

El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales*

Anthropocentrism and the argument from emotional ties

Oscar Horta

Departamento de Filosofía
Rutgers University
OHorta@dilemata.net

RESUMEN: Los animales no humanos son utilizados de manera habitual como recursos a nuestra disposición. Un argumento importante presente en la literatura sobre la cuestión defiende que tal uso está justificado debido a que no mantenemos con ellos los vínculos emocionales que nos unen a los demás seres humanos. Este artículo examina tal línea de razonamiento, y concluye que las asunciones tanto fácticas como normativas en las que descansa son incorrectas. Esto implica que la carga de la prueba cae del lado de quienes defienden el uso de animales no humanos. El artículo concluye sosteniendo que, hasta que se nos proporcione una defensa convincente del antropocentrismo, habremos de asumir que dicho uso no se encuentra moralmente justificado.

ABSTRACT: Nonhuman animals are routinely used as resources for us to use. An important argument in the literature on the issue claims that this is justified because we are not attached to them by the emotional ties that bind us to other human beings. This line of reasoning is examined here and found to be faulty as regards both its factual and its normative assumptions. This implies that the burden of proof rests on the side of those who want to defend the use of nonhuman animals. The paper concludes with the claim that until a sound defense of anthropocentrism is provided, we should assume that such use is not morally justified.

PALABRAS CLAVE: animales no humanos, antropocentrismo, vínculos emocionales, consideración moral, especismo.

KEYWORDS: nonhuman animals, anthropocentrism, emotional ties, moral consideration, speciesism.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 1 (2009), nº 1, 1-13

1. Introducción

Diariamente, los animales no humanos son utilizados como recursos en toda una serie de ámbitos de lo más variado. En la literatura acerca de la cuestión de la consideración moral de los animales se ha buscado a menudo justificar tal uso afirmando que la satisfacción de los intereses de los seres humanos primaría sobre la de los intereses de los demás animales. Esta idea, que podemos denominar con el término 'antropocentrismo', ha sido defendida de modos diversos. En ocasiones se ha indicado que sólo los seres humanos poseen ciertas capacidades (cognitivas, lingüísticas, etc.) que resultarían moralmente relevantes. Contra esta afirmación se han esgrimido fundamentalmente dos argumentos: el de la superposición de especies y de la relevancia. El primero apunta que no todos los seres humanos poseen las capacidades referidas.¹ Puede ser formulado, pues así:

- (A1) Los animales no humanos no satisfacen el criterio C.
- (A2) Muchos seres humanos no satisfacen el criterio C.
- (A3) Si la satisfacción de un cierto criterio C es necesaria para la consideración moral, no sólo los animales no humanos, sino también muchos seres humanos dejarán de ser moralmente considerables.

A su vez, el segundo indica que lo verdaderamente relevante a la hora de garantizar que alguien sea moralmente considerable no sería la posesión de tales facultades, sino la capacidad de sufrir y disfrutar.² Es formulable así:

Este trabajo ha sido realizado en el marco del el proyecto de investigación "Bioethical Underpinnings for the Consideration of Practical Dilemmas concerning the Interest in Living" con la financiación del Ministerio de Innovación y Ciencia.

 Recibido: 2009-06-29
Aceptado: 2009-09-9

- (B1) Aquello que determine que alguien pueda ser dañado o beneficiado debe determinar si quienes que lo satisfacen son considerables moralmente.
- (B2) El cumplimiento del criterio C no determina que alguien pueda ser dañado o beneficiado.
- (B3) El cumplimiento del criterio C no debe determinar el ser considerable moralmente.

Ahora bien, en otros casos, la defensa del antropocentrismo ha sido llevada a cabo echando mano de un argumento distinto. Este indicará que lo relevante para la consideración moral no es la posesión de ciertas capacidades, sino el mantenimiento de determinadas relaciones entre los y las agentes morales y aquellos seres susceptibles de ser considerados. El criterio defendido de forma más común para sostener esta clase de argumentos es el que apela a la cercanía emocional entre agentes morales y posibles receptores de consideración moral. Según este, los seres humanos tenemos vínculos sentimentales con los demás miembros de nuestra especie que no poseemos con otros animales. Y esto justificaría nuestras actitudes antropocentristas. Si este argumento tiene éxito tal vez podrá justificar el uso de animales no humanos como recursos aun cuando las defensas del antropocentrismo que apelan a la posesión de ciertas capacidades sean rebatidas.

Este artículo tendrá como objeto examinar si efectivamente debemos aceptar el argumento de los vínculos emocionales, o si, por el contrario, estamos ante un razonamiento que no va a proporcionar una justificación del antropocentrismo. De manera particular, este artículo examinará si el argumento de la superposición como el de la relevancia pueden ser aplicados sólo en el caso de las capacidades, o si pueden ser también invocados con éxito cuando el criterio defendido como moralmente relevante consiste en el mantenimiento de ciertas relaciones. De suceder esto último, tendremos motivos para rechazar el uso de animales no humanos como recursos, o, al menos, para continuar poniendo la carga de la prueba del lado de los defensores y defensoras de este. Las consecuencias prácticas que ello puede tener serán muy significativas.

Para dar cuenta de esta cuestión, la estructura de lo que resta de este artículo será la siguiente. La sección 2 presentará el argumento de los vínculos emocionales y expondrá una formulación lo más sencilla posible de este, que proceda a partir de dos premisas simples: una fáctica y una normativa. La sección 3 indicará los motivos por los que cabrá dudar de la premisa fáctica, considerando el argumento de la superposición de especies aplicado a las relaciones. A su vez, las secciones 4 y 5 cuestionarán las asunciones normativas de la alusión a la cercanía emocional, examinándolas a la luz del argumento de la relevancia. Posteriormente, la sección 6 examinará un argumento complementario al de la cercanía emocional que defenderá la parcialidad antropocéntrica como raíz de la motivación moral. A continuación, la sección 7 considerará un argumento alternativo, que sostendrá la relevancia del parentesco aludiendo a la cercanía emocional. Finalmente, la sección 8 planteará las consecuencias que se derivan de todo lo dicho en los apartados anteriores.

2. Vínculos emocionales

El argumento más recurrido en la literatura sobre el tema de entre aquellos que defienden del antropocentrismo aludiendo a criterios relacionales es el que hace apelación a los vínculos emocionales. Este planteará que, en tanto que seres humanos,

tenemos mayor afinidad con aquellos que son como nosotros, justificándose que nos importen más los miembros de nuestro grupo biológico. William Whewell defendió esta idea hace ya más de siglo y medio al indicar que los humanos estaríamos ligados entre nosotros mediante "el vínculo universal de la humanidad, de la hermandad humana", que no tendría paralelo en nuestra relación con los demás animales (1852, 223).

Para defender tal posición se establece a menudo un paralelismo con lo que son nuestras relaciones personales, pues habitualmente se considera que estas permiten que manifestemos una parcialidad, más o menos significativa, a favor de aquellos que nos son más allegados. Así, otro autor que defenderá esta posición, J. A. Gray, pondrá, para ilustrar el que propone como modelo de conducta, un ejemplo muy empleado por quienes defienden este tipo de defensas del antropocentrismo. En él, una madre debe elegir entre salvar a su propio hijo o a otro niño de un incendio. Según Gray, si no salvase a su hijo estaría fallando al que sería su "deber primario" como madre (1980, 22). Y, sostiene Gray, conforme a esto, del mismo modo en que un trato preferente es aceptable en el caso de ciertos seres humanos, estaría igualmente justificado mantener tal conducta en perjuicio de los animales no humanos. La razón es que existirían también vínculos de este tipo con el resto de los miembros de nuestra especie, que permitirían una discriminación a su favor. En esta misma línea se manifestará también Becker. Este dirá que, cuando tenemos que enfrentarnos a casos en los que los intereses de distintos individuos chocan, la "distancia social" resulta fundamental. Sostendrá que lo normal es que pongamos los intereses de nuestros familiares por encima de los de nuestros amigos, los de estos por encima de los de nuestros conocidos, los de estos sobre los de los extraños, etc. (1983, 229). Reconoce que la distancia social así explicada resulta algo "impreciso", pero defiende, no obstante, su relevancia a la hora de considerar moralmente a los demás. Y asume que a este respecto podemos suponer que los animales están normalmente "más distantes" de nosotros que los seres humanos (1983, 225). De esta forma, estaría justificado, en su opinión, tratarlos de manera desfavorable, dado que a ellos no nos unen vínculos como los que mantenemos con los demás seres humanos. Un punto de vista de este tipo goza también de las simpatías de Midgley. Esta defiende para los animales no humanos una consideración más notable que la que les conceden los autores anteriores. No obstante, defenderá también este argumento. Midgley afirma que la propensión a atender primeramente a aquellos semejantes a nosotros constituiría "una profunda tendencia emocional", tanto en el caso de los humanos como en el de otros animales (1983, 106). Y, en su opinión, "esto, más que un juicio de valor abstracto, parece de hecho ser la raíz principal de esa desconsideración por otras criaturas que ha sido llamada especismo" (ibid.).

De este modo, entenderán estos autores que se da al antropocentrismo la justificación de la que carecía cuando nos referíamos a características individuales. Y ello permitirá, a su vez, establecer exclusiones morales no sólo entre humanos y otros animales, sino en general entre cualquier animal. El criterio para ello será su grado de cercanía con nosotros.

El argumento así defendido podría ser formulado, de modo simple, como sigue:

- (C1) La consideración moral que debemos dar a un ser depende de los vínculos emocionales que mantengamos con él.
- (C2) Los seres humanos mantienen ciertos vínculos emocionales entre sí que no mantienen con otros animales.

- (C3) Los seres humanos han de considerar moralmente a los demás seres humanos de un modo en el que no han de considerar a los demás animales.

Un argumento como este resulta objetable por toda una serie de razones. Veámoslas a continuación.

3. Falsedad de la premisa fáctica

En primer lugar, cabe decir que la premisa (C2), que viene a indicar que nuestra simpatía se extiende –bien en exclusiva, bien en primer lugar– a todos y cada uno de los miembros de nuestra especie) es falsa. Podríamos comprobar esto con claridad sólo con recordar que muchos seres humanos tienen una relación más próxima con ciertos animales no humanos que con la inmensa mayoría de los humanos.³ Pero no es necesario siquiera apelar a tal circunstancia, porque, al margen del afecto que manifestemos por otros seres, el hecho es que no es cierto que todos los miembros del grupo humano experimenten una afinidad emocional con los demás integrantes de este. Sólo alguien que no se encuentre al tanto de la clase de acontecimientos que ocurren en el mundo en que vivimos podría discutir tal hecho. En la práctica constatamos que tal simpatía intraespecífica no se da, por lo menos de forma general, como el argumento exige. Ante esto, podemos defender que es lo que *debería* ocurrir, aunque no suceda así en la práctica. Pero obsérvese que esto es precisamente lo que está por demostrar. Podemos verlo si examinamos cómo quedaría entonces el argumento:

- (C1) La consideración moral depende de los vínculos emocionales que mantengamos con ellos.
- (C2') Los seres humanos deben mantener ciertos vínculos emocionales entre sí que no mantienen con otros animales.
- (C3) Los seres humanos han de considerar moralmente a los demás seres humanos de un modo en el que no han de considerar a los demás animales.

Está claro que de (C1) y (C2) no se sigue (C3). Los defensores del antropocentrismo intentaban explicar el motivo por el que deberíamos preocuparnos, ya de forma exclusiva, ya primordialmente, de los intereses de los seres humanos. ¿De qué modo? Afirmando que *esto es lo que ocurre de hecho*, por la existencia de ciertos lazos emocionales. Pero, dado que este no es el caso, el resto del argumento se viene abajo. No parece que podamos defender un argumento con éxito si una de sus premisas –en este caso, (C2)– ha de ser rechazada. Más aun, como no resulta difícil de apreciar, en la reformulación del argumento, (C2') tiene únicamente sentido una vez asumimos (C3). Pero (C3) es precisamente lo que buscábamos justificar. De este modo, la posición adoptada se torna definicional. No podemos justificar que la existencia de un hecho que no tiene lugar sería algo positivo si el argumento que usamos para ello comporta tener que asumir a su vez que tal hecho tiene lugar. Al hacer algo como esto estamos suponiendo ya en las premisas la conclusión a la que queremos llegar. Así, la petición de principio en la que incurrimos es evidente.

Comprobamos, así, el modo en el que el argumento de la superposición de especies va a entrar en juego también en el caso de los criterios relacionales. En concreto, en lo tocante a los vínculos emotivos, hay que indicar que dentro del grupo humano también se dan distintos tipos de relaciones emocionales. Ya hemos visto que falla la pre-

misa que introduce la necesidad de que tomemos como grupo de afinidad pertinente al humano. Ahora bien, el hecho es que en ella podríamos sustituir la especie humana por el grupo de amigos, o el color de piel, de manera que aceptásemos la consideración desfavorable de quienes no pertenezcan a grupos más reducidos. Y es algo que, de hecho, ocurre: muchos mantienen actitudes de preferencia por quienes poseen un color de piel como el suyo, por citar tan sólo un ejemplo. El dominio moral asumido en tal premisa no tiene porque coincidir con la especie, y más bien parece que se reducirá mucho más. Esto lo indicó ya Mill (1969: 1852)—en respuesta al argumento en defensa del antropocentrismo de Whewell, arriba mencionado, en el marco de su réplica a los planteamientos de este—. Se refirió Mill en su momento a esta cuestión en los siguientes términos:

Para "la mayoría de las personas" en los Estados Esclavistas de América no es una doctrina tolerable que podamos sacrificar cualquier porción de la felicidad de los hombres blancos a favor de la mayor felicidad para los hombres negros. Sería intolerable hace cinco siglos para "la mayoría de las personas" entre la nobleza feudal, oír la afirmación de que el mayor placer o dolor de cien siervos no debería dejar lugar al más reducido de un noble [...] También ellos se sentían "ligados" por un "lazo de hermandad" a los hombres blancos y la nobleza, y no sentían tal lazo con los negros y los siervos.⁴

De este modo, indica Mill, si el argumento tiene éxito para excluir moralmente a los animales no humanos, también lo tendrá en todos estos casos. Con esto se nos muestra que la premisa (C2) se viene abajo. Se seguiría de aquí, pues, lo que indica (A3). Pero también se nos sugiere que la premisa (C1) es asimismo cuestionable. Veamos a continuación qué más se puede decir sobre esto.

4. ¿Hemos de aceptar la parcialidad antropocentrista?

Si aceptamos el argumento de la relevancia podremos considerar que la premisa (C1) resulta cuestionable. Ello es así debido a que las relaciones que un ser mantenga pueden llevar a que este pueda recibir ciertos beneficios o daños, pero no será lo que determine como tal que este pueda recibir daños y beneficios. El argumento arriba visto de Mill cobra así mucho sentido. Ante esto ¿de qué manera puede defenderse (C1)? Una forma muy sencilla de hacerlo pasa por apuntar que, simplemente, ello va más en línea con lo que nuestros sentimientos nos sugieren. Así, si asumimos tal premisa, el objeto de nuestras preocupaciones morales coincidirá con el de nuestras simpatías. De este modo, como apunta John Baird Callicott, el problema de cómo comportarnos con los demás devendrá una cuestión puramente cognitiva. De hecho, conforme a una visión de las cosas como esta podríamos asumir que, en su conjunto, los problemas normativos vienen a ser "esencialmente epistemológicos" (Callicott, 1992, 197) únicamente tendremos que saber por quien sentimos simpatía y actuaremos de manera considerada con ellos. Esto puede tal vez considerarse una ventaja a favor de tal idea, dado que la vuelve atractiva, y simplifica nuestra visión de la moral.

Podría, por otra parte, irse más allá. Puede sostenerse que el seguimiento de nuestras simpatías no es sólo deseable, sino inevitable. John Benson ha argumentado en tal dirección para defender que el rechazo del antropocentrismo no va a ser posible. Ha afirmado que la parcialidad a favor de la especie de la que formamos parte, así como "de grupos mucho más pequeños" es, en sus propias palabras, algo que, "como el universo", "haríamos mejor en aceptar" (1978, 536). Según el argumento presentado por Benson, debemos asumir este tipo de actitudes, incluso aunque las encontremos objetables, debido a que es imposible deshacernos de ellas. No queda más remedio que aceptarlas. El argumento es fácil de ver. Simplificado, procedería así:

(D1) Hemos de aceptar nuestras actitudes.

(D2) Tenemos actitudes antropocentristas.

(D3) Hemos de aceptar el antropocentrismo.

Hay motivos para asumir, sin embargo, que la adopción de la parcialidad no es necesaria. Aun cuando podamos tener una inclinación a favorecer por quienes tienen ciertos vínculos emocionales con nosotros, parece que sí podemos asumir prescripciones más allá de consideraciones sobre cuál es el objeto de nuestras simpatías particulares. Lo que es más, de hecho, tiene pleno sentido decir que podemos hacerlo precisamente movidos por nuestros sentimientos. Podemos imaginarnos la clase de situación padecida por alguien que va a sufrir un daño y, ante esto, tener en cuenta sus intereses aunque no tengamos ninguna relación por él o ella. De hecho, podemos hacerlo aunque nos resulte imposible imaginar cómo pueden ser las experiencias que ese sujeto tiene. Y podemos priorizar la satisfacción de los intereses de tal sujeto, por encima de los de otros con quienes sí tengamos una relación, si consideramos que son más significativos. No hay nada que impida esto. El argumento de Benson no proporciona ninguna prueba a este respecto. Ello dejando de lado que, en este, la premisa (D2) es controvertida (valga al respecto lo dicho en las páginas anteriores). Pero (D1) es todavía más cuestionable. Podemos considerar aquí el argumento de la superposición de especies para poner en duda ambas premisas. Las dos son cuestionables a la luz de las evidencias al respecto de las que podemos disponer en el caso de discriminaciones que han estado extendidas de manera absolutamente masiva y han comenzado a ser cuestionadas, aunque quede mucho por recorrer para que tal cuestionamiento sea pleno. Ello sería así en casos a los que acabo de referirme, como el del racismo o el sexismo. El racismo ha existido y existe, y el dominio moral que este determina es ciertamente distinto del antropocéntrico, contra lo que apunta (D2). A su vez, lo ocurrido en lo que atañe a tales discriminaciones muestra que el hecho de que una posición sea asumida de manera general no supone que no pueda ser cuestionada. En otras palabras, cuestiona (D1). De hecho, en el propio caso del antropocentrismo es indiscutible que en los últimos años muchos se han cuestionado sus actitudes hacia los animales no humanos, considerando injustificada su discriminación. Han hecho lo que Benson afirma que resulta imposible hacer. El argumento de este autor no puede ser considerado, a la luz de esto, convincente. Más aun, debemos recordar lo que apuntan Hugh LaFollette y Niall Shanks, al indicar que si consideramos positivamente algunas "tendencias naturales" y otras no, entonces es que lo moral o inmoral de una conducta no puede radicar en el simple hecho de que tengamos una tendencia a llevarla a cabo. LaFollette y Shanks afirman, así (1996, 44), que independientemente de que el especismo sea natural o no (algo de lo que, apuntan, no hay tampoco motivo para estar convencido), el hecho es que ello, de ser el caso, no justificaría tal posición.

Todo esto puede ser sostenido no sólo en lo que respecta al argumento de Benson, sino también en lo que atañe a la concepción metaética presentada por Callicott en defensa de este principio normativo. El rechazo de la idea de que nuestra consideración moral de los demás dependa de las relaciones que tengamos con ellos no implica la negación del papel de los sentimientos en la motivación moral. Es, de hecho, compatible tanto con una teoría de la motivación centrada en sentimientos como con una de corte racionalista, según la cual lo que nos empuje a actuar sean razones. Ya se indicó algo al respecto al presentar el argumento de la relevancia. Podemos tener sentimientos de repulsa ante el daño que nos lleven a empatizar con quienes pueden sufrir y disfrutar. O podemos sentirnos motivados a actuar buscando que aquello que

no queremos para nosotros o nosotras no caiga sobre los demás. Hay muchas formas distintas en las que podemos rechazar el argumento de la cercanía emocional, aceptando la idea de la relevancia expresada en (B3).

Puede indicarse que con esto se estaría dando un motivo, en todo caso, para no tener por qué conservar las actitudes defendidas por Benson y los demás defensores del argumento de la cercanía emocional, pero no una razón para abandonarlas. Podría decirse aquí que el hecho de que no sea necesario que mantengamos una actitud no implica que debamos no hacerlo. Esta respuesta, sin embargo, no da en el blanco. Podemos defender el criterio de la relevancia al margen de la clase de concepción de la motivación moral que asumamos (B1), y así, (B3), son compatibles con distintas teorías de la motivación. A la luz de esto, la carga de la prueba descansará del lado de aquellos que quieran seguir manteniendo tal posición. Es preciso que muestren por qué la exclusión moral que defienden puede estar justificada. De lo contrario, la posición que habrá que asumir es que nuestros planteamientos han de asumirse como universalizables y toda exclusión no justificada quedará en principio descartada.

5. La parcialidad en negativo, aun más cuestionable

Acabamos de ver una serie de motivos para rechazar la premisa (C1). Pues bien, cabe añadir algo más a colación de esto. El hecho es que, aun si aceptásemos la parcialidad como intuitivamente atractiva, podríamos como mucho hacerlo en lo que respecta a nuestras acciones en positivo hacia los demás, pero no en lo que respecta a los daños que les podemos ocasionar. Esto puede verse de la mano del siguiente ejemplo. Imaginemos que alguien con quien mantengo una estrecha relación personal necesita ayuda urgente y la única forma de proporcionársela es ocasionando un daño a un tercero sin ninguna responsabilidad en la situación de mi amigo o amiga. ¿Es legítimo obrar así? Supongamos, por ejemplo, que mi amiga precisa un trasplante de hígado y no hay donante. ¿Nos autoriza nuestra cercanía personal a asesinar a otro sujeto para extraerle tal órgano? Pocos afirmarán que sí, incluso aunque acepten que en una situación en la que el extraño y mi amiga estuviesen en peligro sería legítimo que yo atendiese a esta en primer lugar. Esto tiene implicaciones claras en el caso del antropocentrismo. Incluso aunque podamos defender la existencia de un círculo cerrado de afinidad en torno al grupo humano (algo que, como ya se ha indicado, no resulta afirmable), ello no podrá autorizarnos a frustrar la satisfacción de los intereses de los demás animales para favorecer a los miembros de este.

Podemos, pues, resumir lo dicho. Hay motivos para considerar que del hecho de que profese más afecto por alguien cercano que por un desconocido no se deduce que esté justificado que sus intereses se vean privados de plena consideración moral. Rechazaremos esta idea directamente si asumimos el criterio de la relevancia, expresado en (B3). Pero incluso aunque no asumiésemos este plenamente tendríamos razones para no aceptar la idea indicada.

6. La apelación a los vínculos emocionales como fuente de la motivación moral

Cabe finalmente considerar otra razón que Benson ha mantenido para defender que no debemos dejar de lado nuestras actitudes antropocentristas. Esta consistirá en la idea de que "eliminar las afecciones parciales" sería arriesgado debido a que podría llevar a "eliminar las fuentes de todas las afecciones" (1978, 536). Su argumento parece tener la siguiente forma:

- (E1) Debemos comportarnos moralmente.
- (E2) Nos comportamos moralmente porque sentimos ciertas emociones que nos motivan a actuar de forma considerada.
- (E3) Sentimos ciertas emociones que nos motivan a actuar de forma considerada porque tenemos ciertos vínculos emocionales parciales, que excluyen a ciertos individuos.
- (E4) No debemos renunciar a nuestros vínculos emocionales parciales, que excluyen a ciertos individuos.
- (E5) El antropocentrismo es una de las formas de vínculo emocional parcial, que excluye a ciertos individuos, que tenemos.
- (E6) No debemos renunciar al antropocentrismo.

Hay varias premisas en este argumento que hemos de rechazar. Ya hemos visto que (E5) es cuestionable. Pero, en este argumento, el problema fundamental radica en la premisa (E3).⁵ Podemos volver aquí una vez más a un ejemplo que nos resulta familiar. Aquellos que habiendo sido socializados en un contexto racista o especista rechazan el racismo o el especismo no se vuelven individuos inmorales o amorales, ni duros de corazón (por el contrario, vienen más bien a mostrar ser individuos con un compromiso notable hacia los demás, puesto que han de mantener la posición de respeto que ven adecuada en un contexto ciertamente hostil para ello). Más aun, incluso aunque pueda ser posible que la afectividad parcial esté en la raíz del sentimiento moral, ello no significa en modo alguno que no podamos actuar moralmente al margen del origen histórico del surgimiento de tales sentimientos. Una vez que tenemos tal sentimiento moral y podemos reflexionar sobre cuál debería ser la mejor forma en como podríamos actuar, dejamos de estar forzados a reducir nuestros actos morales a aquellos que realizaríamos cuando el fenómeno moral inicialmente emergió. Todo esto desde una perspectiva histórica. Si lo que nos interesa, por el contrario, es el modo en que el fenómeno moral hace aparición en cada uno de nosotros, podemos llegar a semejantes conclusiones. Incluso aunque inicialmente nuestra moral se desarrollara en base a sentimientos afectivos parciales por individuos concretos, sería posible trascender tal actitud. Y la mejor prueba de todo ello es lo comentada arriba: el hecho de que ya ha sucedido, y continúa sucediendo.

Por otra parte, y para finalizar, resulta significativa una contradicción en la que incurre el argumento de Benson. Y es que conforme a este tenemos, para concluir (E4) y, así, (E6), una especie de razón de segundo orden⁶ que se ha de imponer para no tener en cuenta en absoluto los motivos que podamos tener para realmente examinar la cuestión. Esto es, Benson renuncia a considerar los argumentos que podemos tener para considerar justificado el antropocentrismo. Renuncia a reflexionar sobre si este es o no moralmente aceptable. Renuncia, con ello, a buscar cuál es el comportamiento correcto, que era lo que inicialmente se buscaba. De este modo, (E4) y (E6) se vuelven incompatibles, en su argumento, con (E1).

7. Parentesco

Otra defensa del antropocentrismo de este tipo va a ser la que lleve a cabo Alfredo Marcos. Este defenderá un criterio que en último término será coincidente con el que acabamos de repasar. Pero incluirá una salvedad importante. Este autor escribe que los vínculos emocionales son moralmente relevantes, ahora bien, añadirá que lo que esto implica es que el criterio para la exclusión moral será el parentesco. Dada esta

matización, consideraré de forma aparte su posición.

Marcos comienza su argumentación (2001, 113) indicando que el concepto de especie sería un mero concepto biológico que, dirá, no tiene utilidad en el plano de la filosofía moral. Este es un apunte en línea con lo que he venido comentando aquí, que insiste en el rechazo a una categoría biológica como criterio moral. Sin embargo, contradiciéndolo, Marcos intentará defender el antropocentrismo mediante un argumento como el que sigue:

Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales como "familia humana". Esta expresión no trae consigo toda la complejidad de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie humana es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esa confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a la misma familia, sí.

Una vez que consigamos reconocer en los otros humanos –en todos– las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen –o deberían unirnos– a nuestra familia, y que nacen del más elemental amor propio, sólo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, sólo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes (2001, 113-14).

El planteamiento de este autor resulta bastante confuso, y pueden surgir dudas sobre cuál es exactamente el criterio al que se refiere. No obstante, parece que podemos reconstruirlo como sigue:

- (F1) La coespecificidad no conlleva vínculos morales.
- (F2) El cuestionamiento del especismo se basa en el uso de la categoría de la "coespecificidad".
- (F3) Tenemos o debemos tener un vínculo de respeto y amor con nuestra familia.
- (F4) El más elemental amor propio es lo que genera el vínculo de respeto y amor con nuestra familia que o tenemos o debemos tener.
- (F5) Es preferible denominar al grupo humano como "familia" que como mera especie (coespecificidad).
- (F6) La crítica antiespecista no puede dirigirse a la concepción del grupo humano como "familia".
- (F7) La consideración moral de los animales no humanos depende de que previamente se considere a los seres humanos.

Podemos ver que Marcos busca defender el antropocentrismo rechazando que este constituya una posición especista. Busca lograr esto fundamentándolo en la idea de "familia". En realidad, no está claro qué es exactamente lo que quiere decir Marcos al hablar de "familia". Una familia es un grupo unido por el parentesco. Por momentos, parece que Marcos utiliza este término en un sentido metafórico, con una carga valorativa para denotar lo que sería un grupo de afinidad. En cualquier caso, incluso si lo usa en tal sentido, este descansa en el arriba dicho, el de parentesco, y aquí se argumentará en consecuencia.

Dicho esto, y entrando ya en el análisis del argumento de Marcos, podemos comenzar observando que (F2) es una premisa inexacta. La crítica del especismo no implica

ningún compromiso con la idea de la existencia de especies claramente delimitadas. Es, por el contrario, la defensa de posiciones especistas la que implica tal compromiso. Y lo hace porque necesita trazar una diferencia entre el grupo favorecido y el desfavorecido. De este modo, la crítica al antropocentrismo únicamente apunta que los distintos criterios invocados para intentar justificar el trato desfavorable de los animales no humanos no tienen éxito. Y ello es así independientemente de que estos se refieran o no al parentesco entre los humanos o a otros vínculos. La apelación a la coespecificidad se realiza exclusivamente porque, y en la medida en que, las posiciones que se busca cuestionar la llevan a cabo.

Todo esto lleva a considerar asimismo que la afirmación, contenida en la premisa (F5), de que es preferible referirnos al grupo compuesto por los seres humanos como una familia en lugar de cómo una especie es intrascendente en la medida en que a lo que apunte es al modo en el que nos hemos de referir al dominio constituido por los seres humanos. Ello es así porque se da la circunstancia de que quienes compartimos un cierto material genético somos también quienes estamos emparentados más directamente.⁷

Y en lo que refiere al centro de la defensa del antropocentrismo de Marcos, la apelación a la relevancia moral de la familia, esta también se viene abajo. Para que Marcos pudiese desarrollar una argumentación exitosa sería necesario que en ella pudiese incluir varias premisas distintas a aquellas de las que dispone. Estas podrían ser las siguientes:

- (F3') Tenemos un vínculo de respeto y amor con nuestra familia.
- (F4') El criterio para la consideración moral es la posesión de un vínculo de respeto y amor.
- (F5') Nuestra familia la constituyen los seres humanos.

Un argumento construido sobre estas premisas sería el que podría sustentar una posición antropocéntrica. Sin embargo, el problema es que no podemos realmente disponer de tal argumento. El motivo radica básicamente en la falsedad de (F3'). Lo cual no quiere decir que no haya problemas con las otras dos premisas. Como se ha indicado en el apartado anterior, (F4') es controvertida, si bien su rechazo no es imprescindible para rebatir su apelación en defensa del antropocentrismo. A su vez, también (F5') tiene problemas. Ciertamente, los seres humanos tienen un parentesco biológico entre sí. Ahora bien, el hecho es que también dentro del propio grupo humano tenemos mayores vínculos de parentesco con ciertos humanos que con otros. Apelando a un argumento de este tipo podría también defenderse la desconsideración de los demás. E, igualmente, tenemos vínculos de parentesco con otros animales. Así, no deja de ser una decisión básicamente arbitraria que tracemos la línea del parentesco relevante en torno al grupo humano. En cualquier caso, tal y como he indicado, el problema fundamental radica en que el criterio apelado en (F3') no se cumple realmente. Hay una diferencia fundamental entre (F3) y (F3'). En (F3) se dice que "tenemos o debemos tener" el vínculo referido. Marcos habla a este respecto, como hemos visto, de "los vínculos de respeto y amor que nos unen –o deberían unirnos– a nuestra familia". Ahora bien, ocurre que si los seres humanos no mantienen con los demás humanos los vínculos indicados el argumento carecerá de una premisa imprescindible para tener éxito.⁸ Y la propia formulación del argumento reconoce algo que ya hemos visto anteriormente: que los vínculos indicados no se dan de hecho. La idea de que debemos tener tal vínculo es precisamente lo que el argumento busca probar, y no puede ser asumida como una premisa.

De este modo, constatamos que Marcos no consigue dotar de justificación a la defensa de la discriminación de los animales no humanos que emprende. El caótico razonamiento que presenta no parte de ninguna premisa firme, y, de principio a fin, se desarrolla sin fundamentar adecuadamente cada paso dado. Así, del argumento de Marcos no se sigue ninguna conclusión aplicable a la cuestión. La defensa del antropocentrismo basada en la idea de familia se viene abajo. Su posicionamiento puede ser tildado, pues, de especista. Por lo tanto, el paso (F6) ha de ser rechazado. Lo que es más, ninguno de los pasos de los que consta el argumento de Marcos podría tener realmente una repercusión clara para la cuestión. Lo único que su argumento mostraría, si tuviese éxito, sería que hemos de considerar moralmente a los seres humanos. No que no haya que considerar a los demás animales, ni que haya que considerarlos de manera desfavorable. Podría pensarse que la premisa (F7) sí lo haría. Pero esto no es así. El hecho es que esta misma premisa estaría afirmando que los motivos para considerar a los humanos hacen que hayamos de considerar a los demás animales. Y no nos da motivos para dar un trato desfavorable a los animales no humanos. Todo esto al margen de que tampoco esta premisa está fundamentada: ni tenemos motivos para aceptarla en principio, ni se sigue de las premisas previas.

8. Consecuencias prácticas

A lo largo de este artículo se ha considerado si la defensa del antropocentrismo apelando al argumento de los vínculos emocionales tiene éxito. Las razones examinadas llevan a concluir que no es así. De este modo, hay que asumir que, en ausencia de argumentos de otro tipo que puedan tener éxito allí donde este ha fallado, la consideración desfavorable de los animales no humanos no se encuentra justificada. De aquí cabe deducir unos corolarios muy significativos. Como se indicó al inicio de este artículo, los animales no humanos son utilizados de manera cotidiana como meros recursos a nuestra disposición. Sin embargo, no hay motivo para considerar aceptable tal uso mientras no se nos proporcione un argumento sólido que lo justifique. Así, la carga de la prueba cae del lado de quienes quieran defender tal uso. De esta manera, se puede concluir cuál sería la posición que estaría justificada (como mínimo por defecto, concediendo que no se han considerado aquí todos los demás argumentos presentados en defensa del antropocentrismo). Consistiría en el abandono del uso de aquellos bienes y servicios cuya obtención implique dañar a los animales no humanos. Esto es algo muy distinto de intentar tratar a los animales no humanos de una forma más compasiva, o minimizar el daño que padecen al ser utilizados. Tal postura se seguiría si lo que hubiésemos visto es que hay que considerar de modo algo más significativo a los animales no humanos, pero sin dejar de hacerlo de forma desfavorable, conforme a un planteamiento antropocéntrico. Sin embargo, lo que hemos comprobado aquí es algo distinto: que no hay motivos para considerar a los animales no humanos de tal modo desfavorable. Esto lleva al cuestionamiento del antropocentrismo como tal. Lleva a concluir que se trata de una forma de especismo, una consideración desfavorable injustificada de quienes no pertenecen a una cierta especie. A este respecto podría plantearse el siguiente experimento mental. Podríamos ponderar qué es lo que habríamos de concluir si estuviésemos considerando el uso como recursos de seres humanos con quienes no tenemos ningún vínculo emocional. En un caso así pocos sostendrían que la posición adecuada consistiría en reducir el daño sufrido por estos en su utilización. Lo que la mayoría mantendríamos sería que tal uso debería finalizar. Entender que debemos llegar a una conclusión distinta en el caso de los animales no humanos no es otra cosa que asumir que hemos de considerarlos moralmente de forma desfavorable. Y precisamente lo que este artículo ha exami-

nado es si efectivamente tal asunción se encuentra justificada. Y hemos visto que, al menos en lo relativo a los argumentos considerados, hay que responder negativamente. El ámbito donde esto puede tener una mayor repercusión para nuestra vida diaria es el de la alimentación. Ello es así debido a que a lo que estos corolarios apuntan de manera más significativa es el abandono del consumo de aquellos productos cuya obtención supone dañar a animales no humanos. Ello, en otras palabras, supone la adopción de un modo de vida vegetariano. El motivo es que este es el uso más común de los animales no humanos. Esto puede resultar chocante a primera vista. Sin embargo, cuando se analiza la cuestión ponderando el coste del consumo de alimentos de origen animal se descubre que no tiene que serlo tanto. Resulta claro que las incomodidades que puede ocasionar el cambio de ciertas sensaciones gustativas por otras son claramente menores que los enormes daños que padecen los animales no humanos, que incluyen la pérdida de su vida –y, con ella, de sus posibilidades de disfrute futuras– así como las demás privaciones y los sufrimientos implicados en su cría y matanza. Y en el caso de otros usos de los animales no humanos pueden derivarse conclusiones semejantes. Si no concebimos nuestras reflexiones sobre cuestiones morales como un mero ejercicio de curiosidad intelectual, sino que entendemos que tienen que tener alguna influencia en nuestra práctica diaria, esto tiene que llevarnos necesariamente a replantearnos nuestro modo de vida.

Referencias

- Becker, Lawrence C., (1983): "The Priority of Human Interests", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 225-42.
- Benson, John, (1978): "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53, 529-49.
- Bernstein, Mark H., (1998): *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford, OUP.
- Callicott, John Baird, (1992): "Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic?", *Inquiry*, 35, 183-97.
- Dombrowski, Daniel A., (1997): *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, Chicago, University of Illinois.
- Gray, Jeffrey A., (1980): "In Defense of Speciesism", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 22-23.
- LaFollette, Hugh & Shanks, Niall (1996): "The Origin of Speciesism", *Philosophy*, 71, 41-61.
- Marcos, Alfredo, (2001): *Ética Ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Midgley, Mary, (1983): *Animals and Why They Matter*, Athens, University Georgia Press.
- Mill, John Stuart, (1969: 1852): *Whewell on Moral Philosophy*, in *Collected Works*, vol. X, London, Routledge and Kegan Paul, 165-201.
- Raz, Joseph, (1999): *Practical Reason and Norms*, Oxford, OUP.
- Sen, Karabi, (1980): *Dimensions of Causality and the Philosophy of Speciesism*, Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar.

Notas

1. El argumento ha recibido comúnmente la denominación de "de los casos marginales" (Dombrowski, 1997), que resulta errónea, puesto que la pertenencia a una cierta especie no viene dada por la posición de ciertas capacidades o el mantenimiento de ciertos criterios, sino por la posesión de un cierto material genético.
2. Aunque sin formular este argumento como tal, la idea en la que se basa es expuesta de modo común entre quienes critican el antropocentrismo. Entre ellos puede destacarse tal vez a Bernstein (1998), que presenta lo que puede verse como una presentación bastante sencilla del argumento.
3. Un autor que en principio simpatiza con este argumento habrá de reconocer que también podemos mantener vínculos emocionales con animales no humanos (Sen, 1980, 123). Podríamos pensar que para ello habría de darse el requisito de que conociésemos a los animales no humanos implicados. Ahora bien, indica también Karabi Sen, de lo que esto resulta difícil de afirmar (ibid.), pues el animal podría abrir alguna

clase de relación con nosotros "justo en un momento determinado" (ibid.) mediante, por ejemplo, la expresión de sus emociones.

4. "[T]o most persons' in the Slave States of America not a tolerable doctrine that we may sacrifice any portion of the happiness of white men for the sake of a greater amount of happiness to black men. It would have been intolerable five centuries ago to 'most persons' among the feudal nobility, to hear it asserted that the greatest pleasure or pain of a hundred serfs ought not to give way to the smallest of a nobleman [...] They too felt themselves 'bound' by a 'tie of brotherhood' to the white men and to the nobility, and felt no such tie to the negroes and serfs" (1969: 1852, 186). Hace alusión aquí Mill a otro pasaje de Whewell, en el que este escribe: "No es sólo no obvio, sino también para la mayoría de las personas no es una doctrina tolerable que podamos sacrificar la felicidad de los hombres siempre que de tal modo produzcamos una mayor cantidad de placer para los gatos, perros y cerdos" ("It is not only not an obvious, but to most persons not a tolerable doctrine, that we may sacrifice the happiness of men provided we can in that way produce an overplus of pleasure to cats, dogs and hogs" (Whewell, 1852, 225).

5. Puede haber también quien cuestione (2), pero el hecho es que ello es indiferente para la cuestión. Podemos perfectamente aceptar tal premisa sin asumir las demás que componen este argumento.

6. En un sentido como el presentado por Raz (1999). Por razón de segundo orden se entiende aquí aquella que se impone automáticamente las razones de primer orden que tengamos para obrar de un determinado modo, independientemente de cuales puedan ser estas, por tener alguna clase de prioridad de rango.

7. Se puede decir algo más sobre todo esto. Que tengamos ciertos vínculos hacia el grupo humano por ser una familia no quiere decir necesariamente que esto sea lo que hay que considerar moralmente. Y, si nos vamos a la premisa (4), el hecho es que la idea de que toda nuestra motivación para actuar descansa en motivos egoístas, el egoísmo psicológico, no es una posición sobre la que haya consenso. Incluso aunque la aceptemos, de su asunción no se sigue necesariamente la adopción de ningún punto de vista normativo concreto. Hay, ciertamente, quien aceptará que el amor propio es la base de la normatividad. Pero muchos otros y otras rechazarán tal idea. Y, de todos modos, ninguna de estas dos premisas está a su vez probada.

8. Puede comprobarse, a mayores de lo dicho, que Marcos introduce premisas no ligadas realmente con la conclusión a la que llega con las que confunde la cuestión. En realidad, por el modo en que presenta su argumentación Marcos habría que indicar que incurre en una falacia de la pista falsa, y más aun, de pérdida del hilo.