propias vidas*, no se les puede asignar un derecho a la vida; pero tampoco un derecho a no sufrir. Este autor no podrá entonces establecer un deber directo de abstenerse de comer carne de ave; ni tan siquiera en el caso de que consumiéndola se fomentase la crueldad de las actuales granjas avícolas¹⁵.

Esto nos sitúa ante el siguiente dilema. Si optamos por la propuesta de Regan, acabamos exigiendo algo bastante contraintuitivo para los animalistas: la exclusión moral de muchos seres sintientes a los que, en

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

sí mismo, ya no sería incorrecto hacerles sufrir. Pero si, por otro lado, descartamos el planteamiento de Regan y seguimos pensando que lo esencial es evitar el sufrimiento de todos los seres que puedan padecerlo, volvemos al terreno de un utilitarismo excesivamente permisivo con prácticas que conllevan quitar la vida animal. Cabe preguntarse entonces por la posibilidad de salir de este *impasse* replanteándonos el segundo cuerno del dilema. ¿Podemos reinterpretar los postulados utilitaristas de manera que acabemos concediendo un mayor peso a la vida animal? Hemos visto que eso es imposible siempre que partamos de una concepción del bienestar como placenteros estados mentales; desde tal presupuesto la muerte indolora queda justificada en virtud de que, en sí misma, no causa ningún mal. Pero el panorama cambiaría radicalmente con una concepción más amplia del bienestar, en la que lo importante no solo es sentirse bien sino también la realización, externa al sujeto, de sus preferencias o deseos. Así se nos abriría, sin duda, un nuevo horizonte normativo. El principio de igualdad vendría a decirnos ahora que son las preferencias de todos los seres sintientes las que deben valer lo mismo. Es decir, que la preferencia animal de no sufrir pesa tanto como la *equiparable* preferencia humana. Y no malinterpretamos aquel principio, ni cometemos ninguna incoherencia, si al mismo tiempo mantenemos que la preferencia de seguir viviendo no debe satisfacerse en todos los seres sintientes; y eso por la sencilla razón de que muchos de ellos son incapaces de tener esa preferencia. Para poder escoger la vida necesitan ser conscientes de la muerte y de lo que ésta conlleva. En este sentido, estaba en lo cierto Regan cuando sostenía que para resultar perjudicado si te quitan la vida es necesario tener consciencia de uno mismo, de que uno es una entidad distinta a otras, con un pasado y con un futuro del que dependen las aspiraciones y proyectos de uno. Se trata de una capacidad de autoconsciencia que probablemente sólo se dé en los mamíferos adultos¹⁶ y que justificaría, para este nuevo utilitarismo, la maldad intrínseca de matar a este tipo de seres. Porque, en palabras de Singer (1975: 57), “quitarle la vida a un ser que ha estado deseando, planeando y trabajando con una meta futura es privar a ese ser de la consecución de sus esfuerzos”. Ya que al quitarle la vida no satisfacemos su preferencia por vivir, ni muchas otras que dependen de su futura existencia, los seres autoconscientes deberían ser concebidos como irremplazables¹⁷.

16 Singer (1980: 136-48)

17 Para desarrollar este razonamiento de por qué quitar la vida de un ser autoconsciente resulta más grave que si se la quitamos a un ser que no lo es, véase Singer, 1980: 148-63. Sapontzis (1987) y DeGrazia (2002: 59-65) han criticado esta forma de entender el perjuicio de la muerte en términos de la frustración de un deseo de vivir, pues en tal caso, aducen, en sí mismo no sería incorrecto matar a un bebé, carente aún de capacidades para preferir la vida a la muerte. En su lugar han ofrecido una explicación de la maldad de la muerte en tanto que priva a la víctima de valiosas oportunidades. Así ya no importa si la víctima posee o no complejas capacidades mentales o proyec-

Esto significa que la propuesta normativa del utilitarismo ha cambiado sustancialmente. El deber moral consistiría ahora en minimizar la infelicidad, entendiendo por infelicidad la insatisfacción de las preferencias tanto de no sufrir de todos los seres sintientes, como de seguir viviendo de los seres autoconscientes¹⁸. Se puede concluir entonces que, con este reformado utilitarismo, iríamos más lejos que Regan en la exigencia del vegetarianismo. Pues estaríamos en condiciones de censurar el sacrificio no sólo de seres autoconscientes sino también de los simplemente conscientes cuando la muerte de estos últimos conllevarse algún tipo de sufrimiento. Sería incorrecto, por tanto, consumir carne de esas aves que, aun no siendo autoconscientes, sí padecen las dolorosas condiciones de su crianza intensiva.

IGUALITARISMO DE DERECHOS *VERSUS* CONSECUENCIALISMO

Por otro lado, decíamos que Regan no sólo critica del utilitarismo su forma de valorar la vida. También cuestiona su esquema consecuencial. Debido a este esquema, el utilitarismo, aún admitiendo la intrínseca maldad de matar a un ser autoconsciente, finalmente debería permitir su sacrificio si eso es lo mejor para todos. Por eso, cuando Regan (1983: 248-9) reivindica derechos para los animales lo que pretende en última instancia es defender la innegociabilidad de nuestras obligaciones con ellos.

Este estricto deontologismo se enfrenta, no obstante, a la seria dificultad de ofrecer algún criterio válido para resolver los posibles conflictos de derechos. Se darán situaciones en las que cualquier cosa que hagamos infringirá el derecho de alguien y en las que, por tanto, habrá que optar entre los derechos de dos seres autoconscientes; por ejemplo entre los derechos a la vida de un humano y de un animal. Sin embargo, por su propia definición, los derechos son inviolables y no permiten consideraciones utilitaristas sobre cuál de las dos infracciones acarrea consecuencias menos malas. La función de los derechos es prohibirnos que confirmamos valor a los individuos en virtud del contenido de sus vidas, del tipo de experiencias que tengan o puedan tener. Todos merecen entonces ser tratados con el mismo respeto. Se defiende así una radical igualdad en

tos para el futuro; sólo por ser sintiente ya le perjudicaríamos impidiendo que tenga experiencias futuras.

18 Esta diferenciación entre la igualdad ante el sufrimiento y la desigualdad ante la muerte resulta bastante plausible si nos fijamos en nuestros propios criterios morales para dirimir posibles conflictos entre, por ejemplo, los intereses de un ser humano normal y los de uno mentalmente retrasado, o entre los de una madre y los del hijo que está a punto de parir. En ambos casos creemos que el primero de los competidores debe sacrificarse y sufrir si es la única manera de evitar que el segundo padezca; pero también en ambos casos solemos aceptar que si hay que elegir entre la vida de los dos, debemos darle primacía a la del primero. Estos casos ilustrativos son expuestos, respectivamente, por Singer (1975: 56-7) y Paula Casal (en la p. 15 de la presentación a Singer, 1975)

los derechos que llevará a Regan (1983: 382-94) a abogar incluso por la abolición de todo tipo de experimentación con animales. Si los animales tienen derechos, no pueden ser sacrificados porque sus vidas sean menos plenas, ni siquiera en el caso —puntualiza Regan— de que con tales sacrificios obtuviéramos el remedio a graves enfermedades humanas.

Con esta conclusión sobre la experimentación con animales, contraria a las intuiciones incluso de muchos animalistas, Regan demuestra no ser consciente de hasta qué punto las implicaciones de su igualitarismo resultan implausibles. No obstante, hay momentos en los que Regan sí advierte tal defecto de su teoría. Especialmente cuando se enfrenta con el conocido ejemplo en el que, para que no zozobre un bote salvavidas con exceso de peso, hemos de elegir entre arrojar por la borda a una persona o a un perro. Es entonces cuando Regan (1983: 301-12), contradiciendo sus propios postulados antiutilitaristas, formula un principio comparativo para, en caso de conflicto entre derechos, conceder ventaja a aquél cuya violación menos daño ocasione. Sólo así pudo concluir que era el perro quien debería ser arrojado por la borda, pues aunque su vida valiera igual que la vida de las personas ocupantes del bote, su muerte supondría una menor pérdida de oportunidades de bienestar¹⁹. Con esta gradación valorativa de las vidas, resulta que las personas importan más que otros *sujetos de su propia vida*, como por ejemplo, los perros. Pero esto se contradice obviamente con el igualitarismo subyacente a su teoría. Regan está manteniendo ahora lo que antes había negado: que algunos titulares de derechos son más iguales que otros porque en sus vidas hay, o habrá, contenidos distintos²⁰.

En definitiva, Regan no es capaz de realizar una coherente defensa de los derechos del animal debido a que, en los conflictos entre ellos, se ve obligado a recurrir finalmente a criterios de marcado carácter utilitarista. ¿Podemos inferir de ello entonces que, como con la malograda defensa reganiana del vegetarianismo, la clave para resolver conflictos habría que buscarla en alguna revisión del utilitarismo? Me temo que ahora eso no es posible. Vimos que en las versiones más modernas del utilitarismo se podía recurrir a la capacidad de preferir la vida a la muerte para así diferenciar entre miembros de la comunidad moral que merecen trato distinto: a unos, en principio, debe respetárseles sus vidas y a otros, no. Pero la diferenciación parece insuficiente para resolver conflictos tanto entre los intereses de no sufrir de todos los sintientes, como entre los de vivir de los autoconscientes. Esto es debido a que, partiendo sólo de las capacidades, no podemos ordenar los intereses sin caer en cierto especieísmo. Pues el deseo de no sufrir es igualmente intenso en todos los seres sintientes, cualquiera que sea su grado de racionalidad; y el de

19 Regan (1983: 324, 351)

20 Jamieson (1990: 357-9)

vivir, tiene la misma fuerza en todos los seres autoconscientes. Aunque en el citado ejemplo del bote la persona y el perro tuvieran planes futuros tan diferentes como, respectivamente, escribir un libro o dormirar en su desgastada alfombra, el deseo de seguir viviendo para realizarlos es idéntico. Tal vez la persona crea que resultará más perjudicada si no cumple sus objetivos, pues considera que escribir un libro es más importante que dormirar, pero seguramente no lo será para el perro.

Esto demuestra que el utilitarismo se asemeja a la propuesta de Regan en la falta de operatividad ante este tipo de conflictos; pues ambos carecen de un criterio para graduar el valor de los intereses de individuos que, aún siendo todos miembros de la comunidad moral, se diferencian por sus capacidades. La teoría de Regan es incapaz de alcanzar ese criterio porque, como vimos, gira en torno a un radical igualitarismo de derechos. El utilitarismo, por su parte, debería buscar la causa de su ineptitud en cómo concibe el bien, en su definición del bienestar como simple satisfacción de deseos o preferencias; una concepción del bien de la que, por otra parte, sólo podría prescindir el utilitarismo al precio de dejar de ser la misma teoría ética²¹.

CONCLUSIONES

1ª. Independientemente de cuáles sean nuestras intuiciones sobre el estatus moral de los animales, si queremos defender racionalmente, sin ningún prejuicio de especie, la pertenencia a la comunidad moral de individuos humanos que no son agentes morales, hemos de aceptar también la inclusión de animales que tienen en común con dichos humanos ciertas características moralmente relevantes. Como por ejemplo, la de ser consciente de un bienestar propio que puede ser mermado o incrementado por el trato que los agentes morales les dispensen.

2ª. No es nada fácil defender la entidad moral de los animales desde una ética no consecuencialista. Hemos visto que la teoría de los derechos tiene serias dificultades para presentarse como un planteamiento racional y plausible y que particularmente la versión de Regan no lo consigue. Frente a esto, el consecuencialismo se presenta como una estructura normativa que nos permite acoplar bien el principio de que debemos promover finalmente el bien de todos los seres sintientes con la posibilidad de resolver conflictos entre ellos buscando siempre el resultado menos malo.

21. Singer (1980: 131-5) intenta demostrar que a mayor grado de racionalidad más valiosa es la vida de un ser. Pero finalmente reconoce que es incapaz de justificarlo. Sólo puede aportar a su favor la intuitiva -y ya apuntada por Mill- suposición de que todos elegiríamos seguir siendo personas si pudiéramos imaginar cómo sería realmente la vida de un ser menos racional.

3ª. Esta capacidad resolutive es una potencial virtud del consecuencialismo que, sin embargo, su variante utilitarista no puede materializar cuando se trata de conflictos entre intereses de diferentes tipos de seres sintientes. El utilitarismo pretende resolverlos dando primacía a las personas en virtud de que sus oportunidades de bienestar son más ricas e intensas. El problema radica en que esta discriminación es injustificable, pues no es cierto que los intereses de no sufrir sean más intensos en los seres autoconscientes que en los meramente conscientes, ni que los de seguir viviendo sean más imperiosos en las personas que en ciertos animales.

4ª. Creo, por consiguiente, que la clave reside en desarrollar un consecuencialismo no utilitarista que cuente con una concepción plural de lo valioso, en la que no sólo importen el placer o la satisfacción de preferencias, sino también ciertos factores objetivos de calidad en el disfrute. Desde dicha teoría estaríamos más cerca de justificar esa intuición que algunos tenemos de que aún siendo animales y personas miembros de una misma comunidad moral y mereciendo por ello iguales prerrogativas básicas, en caso de conflicto deberían prevalecer los seres más racionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, T. de (1570), *Suma contra Gentiles*, (trad. de L. Robles y A. Robles) Madrid: B.A.C., 1967-8.
- Benson, J. (1978), "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53.
- Bentham, J. (1789), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres: University of London, 1970.
- DeGrazia, D. (2002), *Animal Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Dombrowski, D.A. (1997), *Babies and Beasts*, Campaign: University of Illinois Press.
- Francis, L.P. & Norman, R. (1978), "Some Animals Are More Equal Than Others", *Philosophy*, 53.
- Griffin, D.R. (1976), *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience*, Nueva York: The Rockefeller University Press.
- Jamieson, D. (1984), "Utilitarianism and the Morality of Killing", *Philosophical Studies*, 45.
- Jamieson, D. (1990), "Rights, Justice and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights", *Ethics*, 100.
- Kant, I. (1775-81), *Lecciones de Ética*, Barcelona: Crítica, 1988.
- Lappé, F.M. (1975), *La dieta ecológica*, Barcelona: Integral, 1997.
- Mill, J.S. (1863), *El Utilitarismo*, Madrid: Alianza, 1984.

- Midgley, M. (1983), *Animals and Why they Matter*, Athens, GA: University of Georgia Press.
- Nelson, J.A. (1985), "Recent Studies in Animal Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 22.
- Pluhar, E. (1995), *Beyond Prejudice*, Londres: Duke University Press.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Sapontzis, S.F. (1987), *Morals, Reason and Animals*, Philadelphia: Temple University Press.
- Singer, P. (1975), *Liberación animal*, Madrid: Trotta, 1999.
- Singer, P. (1980), *Ética práctica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.