

Desde el Máster

OLGA CAMPOS SERENA

La importancia del sufrimiento

► **Olga Campos Serena.** *Máster en Bioética y Derecho*, UB. VII edición 2004-2006. Doctorando en Filosofía, Universidad de Granada.

En esta sección tienen cabida todas las aportaciones de los alumnos del *Máster en Bioética y Derecho* de la Universidad de Barcelona, de la presente edición (VIII promoción 2005-2007) así como de ediciones anteriores. Esperamos vuestras aportaciones en obd@pcb.ub.es.

La capacidad para experimentar sufrimiento es determinante en la delimitación de la esfera moral. No estamos ante un criterio arbitrario porque la moral surge de nuestra preocupación por determinados daños que nos parecen injustos. El interés básico de evitar el sufrimiento siempre ha sido objeto de preocupación de la ética. Generalmente todas las teorías protegen la promoción de este tipo de interés individual de una u otra forma. No hay que entenderlo como una propiedad biológica más porque estamos ante una característica previa que sí está definitivamente ligada al ámbito de lo moral. A lo que se está apuntando es a la habilidad del organismo para sentir dolor. Un individuo puede sentir un dolor en alguna parte del cuerpo, pero es el organismo el que lo siente. De esta forma, una determinada propiedad moral (derecho a no sentir dolor innecesario) está *conectada* con la propiedad biológica funcional relevante (habilidad para sentir dolor).

La distinción clásica entre agentes y pacientes morales para delimitar la esfera moral deja justificadamente de tener sentido si asumimos este criterio. Ya es hora de admitir abiertamente que los individuos susceptibles de experimentar dolor deberán tener derechos morales aunque no sean capaces de llevar a cabo actos morales¹.

Parece que los agentes morales somos con-

trarios a la idea de provocar dolor innecesario a cualquiera que sea capaz de experimentarlo. El criterio de la conciencia del dolor como criterio de consideración moral es capaz de atender a lo más básico, a aquello por lo que la ética se preocupa: el sufrimiento². Desde aquí sin duda podremos justificar de forma coherente nuestro actual trato hacia los *casos humanos marginales*³.

Tener esto en cuenta es estar en disposición de responder adecuadamente a la pregunta ¿quiénes merecen consideración moral? La respuesta es que formarán parte de la comunidad moral todos aquellos que puedan experimentar dolor. Todos los individuos con tal capacidad tendrán un interés en evitar el dolor que deberá ser tenido en cuenta. La pregunta es: ¿hay algunos animales no humanos dentro de ese grupo?, es decir, ¿pueden algunos animales sentir dolor?

Dentro de la tradición filosófica que considera a los animales como meros autómatas Descartes es clave. Es bien sabido que este autor los entendía como máquinas, incapaces entonces de experimentar cualquier tipo de dolor. Así, decía: «Sé que los animales hacen muchas cosas mejor que nosotros, pero esto no me sorprende. Esto puede ser usado para probar que ellos actúan natural y mecánicamente, como un reloj, que dice la hora mejor que lo hace nuestro propio juicio»⁴.

1. Querer ampliar la comunidad moral más allá de lo humano es haberse percatado, por un lado, de la importancia ética del sufrimiento, y por otro, de que muchos animales sufren, como veremos. Podríamos mantener que tanto Peter Singer, (desde una teoría utilitarista), como Tom Regan (desde una teoría de los derechos) y Mark Rowlands (desde una teoría contractualista) son los representantes paradigmáticos esta idea.

2. Al respecto es ya clásico el pasaje de J. Bentham, aunque siempre merece la pena recordarlo: «Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden *razonar*?, ni tampoco: ¿pueden *hablar*?, sino: ¿pueden *sufrir*?». J. Bentham 1782: *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 282b.

3. Cuando hablamos de *casos humanos marginales* hacemos uso de la terminología empleada habitualmente para hacer referencia al grupo de aquellos humanos que no pueden ser considerados autónomos desde el punto de vista de la racionalidad.

Muchas veces se ha objetado que tal planteamiento suponía una negación de la realidad, en tanto que en esa época ya se conocía que los animales poseen los órganos responsables al respecto. Pero esta no es una crítica adecuada porque el análisis de Descartes es más complejo. Lo que verdaderamente se está negando es la existencia de *mente* en los animales. Se ilumina este asunto atendiendo a los tres grados de sensación que señala el autor: a) primer grado: inmediata afección de los órganos corporales por los objetos externos; b) segundo grado: resultados mentales inmediatos, provenientes de la unión de la mente con los órganos corporales afectados; c) tercer grado: juicios que tenemos de nuestros primeros años y que estamos acostumbrados a que tengan lugar sobre cosas externas a nosotros. La cuestión es que para Descartes el primer grado es común a animales y humanos, pero los dos siguientes sólo podemos hallarlos en humanos. Así, mantener que los animales tienen sensaciones es tan sólo afirmar que tienen órganos sensoriales. La sensación debe conectarse a una *mente* para que podamos hablar de conciencia del dolor y del placer. Los animales para Descartes no la tienen, por ello, aunque tengan sensaciones, carecen de conciencia. De la misma forma, hemos de tener en cuenta los desarrollos más actuales que defienden también un cierto grado de mecanicismo. Diversos autores han realizado experimentos variados con animales con el objetivo de poner de manifiesto que la conducta es el resultado de determinadas conexiones que se adquieren por prueba y error, y se derivan de premios y castigos. Con tales ideas comienza, a principios del siglo XX, lo que habitualmente se llama *revolución conductista* en psicología. La idea es que, en el caso de los animales, podemos explicar su comportamiento prescindiendo del aspecto fenomenológico de los estados mentales, sencillamente porque no se dan tales estados. Responden a los estímulos porque están funcionalmente preparados para ello, como en el caso de un robot. Sin embargo, actualmente y a la luz de investigaciones en diversos ámbitos, esta ex-

plicación mecanicista resulta más que dudosa.

Por otro lado, podría pensarse que el lenguaje es de vital importancia en tanto que nos percatamos de que otro siente dolor cuando nos lo dice. Sin embargo, en el plano de los sentimientos y emociones básicas parece que el lenguaje no es determinante. Solemos pensar que debe haber alguna forma de constatar que individuos que no pueden hablar tienen interés en evitar el dolor, sobre todo, teniendo en cuenta que afirmamos que bebés y niños pequeños sienten dolor sin que ellos nos lo digan. Es posible atribuir estados de conciencia a individuos sin lenguaje, pues el dolor es algo muy básico. Son otras cosas muy distintas las que deben tenerse en cuenta. Nos centraremos en los tres argumentos que propone P. Singer para mostrar que muchos animales no humanos sienten dolor⁵.

En *primer lugar*, no podemos pasar por alto el hecho de que en realidad el único dolor que podemos realmente constatar es el nuestro propio. No podemos experimentar el dolor ajeno porque éste es un estado mental, de forma que simplemente creemos a aquel que nos dice que lo está sintiendo. En el caso de los que no pueden hablar deducimos que sienten dolor observando su comportamiento. En muchos contextos esto se conoce como el *Argumento de la analogía*. Hay conductas que se relacionan claramente con un estado mental de dolor. Chillar, gemir, retorcerse o intentar evitar la fuente del daño son ejemplos de ello. Los animales nos ofrecen ejemplos cada día que hacen que el conductismo se encuentre ante dificultades muy serias, que lo inhabilitan como un modelo explicativo adecuado.

En *segundo lugar*, el hecho de que muchos animales posean sistemas nerviosos muy parecidos al nuestro también debe servirnos como prueba. En este sentido, hay un paralelismo entre los animales y los humanos. La evolución de muchas especies y de la nuestra fue paralela hasta el punto de que nuestra historia evolutiva no divergió hasta que estuvieron formados los rasgos centrales de nuestros sistemas nerviosos. Es decir, se ha constatado que los demás vertebra-

4. Estas líneas forman parte de una carta de Descartes a Henry More, el 5 de Febrero de 1649. Podemos verla completa en A. Kenny (Ed.) 1970: *Descartes: philosophical letters*. Oxford: Oxford University Press.

5. Estos argumentos son repetidamente defendidos por filósofos, biólogos, psicólogos y etólogos. Véase P. Singer 1975: *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999, pp. 46-49.

dos poseen los mismos centros responsables del placer y el dolor que los humanos. Además, encontramos muchas similitudes con relación a los mecanismos biológicos para controlarlo, como son la segregación de serotonina y endorfinas. De hecho, los sistemas inhibidores al respecto en animales y humanos son idénticos. Así, la negación de la conciencia del dolor en los vertebrados es incompatible con la neuropsicología.

En *tercer lugar*, negarles la capacidad de tener conciencia del dolor también es incompatible con la teoría de la evolución. La posesión de tal capacidad aumenta las posibilidades de supervivencia de la especie ya que, como hemos dicho, si se siente dolor se tiende a evitar la fuente del daño y eso resulta muy útil. Debido a su utilidad biológica la teoría de la evolución tenderá a preservar este rasgo. El principio de economía apunta a que no debemos establecer una dicotomía entre animales y humanos, respecto del tema de la conciencia. La conciencia es algo valioso, de forma que tenderá a perpetuarse.

En *tercer lugar*, negarles la capacidad de tener conciencia del dolor también es incompatible con la teoría de la evolución. La posesión de tal capacidad aumenta las posibilidades de supervivencia de la especie ya que, como hemos dicho, si se siente dolor se tiende a evitar la fuente del daño y eso resulta muy útil. Debido a su utilidad biológica la teoría de la evolución tenderá a preservar este rasgo. El principio de economía apunta a que no debemos establecer una dicotomía entre animales y humanos, respecto del tema de la conciencia. La conciencia es algo valioso, de forma que tenderá a perpetuarse.

Estos son los argumentos clásicos mediante los que se pone de manifiesto que los animales sienten dolor, de forma que también tendrán un

interés en evitarlo. Los tres argumentos tienen fuerza necesaria como para hacernos comprender que la opción más adecuada es reconocer la existencia de conciencia en los animales. Estamos en disposición de poder afirmar que no es posible encontrar ninguna argumentación que muestre que los animales no sienten dolor físico. Además, no puede obviarse el hecho de que están preparados desde un punto de vista biológico para ello⁶.

Las críticas habitualmente esbozadas al respecto resultan finalmente fallidas porque, o bien niegan la realidad que nos viene dada por las investigaciones en el campo de la biología y la neurociencia, o bien aceptan la realidad y proponen argumentos *ad hoc* que acaban siendo indefendibles⁷. Sabemos que es común oír que los animales no pueden tener derechos morales, aunque puedan sufrir, debido a que no son miembros de nuestra especie. La idea es que aunque tuvieran un interés en evitar el dolor, quedan fuera del ámbito moral porque ellos no pertenecen a la especie *Homo sapiens*. A este argumento le ha puesto nombre D. DeGrazia. Lo llama *the sui generis view*. La recurrencia de este argumento obedece al hecho de que se hace cargo de una creencia muy común. Aquí está en juego la naturaleza propia de la justificación. La idea de la que se parte es la de que la lógica no puede decidir por sí misma qué cuenta como relevante. Todos los que pretenden justificar la clase de individuos con valor intrínseco apelando a características supuestamente moralmente relevantes fallan por la pretensión misma. La cuestión, mantienen, es que es el hecho de ser humano en sí mismo la característica moralmente relevante que fundamenta una consideración moral especial.

La alta estima en que tenemos nuestra espe-

6. Para profundizar en la cuestión del sufrimiento animal resulta muy útil consultar los análisis de D. DeGrazia al respecto. El autor profundiza en la idea de conciencia, en la experiencia de dolor en los animales y explica por qué tal experiencia no puede ser inconsciente. Véase D. DeGrazia 1996: *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 97-128.

7. Son argumentos que muchas veces refieren a capacidades más complejas que la conciencia del dolor. Capacidades que en unos casos podremos reconocer en los animales y en otros no. Según lo ve Sapontzis habitualmente los argumentos al respecto refieren a la necesidad de una conciencia temporal (tener un interés es tener una cierta orientación hacia el futuro), de una conciencia de asuntos complejos (para tener un interés es necesario tener conciencia de las contingencias, tener conciencia de ciertas relaciones, etc.), habilidad para deliberar (debemos tener conciencia de alternativas, capacidad de hacer planes, etc.) y cultura (para comprender debemos estar insertos en un mundo cultura determinado). Véase S. F. Sapontzis 1987: *Morals, reason and animals*. Philadelphia: Temple University Press, pp. 130-134. El hecho de que se hable de un interés en evitar el dolor y se termine apelando a la razón tiene una explicación, y es que parece problemático cualquier intento de negar que los animales tienen intereses básicos. Es cierto que sólo podremos estar interesados en ciertas cosas si tenemos un cierto grado de racionalidad, sin embargo no parece que esto sea necesario para poder tener un interés en no sufrir dolor físico. Otro tipo de argumentación que también se englobaría en lo que hemos llamado *argumentos ad hoc* es la que apela a la especie.

cie se debe al hecho de que nos encontramos insertos en un paradigma enteramente antropocéntrico. Hoy ese espíritu antropocéntrico lo encontramos en la idea de que las únicas obligaciones morales directas que son legítimas son las que tenemos los humanos entre nosotros. Aquellos que critican la atribución de derechos morales a los animales apelando a la especie entienden que aunque la capacidad para experimentar placer y dolor sea un criterio de consideración moral adecuado, y aunque los animales posean tal capacidad, éstos no pueden tener derechos sencillamente porque pertenecen a una especie distinta a la nuestra. Sin embargo la idea de que no necesitamos justificar por qué nuestra especie es superior a las demás descansa en un prejuicio. En este sentido se habla de *especieísmo*.

Encontramos autores que entienden que hay que diferenciar dos tipos de especieísmo. Así, hablan de *especieísmo directo* y *especieísmo indirecto*⁸. En el primer caso se entiende que la pertenencia a una determinada especie es un hecho moralmente relevante en sí mismo. Mientras que en segundo caso se señala la existencia de diferencias relevantes asociadas con las diferentes especies, en concreto entre los humanos y las demás. Sin embargo, parece poco adecuado llamar a ambas posturas *especieístas*. El especieísmo implica que la pertenencia a la especie es lo que determina en sí mismo la atribución de valor intrínseco. Lo demás son intentos de justificar por qué sólo los humanos lo tienen, mediante la indicación de determinados factores que marcan diferencias determinantes entre nuestra especie y las demás. De forma que nos quedamos con el contenido de la distinción, pero no con la terminología. Es iluminador comparar esta discusión con la que puede surgir en torno al sexo. Podemos hablar de sexismo cuando se mantiene que sólo los hombres deberían tener opción a ciertos trabajos sencillamente por el hecho de que son hombres. Sin embargo, si para mantener lo mismo se apelan a ciertas capacidades relevantes que distinguen a hombres de mujeres,

entonces estamos en un contexto diferente. No podemos hablar de sexismo si hay un intento de encontrar algo que justifique una distinción. Si queremos desestimar adecuadamente tal propuesta no obstante podemos hacerlo mostrando que tales capacidades no son poseídas por *todos* y *sólo* los hombres, o señalando por qué éstas no son relevantes.

El especieísmo es tan insostenible como el racismo o el sexismo. Si aceptamos como algo obvio que el sexo o la raza son características moralmente irrelevantes, deberíamos hacer lo mismo con respecto a la especie si queremos ser coherentes. Así, debemos tener claro que si mantenemos con respecto a la especie que las razones no cuentan, entonces el racista o el sexista podrían mantener lo mismo. LaFollette y Shanks mantienen en este sentido que la pregunta ¿es el mero hecho de pertenecer a una u otra especie moralmente relevante? es equivalente a la de ¿es el mero hecho de pertenecer a uno u otro sexo algo moralmente relevante? La respuesta es *no*, porque las propiedades morales (consideración moral) y las propiedades biológicas (lo que hace que se pertenezca a una especie o que se tenga un sexo u otro) son categorías que pertenecen a dominios diferentes. Frente a esto, si se pretende mantener que la analogía con el sexismo y el racismo no es apropiada entonces deberá encontrarse algo que justifique por qué sólo los miembros de la especie *Homo sapiens* tienen valor intrínseco. Pero aquí ya no estaríamos ante una postura especieísta sino ante una que entiende que sus postulados deben estar justificados. El especieísmo carece de una justificación, mientras que lo demás es buscar distinciones ligadas a la especie. Sin duda no podemos pasar por alto que entre nuestra especie y las demás hay diferencias. Esto es una obviedad. La cuestión es que tales diferencias, aunque existen, no son moralmente relevantes⁹. Lo que a priori cuenta para la moral es el sufrimiento.

Además de la falta de justificación, podemos ver algunas consecuencias prácticas problemáti-

8. Véase H. LaFollette y N. Shanks 1996b: "The origin of speciesism". *Philosophy*, 71, p. 42. La terminología original es *bare speciesism* e *indirect speciesism*, respectivamente.

9. Señalando de nuevo la analogía con el sexismo, sabemos que existen diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo, no son relevantes para determinar quiénes merecen consideración moral. Cuando hablamos aquí de *diferencias* nos referimos a aquellas que vienen dadas por la pertenencia a uno u otro sexo (Ej. Órganos sexuales), o a una u otra especie (Ej. Antepasado más cercano).

cas que se derivan de la asunción del privilegio moral de nuestra especie. La discriminación a la que puede llevar esta propuesta se pone de manifiesto mediante una situación hipotética. Imaginemos unos extraterrestres que llegaran a la tierra y que se demostrara que son idénticos a nosotros en todos los sentidos menos en el hecho de que pertenecen a una especie distinta. Sería una consecuencia perversa el hecho de tener que dejar fuera del ámbito moral a tales individuos. Las problemáticas implicaciones de esta postura también se ponen de manifiesto es casos como el siguiente. Imaginemos que mediante técnicas de ingeniería genética se consigue crear, por ejemplo, una ballena con una masa cerebral e inteligencia superior a la nuestra. Desde este punto de vista tendríamos que mantener que este individuo no tiene valor intrínseco, al pertenecer a una especie distinta a la nuestra. En la misma línea señala DeGrazia que, asumiendo que el *Homo erectus* es la especie desde la que evolucionamos, resulta arbitrario mantener que si hubiera sobrevivido esta otra especie de homínidos no merecerían estar dentro de la comunidad moral. Además, no hay una separación genética clara entre ellos y nosotros, no es posible señalar el momento concreto en el que el *Homo erectus* mutó a *Homo sapiens*. Si analizamos este asunto desde el punto de vista de la información genética entonces no debemos dejar de tener en cuenta que, si bien los chimpancés son muy diferentes a nosotros en muchos aspectos, por otro lado somos enormemente parecidos genéticamente (compartimos un 98.77% del ADN). Teniendo esto en cuenta vemos que si la biología usara un criterio basado en la relación genética entonces homínidos, chimpancés y quizás gorilas deberían formar parte del mismo grupo.

Por tanto, no podemos mantener de una forma seria que es la pertenencia a la especie *Homo sapiens* lo que determina el que un individuo tenga o no valor intrínseco. Por un lado, esta afirmación es arbitraria, descansa en un prejuicio y por ello se habla de *especieísmo*. Por otro, las implicaciones prácticas que se derivan de ella son inadmisibles.

Aquellos que defienden la exclusividad moral de nuestra especie, aun admitiendo que los ani-

males tienen conciencia de dolor, insistirán en aspectos muy diversos con el fin de razonar su postura y no ser acusados de especieístas. Se trata de mostrar por qué el interés de los animales en no sentir dolor no pesa igual que el de los humanos, es decir, por qué no podemos tratar desde un punto de vista moral ambos casos de igual forma. Analizaremos los argumentos más usados con este objetivo, y explicaremos por qué creemos que no son adecuados.

Hay quien defiende la superioridad moral de la especie *Homo sapiens* mediante el requisito de las relaciones. El argumento puede entenderse como sigue:

1. Uno es sujeto de derechos morales frente a otros sobre la base de su capacidad para relacionarse en un contexto familiar, personal, etc.
2. Los animales no pueden entablar tales relaciones con los humanos.
3. Entonces los animales, frente a los humanos, no pueden ser sujetos de derechos morales.

Esta capacidad para relacionarnos hace que se cree un vínculo entre toda la especie humana. A la vez se está realizando una crítica al igualitarismo universal de algunas posiciones éticas. De esta forma, mantienen, si podemos dar prioridad a los intereses de la familia y amigos, entonces estará legitimado dar también prioridad a los de nuestra especie. La simpatía que experimentamos hacia todos los humanos es determinante desde el punto de vista moral. De forma que, según esto, la exclusividad moral humana estaría justificada porque no estamos ante un prejuicio (como sí lo son otras formas de parcialidad), sino ante una discriminación legítima al estar basada en vínculos sociales y biológicos. Esta argumentación suele resultar muy atractiva porque descansa en una convicción que la mayoría de la gente no está dispuesta a abandonar. Es la idea de que es legítimo un grado de parcialidad con la familia y amigos. Sin embargo, la clave está en no confundir la idea de *igual tratamiento* con la de *igual consideración*. Está claro que no podemos tratar a un bebé igual que a un anciano, en ambos casos hay intereses especiales. Hay una confusión entre qué intereses tienen los miembros de un grupo y cuánto peso tienen tales intereses.

Hay diferencias entre las especies que a veces se plasmarán en intereses especiales distintos, esto es algo claro (muchas especies animales estarán interesadas en no sufrir pero no en votar, por ejemplo). Por otro lado, surge la pregunta de hasta dónde podemos dejarnos llevar por una preferencia emocional que surge de determinados vínculos. No olvidemos que una teoría relacional estricta de los derechos morales podría llegar a ser tan injusta como un igualitarismo abstracto.

En segundo lugar, también es habitual encontrarnos con un argumento humanista. Dicho argumento habitualmente tendría la siguiente forma:

1. Sólo las personas pueden tener derechos morales.
2. Los animales no son personas.
3. Entonces, los animales no pueden tener derechos morales.

Ahora bien, parece que la idea de *persona* puede ser algo ambigua. Por ello es útil distinguir en ella dos sentidos. Uno metafísico (que es otra forma de referirnos a *seres humanos*) y uno moral (relacionado con la atribución de derechos morales). En el primer caso se está haciendo un uso descriptivo de *persona*, y en el segundo un uso evaluativo. La identificación de la idea de persona moral con la de persona metafísica se entiende como *principio humanista*. Históricamente encontramos dudosas justificaciones de tal identificación. En primer lugar, encontramos una justificación lógico-lingüística. Se defiende la existencia de una regla lógica o lingüística que relaciona la idea moral de persona con la metafísica. Si se logra demostrar que la idea de que *todos* y *sólo* los humanos tienen derechos morales es tal regla, entonces podríamos usarla para deducir de premisas tales como *Carlos es un ser humano* conclusiones del tipo *Carlos debe tener derechos morales*. Esto último se entiende como un imperativo. Es cierto que en contextos planos hay imperativos que se deducen sin más de descripciones, pero ese no es el caso del ámbito moral. De

una descripción del tipo *ser humano* no se deduce imperativo alguno¹⁰. En segundo lugar podemos encontrar una justificación fenomenológica. Ésta consiste en afirmar que la idea de que todos los humanos deben tener derechos morales, mientras que los animales no, está tan enraizada que podríamos decir que forma parte de la naturaleza humana. Sin embargo, conocemos posturas ampliamente defendidas que reverencian formas de vida no humanas, como es el caso del hinduismo. El principio humanista no es algo natural para muchas religiones orientales. La diversidad de tradiciones morales desarrolladas racionalmente indica que el humanismo no es una parte del sentimiento o intuición humana. En tercer lugar hay que señalar una justificación pragmática. En este caso se basa el principio en un juicio acerca de cómo deberían ser distribuidos los derechos morales si queremos hacer del mundo un lugar moralmente mejor. Sin embargo, según vemos, la moralidad no es algo que esté restringido al ámbito humano. Como sabemos, entre los propios animales hay códigos morales. Además, habitualmente utilizamos categorías morales para referirnos a nuestro trato hacia ellos. No vemos por qué negar derechos morales a individuos capaces de padecer sufrimiento está en línea con un progreso moral. Por tanto, teniendo todo lo anterior en cuenta, parece difícil encontrar una justificación adecuada del principio humanista. El argumento humanista tampoco logra evitar la acusación de especieísmo. La introducción de la idea de *persona* con el objetivo de justificar la superioridad moral humana dista poco de ser una apelación sin más a la especie.

En una tercera argumentación se habla de la coherencia. Se mantiene que, aunque los animales tengan un interés en evitar el dolor y esto sea una característica moralmente relevante, la tesis de que sus intereses deben contar igual que los de los humanos forma parte de una posición moral *menos* coherente que la que afirma que no tenemos obligaciones morales directas hacia los

10. Este es un asunto que Sapontzis trata ampliamente. Ayudándose de los análisis de algunos autores como M. Black y J. Searle pretende mostrar que este intento de justificación es fallido. Para un desarrollo más amplio de esta cuestión, consúltese S. F. Sapontzis 1987, pp. 47-69.

11. Podemos consultar el capítulo 2 del libro de DeGrazia ya citado. Aquí se ocupa el autor de analizar la validez del modelo de la coherencia como método de justificación ética. Más adelante crítica la idea de que la igual consideración de intereses es una tesis menos coherente que la contraria. Véase DeGrazia 1996, pp. 11-35 y 72-74.

animales. Y esta es la razón por la que hemos de quedarnos con la segunda opción. El modelo de la coherencia se presta a una amplia discusión¹¹. Ahora bien, es fácilmente demostrable por qué el hecho de considerar igualmente los mismos intereses relevantes sin importar la especie resulta ser la opción más coherente. Afirmar que los intereses de todos los humanos pesan igual mientras que los mismos intereses de individuos que pertenecen a otras especies pesan menos es clara y sencillamente incoherente, independientemente de las creencias que estén en juego. No hay nada que justifique esta estricta demarcación. Se falla en términos de consistencia lógica porque en realidad lo que se está proponiendo es una moral para los humanos y otra distinta para los animales, sin poder explicar cómo se relacionan o por qué son diferentes, lo que lleva a esta posición a carecer de una necesaria perspectiva global.

Son muchos y variados los argumentos que se esgrimen con el fin de demostrar que la apelación a la especie está justificada. La dignidad, el alma o el parentesco son también argumentaciones recurrentes. Todos ellos argumentos *ad hoc* en los que finalmente se acaba por apelar a la especie de forma gratuita, entrando de nuevo en el ámbito especieísta¹².

Los resultados de este doble análisis parecen indicar lo siguiente. Por un lado, debemos admitir que muchos animales experimentan placer y dolor. Por otro lado, vemos que pretender obviar el interés de los animales en no sufrir apelando gratuitamente a la exclusividad moral de la especie humana es inadmisibles, al igual que son insostenibles los argumentos mediante los que se pretende justificar dicha exclusividad.

12. El propio M. A. Fox reconoce que su primera propuesta, en la que pretendía justificar la exclusividad moral humana, obedecía a un prejuicio. La idea de que la especie *Homo sapiens* es sencillamente la única merecedora de protección moral es algo que hemos heredado del paradigma antropocéntrico. No debería resultarnos tan difícil reconocer algo tan obvio como es que: «La existencia de diferencias entre individuos no justifica por sí mismo un tratamiento discriminatorio de los animales. Las diferencias no son absolutas; compartimos con todos los seres sintientes la capacidad de sufrir». Véase M. A. Fox 1999: *Deep vegetarianism*. Philadelphia. Temple University Press, p. 82.

13. Véase P. Singer 1979: *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 25-31.

14. La idea es que la racionalidad requiere imparcialidad, y que la imparcialidad requiere la adopción del principio de igualdad sería como sigue. Véase P. Singer 1981, cit. en A. Maclean 1993: *The elimination of morality. Reflections on utilitarianism and bioethics*. London and New York: Routledge, p. 55:

- Un sistema de moralidad envuelve juicios morales, juicios acerca de lo que debemos y no debemos hacer.
- Un juicio moral requiere una razón por referencia a la que el juicio puede ser sostenido.
- Las razones morales (o principios de justificación) deben ser desinteresados o imparciales.
- Tal imparcialidad requiere igualdad. Y ésta requiere que se le de el mismo peso a los intereses iguales de todos aquellos a los que la acción les afecte.

De tal forma que todo apunta a que deberíamos tener en cuenta los intereses de los animales. Según lo ha visto Singer, la forma de hacerlo es dando igual peso a los intereses de todos los que los tengan. Lo que él llama el *principio de igual consideración de intereses* insta a tener en cuenta de la misma forma los intereses iguales de todos los afectados. El argumento puede dividirse en cuatro partes¹³:

- Cualquier criatura que es sensible tiene un interés en no sufrir y en no sentir dolor.
- Todos los intereses deben ser tenidos en cuenta a la hora de decidir cómo debemos actuar.
- Intereses iguales en no sufrir o experimentar dolor deben contar igualmente.
- Debemos actuar de forma que consigamos la mayor cantidad de bien y minimicemos el sufrimiento y el dolor.

Mantiene que este es el único fundamento racional para los juicios y decisiones éticas. Así, el punto de vista que encarna el principio es el punto de vista de la razón misma¹⁴. De tal forma que podríamos mantener que la razón exige una nueva consideración ética de los animales en la que *sus intereses cuenten en el mismo sentido que los nuestros*, teniendo siempre presente que ello no implica ni una supuesta igualdad real entre especies ni una igualdad material en el trato en todos los casos. Así, dar tanto peso moral a los intereses de los animales como a los intereses humanos *no* implica ninguna de las siguientes cosas: a) idénticos derechos para humanos y animales, b) una exigencia moral de tratar de idéntica forma a humanos y animales, c) la ausencia de diferencias moralmente pertinentes

Desde el Máster

entre animales y humanos.

Por último, hay una fuerte razón de carácter consecuencial para apostar por este proyecto. Atribuir a los animales consideración moral es ayudar a conseguir ciertas metas de la moralidad. Ello nos ayudaría a extender nuestra preocupación moral a otras áreas a las que el humanismo no llega. Ampliar la comunidad moral puede ser algo bueno para el desarrollo de nuestro carácter moral. Además, abandonar el nexo clásico entre moral y razón hace que los individuos humanos que no son agentes morales dejen de considerar-

se casos atípicos, haciendo que la atribución de derechos morales a los mismos sea más fuerte y coherente. De tal forma también se lograría reducir el sufrimiento global y así hacer del mundo un lugar mejor. Tengamos presente que el gran número de animales a los que rutinariamente hacemos daño juega a favor del proyecto de su liberación. El modo en que hoy seguimos tratando a individuos con capacidad de sufrir, como es el caso de muchos animales, nos pone en duda como agentes morales. No estamos ante una cuestión de crueldad sino de injusticia.