

Rights for Animals?

RESUMEN: El debate acerca de los derechos de los animales se está convirtiendo en uno de los más importantes de los últimos años. Autores como Singer, Regan o, en nuestro país, Riechmann, de Lora, Horta o Mosterín hablan ya de la necesidad de que algunos animales posean los mismos derechos de los seres humanos. El Proyecto Gran Simio ha llegado, incluso, a debatirse en algunos parlamentos. Frente a todo ello, la mayor parte de los filósofos y juristas "tradicionales" apenas se han ocupado del tema. Este texto pretende cubrir en parte esta carencia, ofreciendo argumentos en contra de la obligación moral de ofrecer derechos a los animales.

ABSTRACT: The discussion about the animal rights is becoming nowadays one of the most important ones in the fields of philosophy or laws. Authors such as Singer, Regan, or, in the Latin countries, Riechmann, de Lora, Horta or Mosterín talk about our moral duty to recognize to some animals the same rights we recognize to the human beings. The Great Ape Project has been even discussed in some of our Parliaments. However, "traditional" philosophers and lawyers do not seem to have in mind any answers to these challenges. The purpose of this paper is to face this fact, arguing why we are not obligated to consider animal rights.

PALABRAS CLAVE: animales, derechos de los animales, argumento de los casos marginales, utilitarismo.

KEYWORDS: animals, animal rights, marginal cases, utilitarianism.

1.- Introducción

Desde que en los años 70 del pasado siglo dos textos de enorme relevancia, *Should Trees Have Standing*, de 1974, escrito por Christopher Stone¹, y *Liberación Animal*, de 1975, obra del filósofo australiano Peter Singer², recogieran con éxito el testigo de Henry S. Salt³, y, más allá de él, el de toda una tradición filosófica encaminada a reivindicar el valor de los animales⁴, el debate acerca del estatuto moral de los distintos seres vivos ha ido creciendo en intensidad progresivamente⁵. En nuestros días, cada vez es más notoria la consolidación del movimiento en defensa de los animales que agrupa, además de los ya citados, a autores tan importantes como Tom Regan, Ted Benton⁶, Robin Attfield⁷, Alasdair MacIntyre⁸, Ursula Wolf⁹, Angelika Krebs¹⁰, Ángel Pelayo González Torre¹¹, José Ferrater Mora¹², Jorge Riechmann¹³, Pablo de Lora¹⁴, Óscar Horta, etc.

Siendo, no obstante, sinceros, sería adecuado reflejar aquí que la mayor parte de los filósofos morales no se han tomado demasiado en serio ni los postulados teóricos de este movimiento ni las reivindicaciones sociales de quienes lo secundan. De hecho, los pocos que se han molestado en hacerlo simplemente se han limitado a repetir en este punto los argumentos que históricamente han tratado de establecer distinciones radicales entre humanos y bestias sin darse cuenta de que vivimos en un mundo radicalmente diferente de aquel que auspició las taxonomías que situaban a hombres y animales en lugares tan distantes entre sí. En un tiempo en el que cada día descubrimos nuevas y asombrosas cualidades en muchos de los

* Este trabajo ha sido posible gracias a las ayudas para apoyar las actividades de grupos de investigación del sistema universitario vasco, ref. IT-360-07, del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, y del proyecto de investigación FFI2008-06348-C02-02/FISO del Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España.

animales que nos rodean, en el que la reproducción de especies humanoides mediante transferencia nuclear parece posible, y en el que la creación de quimeras e híbridos humano-animales ya se está llevando a cabo, el antropocentrismo moral¹⁵ cada vez encuentra más dificultades para conservar su posición de ideología absolutamente hegemónica. Conviene, por tanto, tomarse en serio el debate sobre el estatuto de los animales, por más que, como decimos, muy pocos lo hayan hecho todavía.

La finalidad del presente artículo consiste en subsanar parte de esta falta, aunque sea a través de un medio tan aparentemente contradictorio como la crítica de uno de los presupuestos básicos del movimiento de defensa de los animales: la necesidad de contemplarlos como sujetos de derechos. Nuestro punto de partida consistirá en afirmar que sólo los seres dotados con capacidad para emitir juicios morales son intrínsecamente valiosos por el hecho mismo de poseer esa capacidad. Esta afirmación básica nos llevará a negar tajantemente la idea de que tenemos más obligaciones morales frente a los animales que las que nosotros mismos nos tracemos o, si se prefiere, a afirmar que podemos mantener el ámbito de los derechos exclusivamente dentro de la especie humana sin romper ninguna regla moral, con lo que, en último término, sostendremos que es nuestra responsabilidad, en cuanto que agentes morales, convenir qué derechos y bajo qué límites, otorgaremos a los animales.

Claro que para llegar a este punto será necesario dar un cierto rodeo. De este modo, comenzaremos por exponer los argumentos propios de las posturas filosóficas que defienden la atribución de derechos a los animales. Cuestión que no resultará sencilla, porque dentro del movimiento citado abundan las divergencias teóricas entre unos autores y otros, lo que nos obligará a acotar el objeto de nuestra crítica a la línea de pensamiento que consideramos más sólida. Hecho esto, pasaremos a ocuparnos de lo que, a nuestro juicio, constituye el arma más potente de este movimiento frente a la construcción jurídica que manejamos actualmente: el argumento de los casos marginales. A continuación, trataremos de mostrar las incoherencias internas que encierra el marco teórico analizado, para, por fin, explicar cuál es la única forma de evitarlas. De todo ello se derivará la construcción de un modelo que, siendo de hondas raíces kantianas, enlaza con el que sostenía, por ejemplo, Herbert Hart¹⁶, que, a nuestro juicio, mejora tanto el que estos movimientos sostienen como el que caracteriza al pensamiento ontológico tradicional.

2.- Los postulados básicos del movimiento en defensa de los animales: la construcción teórica de Tom Regan.

En el capítulo anterior hemos hablado del movimiento de defensa de los animales como si fuera un bloque compacto con una ideología común y sólidamente aceptada. La realidad, sin embargo, dista mucho de parecerse a este idílico panorama. Dentro del movimiento pueden hallarse posturas tan diferentes como la que sostienen los partidarios de la *Deep Ecology*¹⁷, los utilitaristas como Peter Singer, o quienes, como Tom Regan, utilizan la senda de la teoría de los derechos para pedir la extensión de los derechos subjetivos a algunos animales. En el presente trabajo nos centraremos exclusivamente en criticar los postulados trazados por esta última vertiente del movimiento, dejando de lado todas las demás. La razón de este diferente trato estriba, de un lado, en las obvias limitaciones de espacio de un trabajo de estas características. Aunque ahora quisiéramos profundizar en el estudio de todas y cada una de las corrientes descritas y otras muchas que tendríamos que traer a colación, los confines que encorsetan un artículo académico lo harían imposible. Pero es que, por encima incluso de todo ello, pensamos que, de todas las distintas caras del movimiento de de-

fensa de los animales, la que representa el pensamiento de Regan es la más consistente. Y es que, siendo sinceros, el utilitarismo de Peter Singer, que, como todo utilitarismo, sostiene el principio de maximizar el placer y minimizar el dolor, por mucho que lo maquille con la idea del respeto a las preferencias, sufre indeciblemente cada vez que alguien menciona la inconsistencia del principio de adición a la hora de defender a un individuo frente al grupo o de comparar los intereses de unas especies con otras¹⁸. La *Deep Ecology*, por su parte, acaba derivando en una forma de panteísmo.

Centrándonos, por consiguiente, ahora en el pensamiento de Tom Regan, y quienes lo secundan, diremos que el punto básico del que parte este grupo de autores es que hay unos seres, los sujetos-de-una-vida, que constituyen, como tales, los seres dotados del valor más alto en el que podemos pensar¹⁹. Los sujetos-de-una-vida se definen como aquellos individuos que *"tienen creencias y deseos, percepción, memoria, sentido del futuro (también del propio futuro), una vida emocional, sentimientos de placer y dolor, intereses-preferencias e intereses-bienestar, capacidad de poner en marcha las acciones en vistas a la consecución de los propios deseos y objetivos, identidad psicofísica en el tiempo, y bienestar individual, en el sentido de que su experiencia de vida es positiva o negativa para ellos con independencia de su utilidad para los otros, y de que sean objeto de interés para cualquier otro"*.

Claro que cabe trazar diferencias entre unos sujetos-de-una-vida y otros en función de sus diferentes cualidades. Así, podemos hablar, cuando menos de agentes morales y pacientes morales. Los primeros son aquellos seres dotados de capacidad suficiente como para emitir juicios morales, esto es, en general, los seres humanos adultos que se hallan en plenitud de sus facultades. Los pacientes morales, en cambio, son aquellos seres vivos que, sin poseer esta cualidad se ven, sin embargo, afectados por las acciones de los primeros, ya que son capaces de sufrir placer o dolor como consecuencia de los actos de los agentes morales²⁰. Entre ellos se cuentan, por tanto, la mayor parte de los animales, pero, también, muchos seres humanos que, aun perteneciendo a la misma especie que los agentes morales, no comparten con ellos la capacidad de emitir juicios morales. Dentro del amplio rango de los pacientes morales, por su parte, cabe denominar *cuasi-personas* a *todos aquellos seres humanos que no son personas en sentido moral (incluyendo desde luego casos como el recién nacido, el deficiente mental profundo o el enfermo reducido a la condición de los que a veces se llama "vegetal humano"; y también aquellos animales cuyas capacidades sensoriales, emocionales e intelectuales no quedan por debajo de aquellos "casos límite" de lo humano"*²¹.

Hecha esta distinción entre todas las diferentes clases de seres, Tom Regan y, en general, quienes siguen su línea de pensamiento, establecen *de facto* una cierta diferencia valorativa entre unas categorías de seres y otros²². Así, los agentes morales serán los más valiosos de entre todos los que habitan la Tierra²³, mientras que las cuasi-personas ocuparán un lugar superior al del resto de los pacientes morales. Esto, por descontado, no significa, ni mucho menos, que los agentes morales puedan comportarse de la forma en que más les plazca con los pacientes morales en general y las cuasi-personas en particular. Antes bien, éstos poseen un valor inherente que los agentes morales deben respetar a través del reconocimiento de unos derechos que oscilarán en función del tipo de paciente moral del que se trate, pero que abarcarán, en cualquier caso, al menos el derecho a la vida. Sólo cuando se produzca un conflicto de derechos entre unos y otros cabría inclinar la balanza a favor de los agentes morales²⁴.

Ahora bien, lo que resultaría palmariamente injusto sería extrapolar esta diferencia a

dos grupos de pacientes morales entre los que no existen diferencias morales significativas, los seres humanos que no son agentes morales y los animales superiores, esto es, lo que hemos llamado cuasi-personas. De hecho, los defensores de los derechos de los animales sostienen unánimemente el que suele denominarse como "argumento de los casos marginales", que ha cobrado especial fama en los últimos tiempos²⁵. El argumento en sí puede describirse de muchas formas. La más sencilla es la siguiente: en primer lugar, se establece el principio general de que es injusto tratar a los semejantes de manera diferente; en segundo lugar, se determina que los seres humanos incapaces de emitir juicios morales no poseen cualidades distintas a las de los animales superiores²⁶. De estas dos premisas se deduce que, si aceptamos que los pacientes morales humanos posean derechos, o que debemos respetar sus intereses como si fueran los nuestros, deberíamos otorgar la misma importancia a los animales²⁷, so pena de ser acusados de *especéistas*, término que viene a resultar equivalente, al menos en la óptica de los miembros del movimiento en defensa de los animales, a otros como racista o machista.

3.- El argumento pro-derechos de los animales: una crítica.

En los epígrafes precedentes hemos expuesto los puntos fundamentales que sostienen quienes reivindican el reconocimiento de derechos subjetivos para los animales. Dando ahora por zanjada esta primera y necesaria empresa, pasaremos ahora a explicar cuáles son los motivos por los que creemos que su razonamiento no es consistente. Para ello, será mejor comenzar sintetizando cuáles son las bases sobre las que fundamentan la atribución de derechos a los animales²⁸:

- En primer lugar, un principio moral: no existe ninguna razón moralmente relevante que justifique un trato diferente a seres que tienen capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales semejantes²⁹.
- En segundo lugar, un juicio de hecho: algunos seres humanos (los humanos con facultades disminuidas) y algunos animales (los que hemos llamado animales superiores) poseen capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales semejantes. De ahí que todos puedan ser denominados cuasi-personas.
- En tercer lugar, una denuncia: si no otorgamos a dichos animales los mismos derechos que a los seres humanos que comparten sus capacidades, estamos cometiendo una injusticia, porque trataríamos a unas mismas cuasi-personas de manera diferente.
- Por último, una conclusión lógica necesaria: de ahí, por tanto, que sea injusto no dotar de derechos a dichos animales.

A lo largo de las siguientes páginas intentaremos mostrar por qué no estamos de acuerdo con esta línea argumental, ni compartimos su denuncia, ni, creemos legítimo sostener sus conclusiones. A fin de abreviar, admitiremos por el momento como cierta la segunda de las premisas descritas, centrandó nuestro análisis en la tercera y en la primera. Somos conscientes de que con ello nos alejamos de las posturas que tradicionalmente se oponen a conceder derechos a los animales negando la semejanza de cualidades entre animales y seres humanos, sean éstos quienes sean³⁰. A nuestro juicio, no es necesario entrar en una discusión de estas características que es, además,

sumamente intrincada, para rebatir el argumento. Y, siendo innecesario, no vemos motivos reales por los que obstinarnos en perseverar en ella. Dicho esto, permítase nos ahora seguir el esquema que nos hemos trazado.

4.- La conclusión del argumento: ¿derechos para los animales?

Empecemos por analizar la consistencia de la conclusión a la que se llega. La reivindicación que une a todos los autores de los que hemos hablado ya es que algunos animales deberían poseer los mismos derechos que los seres humanos que son semejantes a ellos. Esto, por descontado, no debe interpretarse en el sentido de que habrían de compartir los derechos propios de los agentes morales. Más bien se trata de solicitar para ellos los derechos propios de lo que hemos llamado las cuasi-personas humanas, como el derecho a la vida, a no sufrir innecesariamente, a la integridad física, etc.

Llegados hasta este punto, lo cierto es que no se puede tachar al argumento que analizamos de incoherente. Cabe aceptarlo o no, pero es difícil hallar en él contradicciones internas. Sin embargo, cuando tratamos de adivinar cuáles serían las implicaciones reales de su aceptación empezamos a encontrar las primeras dificultades. Y es que la conclusión final a la que llegan todos los defensores de este argumento es que debemos otorgar derechos a los animales, *sí, pero derechos que sólo deben proteger al sujeto frente a las vulneraciones que provengan del ámbito de lo humano*. Dicho con otras palabras, lo que Regan, Riechmann, De Lora, etc., afirman es que las cuasi-personas animales tienen derecho a que los seres humanos protejan su vida frente a las agresiones de los seres humanos, pero no frente a las que provengan de otros seres vivos, como los demás animales³¹. También se pronuncian, en general, en contra de que este reconocimiento de derechos abarque la asistencia en casos de desastre o emergencia, o de la existencia de un deber de socorro frente a los animales superiores enfermos, o de un deber de potenciar sus habilidades a través del reconocimiento de un derecho a la educación, por ejemplo³².

Sin embargo, si admitimos como cierto que tenemos una obligación moral de tratar de la misma forma a los iguales (premisa 1 del argumento), no se entiende en absoluto por qué trazar una diferencia sustancial en la atribución de derechos a seres semejantes en función de la especie a la que pertenecen. Recordemos, en este sentido, que la concepción de derechos con la que ahora mismo contamos no se limita a proteger a las cuasi-personas humanas de las agresiones procedentes de miembros de la especie humana. Antes bien, los ampara frente a cualquier perjuicio, provenga de quien provenga, sea éste animal o humano, y, además, les garantiza la asistencia en caso de necesidad, sin pararse a preguntar el por qué de esa necesidad³³. ¿Por qué los defensores de los derechos para los animales, cuando llega el momento de la verdad, se niegan a reconocer a éstos los mismos derechos que poseen los seres humanos? ¿No es esta una forma refinada de especeísmo?

Una respuesta obvia a esta pregunta es que, en caso de ser coherentes con lo que este argumento demanda llegaríamos a una situación insostenible desde el punto de vista de la propia supervivencia del ser humano, ya que tendríamos que convertirnos en algo así como unos superpolicías de la naturaleza, que impidieran, por ejemplo, que los leones atacaran a los chimpancés³⁴. Deberíamos, además, garantizar la asistencia sanitaria a los animales enfermos o heridos, tal y como se la proporcionamos a las cuasi-personas humanas, o asegurar la ayuda a las poblaciones animales amenazadas en situaciones de emergencia. El problema, evidentemente, es que, para afrontar adecuadamente estas tareas necesitaríamos dedicar a ello buena parte de los

recursos que ahora mismo destinamos a otras funciones, lo que resulta, cuando menos, complejo³⁵. Todo ello sin contar con que ayudar a unos animales a sobrevivir llevaría, sin duda, emparejada la muerte de aquellos otros que sólo pueden hacerlo actuando como sus depredadores, lo que, a la postre, nos crearía un dilema moral insuperable³⁶. De ahí, por tanto, que parezca razonable establecer un principio general de no intervención, que limite el reconocimiento de derechos a aquello que no interfiera con el curso natural de las cosas³⁷.

Teniendo en cuenta lo dicho, no es complejo entender por qué los defensores de los derechos de los animales no se atreven a pedir para ellos los mismos derechos que poseen las cuasi-personas. El coste de una equiparación de este tipo sería, probablemente, difícil de asumir tanto para la humanidad como para la propia naturaleza. Ahora bien, en este caso explicación y justificación no deben, ni mucho menos, servir de sinónimos. El que entendamos el porqué no significa, en absoluto, que esta postura nos parezca justificable. El problema es que las dos razones que acabamos de exponer no son tan sólidas como los miembros del movimiento en defensa de los animales consideran que son.

Centrándonos en la que invoca el principio de no intervención, creemos importante subrayar que este principio, como tal, es, sencillamente, inaplicable en un mundo como el que ahora mismo nos rodea. ¿Qué significa no intervenir exactamente? ¿Que el hombre deje de actuar de la forma en la que lo lleva haciendo durante miles de años? Eso parece. Pero, de ser así, no presumamos que los efectos de esta medida serían neutrales para la naturaleza. Si el hombre dejara de comportarse como lo hace ahora mismo, es seguro que algunas especies animales se verían favorecidas por el cambio y otras saldrían perjudicadas por él. ¿Y qué sucedería si nuestro reconocimiento del derecho a la libertad se llevara efectivamente a la práctica? ¿Liberar los millones de animales que ahora mismo se encuentran en cautividad no tendría efectos para la naturaleza? Este principio, sencillamente, olvida que el ser humano está en la naturaleza. No vivimos en un planeta ajeno y venimos a éste a interferir en su ecosistema. Al contrario, somos parte de él. Y ocupamos un lugar muy destacado en su cadena natural³⁸. Salvar a un bebé, o a un demente, o a cualquier otra cuasi-persona humana del ataque de un depredador animal es interferir en la naturaleza. Por supuesto que lo es. ¿Por qué en ese caso no deberíamos respetar el principio de no interferencia? ¿Porque el agredido es humano? Francamente, creemos que la diferencia de trato es extremadamente especéista y, como tal, completamente contradictoria con los principios de los que se parte.

Pensemos ahora acerca de la primera de las dos razones expuestas. ¿Qué significa en este caso hablar de costes? O, más bien, ¿qué implicaciones tiene para la teoría de los derechos y, más concretamente, para la apelación a su reconocimiento, la existencia de una limitación de recursos? Que nosotros sepamos, ninguna. Es costumbre en nuestros ordenamientos jurídicos reconocer algunos derechos, aun cuando éstos no sean exigibles porque la falta de recursos públicos lo hace inviable. Hablamos, por supuesto, de derechos como el de una vivienda digna, un puesto de trabajo, etc. Nunca nadie ha asociado la imposibilidad de su satisfacción a la de su reivindicación, que no debe contemplarse nunca como un ejercicio de retórica inútil, sino como la expresión del deseo de que algún día puedan verse materializados. La cuestión radica en saber por qué los defensores de los derechos de los animales aplican, en este caso, un criterio diferente. ¿Por qué la imposibilidad de afrontar materialmente la extensión a las cuasi-personas animales de los derechos de las humanas ha de condicionar la reivindicación de su reconocimiento?

Hay, además, que tener en cuenta que la apelación a los recursos es, habitualmente, un argumento retórico que esconde muchas carencias. Los recursos, en sí, siempre son escasos, sobre todo los sanitarios. La cuestión, por tanto, no reside en saber si son suficientes o no para cubrir las necesidades. Nunca lo son, porque cuando se cubren unas surgen otras. El dilema real radica en saber si es justo o no satisfacer plenamente las necesidades de unos seres y desatender absolutamente las de otros, cuando ambos son moralmente equivalentes. Nuestra postura, en este caso, será sostener que, si somos coherentes con los postulados del movimiento en defensa de los derechos de los animales, deberíamos oponernos radicalmente a esta práctica y si quienes sostienen esta posición no lo hacen, llegan a contradicciones manifiestas. Permítasenos ilustrar nuestro argumento con un ejemplo. Supongamos que una catástrofe natural crea una inundación espantosa y que poseemos un único helicóptero de rescate. Imaginemos que en él caben diez personas o veinte chimpancés. Pensemos, además, que la inundación causa un grave peligro en un complejo asistencial en el que conviven diez cuidadores de ancianos seniles con diez de estos ancianos (que son, según los hemos definido aquí, cuasi-personas humanas). Sabemos, además, que en un lugar más cercano todavía a la base del helicóptero se hallan veinte chimpancés que han quedado cercados por las aguas y a los que la tripulación del helicóptero podría rescatar fácilmente puesto que disponen de dardos narcotizantes más que suficientes. Por último, tenemos la certeza de que sólo hay tiempo para realizar dos viajes. Por tanto, alguno de los colectivos afectados no podrá salvarse.

En nuestra opinión, y siendo coherentes con los postulados arriba citados, el helicóptero debería poner a salvo a los ocupantes del complejo en el siguiente orden: en primer lugar, los diez cuidadores, que son personas, por cuanto aunque se encuentren más lejanos, sus derechos priman sobre los de los chimpancés; y en segundo lugar, los veinte chimpancés, que son cuasi-personas no humanas; los diez ancianos son los que deberían abandonarse. Sólo así salvaríamos adecuadamente el criterio de salvaguardar tantos derechos como sea posible que es la máxima última que guía a los defensores de los derechos de los animales. ¿Es esta la misma conclusión a la que llegarían ellos en este caso? Mucho nos tememos que no. Su negativa a reconocer el derecho a la asistencia de los animales en caso de desastre nos obligaría a rescatar a los ancianos en su lugar, aunque ello supusiera contravenir la máxima de igualdad que defienden, incluso en un caso en el que no habría diferencia significativa en la asignación de recursos³⁹ y en el que no parece que el principio de no intervención tenga significado alguno⁴⁰. La pregunta que desde aquí les lanzamos es sencilla: ¿no estarían proponiendo una solución claramente especeísta? ¿No estarían siendo profundamente incoherentes con sus propios ideales?

La conclusión a la que nos aboca todo lo dicho es que un análisis detallado de la consecuencia a la que llega el paradigma que criticamos ofrece la sorprendente paradoja de acabar incurriendo en el mismo vicio que denuncia: el especeísmo. Y es que, de ser coherentes con sus propios postulados, quienes sostienen estas hipótesis deberían defender la igualdad de todas las cuasi-personas, con independencia de la especie a la que pertenecieran y asignarles los mismos derechos, no unos derechos variables en función de la especie a la que pertenecen agredido y agresor. Que no lo hagan de este modo supone una seria dificultad, no del argumento en sí, sino de la conclusión a la que llegan quienes lo sostienen.

5.- La consistencia del juicio de valor: las obligaciones frente a las cuasi-personas animales

El lector atento habrá notado ya que todo lo dicho en el apartado anterior no supone una crítica real al argumento a favor de los derechos de los animales, sino a la incoherencia de las conclusiones que nos ofrecen quienes lo sostienen. Lo único que, hemos intentado mostrar allí era que, siendo coherentes, deberíamos decir que lo que nos pide el principio de justicia es dotar a los animales superiores de los mismos derechos que poseen las cuasi-personas humanas, a menos *a priori*. De este modo, y siempre que no se aduzca un motivo no relacionado con la especie a la que pertenezca el sujeto que justifique una limitación en los mismos, todas las cuasi-personas, fueran o no humanas, deberían tener los mismos derechos. Con todo, la cuestión que permanece en pie es la de si, formulado de esta forma corregida, el argumento, ahora perfectamente coherente, es, además, consistente o no. A estudiar este dilema es a lo que dedicaremos este apartado.

Nada mejor, para ello, que comenzar declarando directamente cuál será nuestra postura: a nuestro juicio, toda afirmación que sostenga que estamos obligados a reconocer derechos a los animales, sean de la clase que sean, es profundamente inconsistente. Y no porque sus consecuencias pudieran ser insostenibles, sino porque el silogismo que lo avala es, por sí mismo, falso, cosa que intentaremos demostrar en el presente apartado. Con tal fin, volveremos ahora la vista ahora a la primera premisa de las que hemos presentado antes. Recordemos, en lo que a este punto interesa, que ésta decía lo siguiente: "*no existe ninguna razón moralmente relevante que justifique un trato diferente a seres que tienen capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales semejantes*".

El problema que subyace a una afirmación de este tipo es, sencillamente, que no tiene por qué ser cierta. Imaginemos que deseamos construirnos una casa de madera. Cerca del lugar hay un bosque de hayas y otro de robles. Por motivos estéticos, optamos por utilizar exclusivamente las hayas, dejando incólumes a los robles. De aplicar fielmente la cláusula que hemos transcrito, sin duda estaríamos haciendo algo terrible, porque estaríamos tratando de forma muy diferente a seres que tienen capacidades semejantes. Sin embargo, creemos, ni el más conspicuo defensor de los derechos de los animales se atrevería a condenar nuestra conducta por injusta. ¿Qué moraleja debemos extraer de esta historia? Sencillamente, que un axioma del tipo del que nos ocupa ahora sólo debe ser respetado cuando los seres a los que se refiere son valiosos, esto es, cuando poseen una condición moralmente relevante, en la terminología de Bernstein⁴¹, o cuando resultan moralmente significativos, en la de Pluhar⁴².

La cuestión, por tanto, se remite a saber qué seres tienen el valor necesario para que les sea aplicable este principio de justicia. Y aquí es donde diferimos profundamente de la postura de quienes defienden los derechos de los animales. Recuérdese, en este sentido, que la base sobre la que se cimenta la posición filosófica de Regan y quienes siguen su pensamiento es que los seres que son sujetos-de-una-vida son seres intrínsecamente valiosos, seres que poseen valor con independencia de lo que los seres humanos pensemos al respecto. De la validez este punto de partida depende necesariamente que debamos aplicarles el principio de justicia que hemos transcrito arriba, De demostrarse que dichos seres no poseen valor intrínseco, dejaríamos automáticamente de sentirnos obligados a obrar de acuerdo con ella.

Vista la discusión de esta forma, el problema se centra en saber si las cuasi-personas son seres valiosos o más concretamente, si poseen, como dice Regan, valor intrínseco,

es decir, un valor que no depende del que los seres humanos lleguemos a otorgarles convencionalmente⁴³. Y aquí es donde empiezan a surgir los problemas, porque la misma idea de valor intrínseco resulta sumamente compleja. Para empezar, aceptar que algo o alguien posee un valor intrínseco que los seres humanos no pueden sino reconocer es tanto como decir o bien que el valor de un bien no depende de un sujeto que valore⁴⁴ o bien que hay sujetos capaces de otorgar valor a los seres vivos más allá del propio ser humano. No hay, por desgracia, muchas más posibilidades. Y lo peor es que cualquiera de estas dos opciones son complicadas de digerir.

La primera es, en sí misma, absurda, por la sencilla razón de que en ausencia de un sujeto que valore, no puede haber objeto valorado⁴⁵. Tanto es así que, de hecho, la pregunta de si los valores que no pudieran ser apreciados por el hombre como tales seguirían siendo valores es completamente absurda porque valorar, como tal, supone una acción, lo cual, por su parte, necesita de un sujeto que realice esa acción y de un objeto sobre la que ésta recaiga. Pero es que, además, hablar de valor intrínseco presupone tanto como estar seguro de que un animal sería valioso aun cuando los seres humanos no existieran. Pero, ¿cómo sabe Regan cómo sería el mundo en ausencia de los seres humanos? Francamente, se nos hace sumamente complicado dar una respuesta a esta pregunta⁴⁶.

Toda esta serie de obstáculos se salva, por descontado, apelando a una fuente de valor no humana, lo que no es en absoluto ajeno a nuestras tradiciones⁴⁷. En las grandes religiones Dios es la fuente última de todo valor y es obvio que si Él dotara de valor a los animales, el ser humano tendría la obligación moral de respetar sus derechos. El problema, claro, de esta segunda posibilidad estriba en que las apelaciones a la metafísica no parecen ser el medio idóneo de justificar una teoría ética.

Teniendo esto en mente, parece imposible no llegar a la conclusión de que los animales, como tales, no tienen valor intrínseco, ni, por tanto, hay motivos reales por los que sentirnos obligados a otorgarles derechos. El que un chimpancé o un gorila sean sujetos-de-una-vida no significa necesariamente que sea moralmente censurable quitarles esa vida. De hecho, una conducta de este tipo sólo será contraria a la moral si hay un sujeto, una fuente de moralidad que dictamina que lo es. Pero, si esta afirmación es cierta, entonces no parece que tengamos una obligación moral directa frente a ellos⁴⁸.

6.- Las cuasi-personas, ¿seres intrínsecamente valiosos?

Llegados a este punto, algunos de nuestros detractores estarán, a buen seguro, desempolvando el argumento de los casos marginales para hacernos notar rápidamente que si nos mantenemos firmes en las ideas defendidas en el apartado anterior deberíamos concluir que las cuasi-personas humanas tampoco poseen valor intrínseco y que, por consiguiente, tampoco tenemos obligaciones morales previas a las que convencionalmente establezcamos frente a ellas. Si es así, ya pueden sentirse tranquilos: no tenemos problema alguno en suscribir esta afirmación.

Habrà, no obstante, también quien, yendo un paso más allá, replicará que tampoco los agentes morales, esto es, aquellos seres que tienen capacidad para efectuar juicios sobre la moralidad de las conductas, poseen valor intrínseco, en el sentido en que utilizamos aquí el término. Esta objeción, frente a lo que suele pensarse, no tiene nada de absurda, por lo que merece la pena que destinemos un momento a considerar por qué no nos parece sólida. Con tal fin, comenzaremos diciendo que, en principio, sólo los agentes morales tienen capacidad para dotar de valor a un ser. A ellos les corresponde determinar qué entes van a ser considerados valiosos, en el sentido

de "seres sobre los que se aplicarán las reglas morales". E incluso pueden graduar que seres deberán ser objeto de un respeto absoluto, esto es, quiénes serán, por decirlo de alguna forma sujetos de derechos, y quiénes no o quiénes tendrán algunos derechos y otros no.

¿Dota esta cualidad a los agentes morales de algún valor especial? La respuesta a esta pregunta no tiene por qué ser necesariamente afirmativa, salvo que pensemos que el hecho de dotar de valor implica ser valioso, lo que podría implicar una forma de falacia naturalista. Lo que, no obstante, nadie podrá negar es que sólo los agentes morales pueden decidir qué es moralmente adecuado o inadecuado, ya que, por definición, sólo ellos tienen capacidad para emitir juicios morales. Hay, por consiguiente, una diferencia esencial y notoria entre los agentes morales y las cuasi-personas: mientras que los primeros deciden qué es lo moralmente adecuado, los segundos no pueden hacerlo. Un agente moral puede, sin contravenir ninguna norma lógica negar el valor moral de una cuasi-persona, esto es, privarlo de todo derecho, y, caso de que lo haga, la cuasi-persona no poseerá valor alguno, ya que, como hemos dicho ya, sólo será valioso quien sea valorado como tal por un sujeto.

¿Puede, no obstante, un agente moral negar su propio valor? Esta posibilidad es mucho más compleja, dado que implicaría la negación de su propia afirmación. Si yo digo que no soy moralmente valioso, estoy realizando un juicio moral, con lo que, o bien no me creo mi propia afirmación, y por eso hablo, o bien caigo en la contradicción de negar que al menos soy valioso en cuanto que condición necesaria para la existencia de ese juicio moral. O, visto desde otro punto de vista: si concedemos que los juicios morales son valiosos (si no lo concedemos, no deberíamos participar en esta discusión), parece obvio que quienes puedan formularlos también han de serlo, aunque sólo sea por su condición de condición necesaria para que esa clase de juicios se formulen, y aun cuando ellos mismos nieguen su propio valor.

De lo que acabamos de apuntar se deduce que, frente a lo que manifiestan los defensores de los derechos de los animales, sólo los agentes morales son necesariamente valiosos. En el caso de los animales, sin embargo, no existe ninguna obligación moral de reconocer tales derechos. Si el ser no es valioso en sí, sino por lo que pueda ser valorado por los agentes morales, esto es, si su valor es condicional y convencional, es obvio que sus derechos, si tienen algún fundamento, lo tendrán también convencional y condicional. Con lo que, como hemos expresado antes, no podemos hablar de obligaciones morales previas. Pero si no existe ninguna obligación de reconocimiento de derechos, entonces tampoco hay nada de moralmente malo en no reconocerlos.

7.- ¿Derechos en ausencia de obligaciones? El caso de las cuasi-personas humanas.

En el apartado anterior hemos concluido que tenemos una obligación moral de reconocer derechos morales a los agentes morales que, sin embargo, no existe en lo que atañe las cuasi-personas. Ahora bien, de lo dicho no se sigue que no podamos reconocer esos derechos a algunas de ellas, en la proporción que nos parezca más adecuada. La cuestión crucial, en este sentido, radica en entender que el que no tengamos obligación de reconocer derechos a las cuasi-personas humanas no excluye el hecho de que convengamos otorgárselos, ya sea porque pensamos que un día nos convertiremos en una de ellas, por caridad, por una empatía hacia miembros de la especie humana o por cualquier otro motivo⁴⁹. Donde no existe una obligación moral previa, no es necesario dar razones morales: si queremos tratar bien a las cuasi-per-

sonas humanas sencillamente porque son miembros de nuestra especie, no estaremos haciendo nada malo. Donde no hay obligaciones morales, la libertad reina. Dicho con otras palabras, que no debemos dar derechos no significa que no podamos darlos y si los otorgamos discrecionalmente no obraremos de forma injusta⁵⁰ porque el dogma de la igualdad no tiene por qué extenderse más allá de los agentes morales, a no ser, claro, que estos, convencionalmente, decidan que así sea. Con ello estarían creando una nueva categoría, la de los sujetos de derechos morales, o sujetos morales, que abarcaría tanto a los propios agentes como a aquellos seres que los agentes morales determinen, convencionalmente, que deben poseer derechos. Esto, por supuesto, significaría tanto como primar a unos pacientes morales frente a otros, pero no supondría un atentado contra ningún principio de justicia.

El razonamiento que equipara especeísmo y racismo en este punto, es, por tanto, manifiestamente falso. Frente a agentes morales de otras razas, tenemos una exigencia lógica de reconocer su valor, si basamos el nuestro en la capacidad de emitir juicios morales. En cambio, en el caso de los animales, no cabe establecer los mismos parámetros, porque la restricción que acabamos de citar no es cierta: podemos no tratarlos como personas y no sentirnos moralmente culpables por ello, porque no son intrínsecamente valiosos.

La conclusión, por consiguiente, de lo dicho ha de ser que no hay ningún motivo por el que no ser todo lo discrecionales que queramos a la hora de otorgar derechos a las cuasi-personas. En consecuencia, si deseamos reconocer a las que son humanas los mismos derechos que a los agentes morales y, en cambio, no reconocer derecho alguno a los animales, no estaríamos haciendo nada moralmente censurable. Esto, por supuesto, no quita para que defendamos la necesidad de adoptar posturas razonables en torno a esta cuestión. Y ser razonable, por ejemplo, significa dotarles de ciertos derechos frente a los seres humanos, pero sin que ello suponga tener que asumir la carga de convertirnos en los superpolicías de la naturaleza.

Quien haya leído esta última frase tal vez haya pensado que, para este viaje, no hacían falta tantas alforjas. Permítasenos, no obstante, disentir. La circunstancia de que coincidamos, en cierta medida, con las reivindicaciones de Regan, De Lora, Riechmann y demás, no significa que compartamos sus razonamientos. Donde ellos hablan de obligaciones morales previas, nosotros hablamos de libertad incondicionada. De ahí que nosotros podamos ser plenamente coherentes donde ellos encuentran serias dificultades. Y, de ahí que la consistencia del argumento gane con el cambio. Habrá quien diga, que eliminar el concepto de obligación moral previa, o de valor intrínseco de los animales debilita la reivindicación. En nuestra opinión, sucede justo lo contrario: si pensamos que somos responsables de los animales, y que nadie, salvo nosotros, dotará de valor a sus vidas, es más probable que nos tomemos en serio esta cuestión. Por el contrario, refugiarnos en lo necesario es, sin más, conceder argumentos a quienes ridiculizan la posibilidad de reconocer derechos a los animales.

8.- Conclusión

A lo largo de todo este extenso artículo hemos intentado demostrar una cosa: si bien es cierto que la discusión ética sobre las implicaciones concretas que tiene el reconocimiento del valor de los agentes morales es compleja, la cuestión de la atribución de derechos a estos seres, en sí, no es problemática. En cambio, con los seres que no son agentes morales esta última aserción no es cierta. Los agentes morales pueden otorgarles o no derechos según sea su voluntad. Porque, más allá de las normas que tracen los agentes morales, no existe la moral. No hay una moral externa a ellos, ni

nada moralmente valioso fuera de lo que ellos sean capaces de valorar.

Teniendo todo esto en mente, los argumentos de quienes defienden los derechos de los animales no son convincentes porque se basan en una premisa incierta. No es verdad que hagamos algo injusto cuando tratamos de diferente forma a humanos y animales, porque no existe ninguna condición moral previa que nos obligue a lo contrario. Nuestros deberes frente a los animales no se basan en una exigencia lógica derivada de la propia existencia de lo moral, como sucede en el caso de los agentes morales. De ahí que dependan de una convención o del recurso a una fuente de la moral no humana. Pero lo primero implica tanto como aceptar que los acuerdos convenidos establezcan distinciones de trato en seres con las mismas cualidades (lo que, por supuesto, no significa que no quepa acordar también lo siguiente). Lo segundo, en cambio, nos impulsaría a entender que existe una obligación moral de reconocimiento de derechos previa al propio ser humano, pero sólo a costa de asumir propuestas metafísicas de difícil aceptación.

La conclusión de todo lo dicho debe ser, en suma, la negación de toda obligación moral previa de reconocer derechos a los animales, así como el rechazo al argumento de los casos marginales: si no existen esas obligaciones previas, no hay motivo por el que tratar de la misma forma a seres iguales entre sí. Todo ello, no obstante, no debe interpretarse como una invitación a suprimir toda norma encaminada al bienestar animal. Por el contrario, nuestro objetivo no es otro que fundamentar nuestros deberes sobre unas bases mucho más sólidas que las que ofrecen unos argumentos como los expuestos. Esperemos que así sea.

Notas

1. Cfr: STONE, C., *Should Trees Have Standing?, Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos (California), 1974.
2. El autor había expresado ya buena parte de sus ideas en un artículo publicado el año anterior (Cfr: SINGER, P., "All Animals are Equal", *Philosophical Exchange*, vol. 1, nº 5, 1974). Sin embargo, fue la aparición del libro posterior la que impulsó decisivamente el conocimiento de su pensamiento.
3. Henri SALT publicó en 1892, en Londres y Nueva York, *Los derechos de los animales*, el primer monográfico encaminado a reivindicar algún tipo de derecho para formas de vida no humanas. En dicho texto, el autor argumentaba que, dado que los animales poseían una individualidad diferenciada, sensible e inteligente, tenían "derecho en justicia a vivir su vida con una adecuada medida de esta libertad restringida" (Cfr: SALT, H. S., *Los derechos de los animales*, Madrid: La Catarata, 1999, pág. 34).
4. Recuérdese, en este sentido, que hace ya más de doscientos años, un filósofo de primera línea, como Jeremy BENTHAM escribió el siguiente fragmento: "Es probable que llegue el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que jamás se le podrían haber negado a no ser por la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano haya de ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para dejar abandonado al mismo destino a un ser sensible. ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizás la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino, ¿pueden sufrir?" (Cfr: BENTHAM, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon, Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart, 1996, pág. 283. La traducción al castellano puede hallarse, por ejemplo, en: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, Granada: Universidad de Granada, 2003, págs. 115 y 116).
5. En este sentido, Óscar HORTA ha escrito, acertadamente, que "la cuestión de la consideración moral de los animales no humanos ha sido tratada a lo largo de la historia de manera muy puntual y marginal. Esto ha comenzado a cambiar de forma notable hace aproximadamente tres décadas. Desde entonces, se ha dado un notable despegue en el trato otorgado a la cuestión. El número de publicaciones sobre esta se ha disparado de un modo impensable años atrás y el tema ha pasado a ser considerado perfectamente digno

de atención en el ámbito académico" (Cfr: HORTA, O., "Términos básicos para el análisis del especismo", pág. 1, en internet: . Última visita: 23 de mayo de 2009).

6. Cfr: BENTON, T., *Natural Relations, Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres: Verso, 1993.
7. Cfr: ATTFIELD, R., *Value, Obligation and Meta-Ethics*, Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1995.
8. Cfr: MACITNYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona: Paidós, 2001.
9. Cfr: WOLF, U., *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main, 1990.
10. Cfr: KREBS, A., "Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 41/6, 1993, pág. 997 y ss.
11. Cfr: Pelayo Torre, A. P., "Sobre los Derechos de los Animales", *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VII, 1990.
12. Cfr: FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, voz Derechos de los Animales.
13. Véase, por ejemplo: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, Granada: Universidad de Granada, 2003.
14. Cfr: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Madrid: Alianza, 2003, pág. 22.
15. Por antropocentrismo moral queremos referirnos aquí a la "doctrina según la cual los intereses humanos son moralmente más importantes que los intereses de los animales o de la naturaleza en su conjunto" (Cfr: DE ROOSE, F., y P. VAN PARIJIS, *La pensée écologiste*, De Boeck: Bruxelles, 1991, pág. 23. Traducción de J. RIECHMANN en: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 69). HORTA lo ha definido como "la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos. En otras palabras podríamos decir que es una diferenciación moral cuyo criterio es la pertenencia a la especie humana" (Cfr: cit. , O., "Términos básicos para el análisis del especismo", pág. 3). No debe confundirse con la *misoteria*, que es la animadversión hacia los animales no humanos (Véase: MASON, J., *An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*, New York: Continuum, 1998, p. 163). El antropocentrismo, a su vez, tampoco coincide conceptualmente con el especismo. Todo antropocentrismo moral es especista, en el sentido de que pretere a todas las demás especies a favor de los humanos, pero puede haber especistas que, por ejemplo, prefieran los perros a todas las demás especies, en cuyo caso acusarlos de antropocentristas sería manifiestamente injusto.
16. Cfr: HART, H., 1974, "¿Existen derechos naturales?", en QUINTON, A. (Ed.), *Filosofía Política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974, pág. 84.
17. La *Deep Ecology* surgió, como tal, en el año 1973, gracias a la obra de un montañero y filósofo noruego, profesor a la sazón de la universidad de Oslo, Arne Naess, quien incluyó dicho término en uno de sus artículos más conocidos (Véase: NAESS, A., "The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement", *Inquiry*, nº 16, 1973, págs. 95-100). El principio esencial del que parte este movimiento es relativamente sencillo: lo único realmente valioso en nuestro mundo es la vida organizada a un fin, independientemente de a quién pertenezca. La vida, por sí misma, posee un valor intrínseco que va mucho más allá de su apreciación por nuestra parte, un valor que no surge de su apreciación por parte de un ser vivo consciente, sino que se conecta directamente con el hecho mismo de vivir. Surge así una concepción de la Biosfera que hace de ésta un sistema presuntamente inteligente, al que muchos de los seguidores de la *Deep Ecology*, o de alguna de sus diversas variantes, denominan Gaia, en un intento por dotarlo de alguna forma de existencia personal (Véase: LOVELOCK, J., *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Oxford: Oxford University Press, 1988, y, en castellano, LOVELOCK, J., *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona: Editorial Planeta 2007).
18. Véase, en este sentido, las demoledoras críticas contenidas en: HART, H., "Death and Utility", *The New York Review of Books*, vol. 27, nº 8, 15 de julio de 1980, págs. 29 y 30; DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 204 y ss.
19. REGAN ha dicho al efecto que "quienes satisfacen el criterio de sujeto-de-una-vida poseen un tipo específico de valor –el valor inherente– y no pueden ser considerados ni tratados como meros recipientes" (Cfr: REGAN, T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983. Traducción de V. BELLVER en: VIOLA, F., *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea*, cit., pág. 192).
20. La distinción entre agentes morales y pacientes morales se debe, según Paola CAVALIERI, a G. J. WARNOCK. Sobre ella puede consultarse: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 135; MOSTERÍN, J., "Resumen de mis principales tesis en ¡Vivan los animales!", *Limbo*.

Boletín de la Cátedra "Jorge Santayana" del Ateneo de Madrid, 1999, pág. 5; RYDER, R. D., *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*, Londres: McFarland, 1998, págs. 44-46; HAUSER, M. D., *Wild Minds. What Animals really Think*, Nueva York: Henry Holt and Company, 2000, pág. 250; CAVALIERI, P., *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pág. 29; LEAHY, M. P. T., *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*, Londres-Nueva York: Routledge, 1991, pág. 179.

21. Cfr: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 370. Otra versión de esta misma distinción, propia del mismo autor es la siguiente: "definiremos a las cuasi-personas, por consiguiente, como aquellos animales superiores que carecen total o parcialmente de algunos de los rasgos definitorios de la persona como agente moral (racionalidad, autonomía moral, autoconsciencia, responsabilidad por los propios actos) por padecer algún tipo de incapacidad básica, transitoria o no. Transitoria sería la incapacidad básica del niño pequeño o el humano en coma reversible; no transitoria, la del chimpancé, el humano afectado por el síndrome de Down o el humano anciano aquejado de cierta enfermedad degenerativa irreversible" (pág. 369).

22. Tom REGAN parte de la premisa de que no cabe trazar diferencias entre unos sujetos-de-una-vida y otros en función de sus diferentes cualidades: todos poseen un mismo valor y han de poseer los mismos derechos. Sin embargo, su idea de que cuando se produzca un conflicto de derechos entre unos y otros cabría inclinar la balanza a favor de los humanos, aun cuando sea en atención principios como el *miniride principle* y el *worse-off principle* desmiente esa idéntica valoración: en la práctica, los agentes morales predominan sobre los pacientes morales. Véase al respecto el excelente artículo de Mikel TORRES en: TORRES ALDAVE, M., "La teoría de los derechos de los animales de Tom Regan", *biTARTE*, Nº 47, págs. 5-24

23. Citaremos, en lo que a ello atañe, a FERRATER MORA, cuando, en su famoso diccionario, incluía el siguiente fragmento: «sostener que los animales tienen derechos no equivale a mantener que hay igualdad entre los animales y los seres humanos. Cada una de las especies tiene características propias, y a cada una le corresponden ciertos derechos. Sin embargo, se trata de saber si no hay derechos básicos comunes a los seres humanos y cuando menos a ciertas especies animales –mamíferos y pájaros– y si éstos derechos no están fundados, en último término, en una especie de igualdad que podría llamarse "igualdad viviente"» (Cfr: FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, voz Derechos de los Animales). RIECHMANN, a su vez, distingue entre el valor de las personas, de los animales que son cuasi-personas, de animales que carecen de las capacidades de éstos, pero que sufren graves perturbaciones cuando están encerrados y, finalmente, de los animales más sencillos que, pese a no compartir las cualidades de los anteriores, también sufren dolor y placer. En función de esta división, establece un reconocimiento de derechos (Cfr: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 401)

24. El ejemplo más claro de esta preferencia es la ya famosa "balsa de Regan". Si en una balsa que se hunde se hallan cuatro agentes morales, esto es, humanos adultos, y un perro, los humanos no harían nada de malo en lanzar al mar al perro en lugar de echar a suertes quien debería ser arrojado por la borda porque en un caso de conflicto de derechos de esta índole, han de primar los de los agentes morales (Cfr: REGAN, T., *The Case for Animal Rights*, cit., pág. 324). En este mismo sentido, conviene citar aquí a LARA cuando escribe que "estaría moralmente justificado que, en defensa propia, un agente moral resolviese a su favor un conflicto entre su derecho a la vida y el mismo derecho de otro; también podría, al tener que elegir entre salvar a un agente o a un paciente moral, optar por lo primero en virtud de la mayor posibilidad de aquel para experimentar más intensamente su propia vida. Esto quiere decir que cuando haya conflictos de derechos estará permitido graduar valorativamente a los individuos conscientes según la intensidad con que experimentan su propio bienestar, si hablamos entonces de distintos grados de ser sujetos de la propia vida, la magnitud del perjuicio realizado a un individuo será media por la pérdida cualitativa que causase (...) Pero no se olvide que esta conmensurabilidad cualitativa sólo sería permisible en aquellas situaciones de conflicto entre derechos esenciales y comunes a todos los sujetos conscientes. En principio (*prima facie*), todos estos sujetos tienen derecho a no ser perjudicados en orden a promover intereses no generalizables a todos los seres conscientes" (Cfr: LARA, F. D., "Los animales y la ética", en GARRIDO PEÑA, F., *Introducción a la ecología política*, Granada: Comares, 1993, pág. 174).

25. El origen o, al menos, la formulación original del argumento se halla sujeto a discusión. DE LORA señala al filósofo alemán Wilhelm DIETLER su autoría, al menos implícita (Véase: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 235). Su nombre, desde luego, es obra del canadiense Jan NARVESON (Véase: NARVESON, J., "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, n. 7, 1977, pág. 164).

26. Como se puede apreciar, el argumento recibe su nombre de que utiliza un hecho, la existencia de seres humanos y no humanos situados en los extremos de ambos reinos, para justificar los derechos de estos últimos. Los simios son la cumbre del reino animal, al menos en lo que al tipo de cualidades que ahora nos interesan se refiere, mientras que embriones, fetos, ancianos con Alzheimer, etc., son los seres humanos menos dotados de ellas. Tan poco dotados, de hecho, que, si olvidáramos a qué especie pertenecen unos

y otros, resultaría complicado saber cuál de entre ellos es más parecido a un agente moral. La denominación, con todo, resulta sumamente confusa y, como ha reivindicado Óscar HORTA, debería, probablemente ser abandonada (Véase: HORTA, O., "Términos básicos para el análisis del especismo", cit., pág. 8).

27. Véase: HUTHER, C., *Can speciesism be defended? A discussion of the traditional approach to the moral status of animals*, pág. 55. El texto resulta accesible en Internet en la siguiente dirección: . Última visita: 29 de abril de 2008).

28. Una versión muy parecida a nuestro resumen puede hallarse en: HAYRY, H. y M. HAYRY, "Who's like us", en CAVALIERI, P. y P. SINGER, *The Great Ape Project*, Londres: Fourth Estate, 1993, págs. 173-182.

29. Véase: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 371.

30. Consúltense las siguientes referencias, proporcionadas por Óscar HORTA (Cfr: HORTA, Ó., "Animal Experimentation and Bias in Bioethics", pág. 205): PASKE, G., "In Defense of Human 'Chauvinism': A Response to R. Routley and V. Routley", *Journal of Value Inquiry*, n. 25, 1991, págs. 279-86; NOZICK, R., *Socratic Puzzles*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, págs. 305-10; FRANCIS, L. & R. NORMAN, "Some Animals Are more Equal than Others", *Philosophy*, n. 53, 1978, págs. 507-27; RODMAN, J., "The Liberation of Nature?", *Inquiry*, n. 20, 1977, págs. 83-131; PATON, W., *Man and Mouse*, Oxford: Oxford University Press, 1984; ANDERSON, E., "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", en SUNSTEIN, C. & M. NUSSBAUM, (Eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford: Oxford University Press, 2004, págs. 277-98; DEVINE, P., "The Moral Basis of Vegetarianism", *Philosophy*, n. 53, 1978, págs. 481-505; DWORKIN, R., *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, London: Harper Collins, 1993; RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971; KREBS, A. *Ethics of Nature*, Berlin: de Gruyter, 1999.

31. En este sentido, REICHMANN ha escrito: "me parece obvio que los humanos no deberíamos interferir más de lo que ya lo hacemos en el mundo animal: un carnívoro salvaje acosando a su presa no exigiría la intervención de la policía para defender los derechos de esta última. Conceder derechos a los animales sería una forma de autolimitar el enorme poder destructor de nuestra especie, y no la ilusión descabellada de ajustar los tratos entre las demás especies a las normas jurídicas de la ilustrada Europa. Esto es: los derechos que podríamos atribuir a los animales los protegerían a ellos de ciertas interferencias humanas, y nada más" (Cfr: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 409). Véase, en este mismo sentido: CAVALIERI, P., *The Animal Question*, cit., págs. 139 y 140; DE GRAZIA, D., *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Nueva York: Cambridge University Press, 1996, págs. 273 y 277.

32. DE LORA ha escrito a este respecto que "es general el entendimiento de que, como aduce VandeVeer, los derechos de los animales no generan obligaciones positivas correlativas por nuestra parte, sino simplemente el deber negativo de no interferir, en el sentido de autolimitar nuestro poder. No nos es exigible evitar que sufran daño por parte de otros animales, o curar sus enfermedades; o adoptar masivamente a aquellos animales que han demostrado algunas capacidades para la adquisición del lenguaje y así procurarles esa educación" (Cfr: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 260).

33. Véase, al respecto: WARREN, M. A., *Moral Status. Obligations to persons and other living things*, Oxford: Oxford University Press, 1997, págs. 112-113; SAPONTZIS, S. F., *Moral, Reason and Animals*, Philadelphia: Temple University Press, 1987, pág. 230; DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 261.

34. RITCHIE, ya en el siglo XIX, se dio cuenta de esta circunstancia, lo que le llevó a considerar absurda la atribución de derechos a los animales. Véase: RITCHIE, D. G., *Natural Rights. A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*, Londres: George Allen y Unwin, 1895, pág. 109. Citado por DE LORA en: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 260. Más contemporáneamente, esta clase de argumentos pueden hallarse en: McCLOSKEY, H. J., "Moral Rights and Animals", *Inquiry*, nº 22, 1979, págs. 52-53; SAPONTZIS, S. F., *Moral, Reason and Animals*, cit., pág. 230.

35. DE LORA ha escrito, en lo que a este punto se refiere, que «extender ese mismo principio, impidiendo por ejemplo que no solo los seres humanos sino también los animales en derredor no perezcan en una riada, nos obligaría, como señalaba VandeVeer, a una "transferencia de recursos" que sencillamente impediría nuestros planes de vida más básicos. Esos genuinos conflictos de derechos no pueden sino resolverse a favor de aquellos que más van a lamentar su pérdida, de la misma manera que haríamos si todos los involucrados fueran seres humanos» (Cfr: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 262).

36. Véase: D'AGOSTINO, F., "Los derechos de los animales", en D'AGOSTINO, F., *Bioética. Estudios de Filosofía del Derecho*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1998, pág. 194; VIOLA, F., *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea*, cit., pág. 295 y 296.

37. RIECHMANN ha escrito al respecto que "en tiempos de tanta discusión sobre el complicado y vidrioso asunto del derecho de injerencia por motivos más o menos humanitarios, convendría precisar que en el caso de los animales lo que debería estar en juego es nuestro deber de no injerencia (o con más precisión: de reducción de la injerencia) por motivos de responsabilidad biosférica. Paul Taylor ha escrito mucho sobre esta cuestión, desarrollando un regla de no interferencia: los seres humanos tendríamos el deber de dejar que las criaturas vivan sus vidas en libertad, ya que las intrusiones en el mundo natural acaban con la existencia de un organismo como criatura salvaje" (Cfr: RIECHMANN, J., *Todos los animales somos hermanos*, cit., pág. 409). En el mismo sentido, BEKOFF ha escrito que "nuestro punto de partida debería ser la no interferencia en las vidas de otros animales a menos que podamos justificar que tenemos el derecho de transgredir esa norma, y que nuestras acciones respeten escrupulosamente los intereses de los animales, independientemente de cuáles serán nuestros deseos" (Cfr: BEKOFF, M., *Nosotros los animales*, Madrid: Trotta, 2003, pág. 149). Más razonable nos parece, en lo que a este punto en concreto se refiere, la postura de aquellos utilitaristas que vienen a decir que, de hecho, deberíamos intervenir en el sentido al que nos referíamos ahora siempre que ello no suponga un aumento del sufrimiento en el mundo (Cfr: HUTHER, C., *Can speciesism be defended? A discussion of the traditional approach to the moral status of animals*, pág. 35. El texto resulta públicamente accesible en Internet en la siguiente dirección: . Última visita: 29 de abril de 2008). Pero este es un razonamiento utilitarista que no casa bien con las teorías de los derechos...

38. Como ha escrito DE LORA, "la condición singular del ser humano de preocuparse por los animales y el medio ambiente en su conjunto (más mal que bien) evidencia que no puede dejar de ser, como despectivamente describe Desmond Morris, una suerte de «jardinero del Edén». Lo es, y no puede ser de otra manera, aunque sea para claudicar en sus posibilidades de intervención retornando a la sociedad de cazadores, o para procurar su suicidio como especie o para avanzar en un modelo de desarrollo sostenible" (Cfr: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 261).

39. El coste en recursos de salvar a chimpancés o ancianos sería el mismo.

40. En el sentido de que no estaríamos variando la situación natural anterior a la riada. ¿Dónde estaría aquí el daño a la Biosfera del que habla REICHMANN? ¿Dónde el deber de salvaguardar la libertad del chimpancé? ¿A qué libertad tendríamos que rendir culto aquí? ¿No tendríamos, más bien, que salvar sus vidas atendiendo a sus intereses?

41. Cfr: BERNSTEIN, M., "Marginal Cases and Moral Relevance", *Journal of Social Philosophy*, nº 33 (4), 2002, pág. 531.

42. Cfr: PLUHAR, E. B., *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham-Londres: Duke University Press, 1995, pág. 1.

43. Porque las obligaciones morales que se establecen por convención no son, como tales, obligaciones morales en el sentido al que los defensores de los derechos de los animales parecen estar refiriéndose. De lo contrario, esto es, si la afirmación de que debemos tratar de forma igual a los seres iguales, fuera meramente convencional, bastaría con negarnos a aceptar el acuerdo para rechazarla sin haber roto ninguna regla moral. Si nuestra ética no nos obliga a aceptar el acuerdo y la obligación hacia las cuasi-personas sólo surge de su aprobación, es obvio que, si nos negamos a acordar la concesión de derechos a esta clase de seres no estaremos actuando de forma moralmente censurable (ni tampoco lo estaremos, desde luego si se los otorgamos).

44. Lo que implicaría, a su vez, que nuestro deber hacia los animales no es ya una consecuencia del juicio autónomo del ser humano, sino que tiene carácter previo a su existencia. Esto es, que los animales serían valiosos aun cuando los agentes morales no les reconocieran valor alguno.

45. Cobra, en lo que a ello respecta, especial interés recordar que el propio Jesús MOSTERÍN, en el prólogo al libro, por otra parte excelente, *Justicia para los animales*, de Pablo de Lora, señala lo siguiente: "no puedo estar de acuerdo con que los animales (humanos o no) tengan valor inherente o intrínseco por sí mismos, como pretende Tom Regan y a veces de Lora. Nada tiene valor intrínseco. El valor es un efecto de la valoración. Algo tiene valor en la medida en que lo valoramos, y no a la inversa. El valor económico de un bien o servicio es la resultante de las valoraciones que los agentes que actúan en el mercado hacen de ese bien. Si nadie valora nada, el bien carece de valor. Lo mismo ocurre con el valor estético y moral" (Cfr: MOSTERÍN, J., "Prólogo", en el libro: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 22). En este mismo sentido, VIOLA ha escrito que "la relación que la subjetividad tiene con el valor es, sin duda, muy particular. Baste pensar que, si no hubiese "sujetos", no habría "valores" en sentido propio, porque -como se ha dicho-, una cosa *vale para* quien está en condiciones de apreciarlo o de disfrutarlo de algún modo. En un universo sin sujetos no existirían los valores, quedando inalterada la bondad de las cosas y de los seres. Si es bueno que existan los valores, entonces es bueno que existan los sujetos capaces de hacerlos emerger del mundo. La relevancia ética de la subjetividad se basa en ser condición necesaria para la existencia de los valores en el mundo" (Cfr: VIOLA, F., *De la naturaleza a los de-*

rechos. *Los lugares de la ética contemporánea*, cit., pág. 213). Citaremos, además, a Javier ECHEVERRÍA, cuando escribe que "la atribución de valores a un objeto siempre la hace un sujeto, o mejor, un agente axiológico" (Cfr: ECHEVERRÍA, J., *Ciencia y valores*, Barcelona: Destino, 2002, pág. 64) o a BUNGE, a quien se deben las siguientes palabras: "si la elucidación que precede es correcta en lo esencial, se sigue que no hay valor sin valuación, y que toda valuación es hecha por alguien con algún fin en vista, sea consciente o inconscientemente" (Cfr: BUNGE, M., *Ética y Ciencia*, Buenos Aires: Siglo XX, 1962, págs. 96 y 97). Y es que, como ha señalado BILBENY, "los valores sólo existen en y para el hombre" (Cfr: BILBENY, N., *Humana dignidad*, Madrid: Tecnos, 1990, pág. 78. Véase también: FRONDIZI, D, *¿Qué son los valores?*, México: Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, 1972, pág. 28).

46. Y es que, en el fondo, este tipo de consideraciones nos lleva a pensar que REGAN incurre en la falacia de creer que hay un punto de vista cósmico absoluto, una "alta corte", ante la que los agentes morales han de justificar sus actos. Sin embargo, y como ha subrayado, este tipo de pensamientos son, sencillamente, incapaces de resultar convincentes para quien no cree en ellos. Véase al respecto: (Cfr: HUTHER, C., *Can speciesism be defended? A discussion of the traditional approach to the moral status of animals*, pág. 12. El texto resulta accesible en Internet en la siguiente dirección: . Última visita: 29 de abril de 2008).

47. MÉNDEZ recogió acertadamente esta idea al manifestar que "toda axiología que admita la objetividad de los valores y que sea coherente desemboca por fuerza en el teísmo" (Cfr: MÉNDEZ, J. M., *Valores Éticos*, Madrid, colección Estudios de Axiología, editorial TeMo, 1978, pág. 310).

48. Pueden existir, no obstante, obligaciones morales indirectas, del tipo de las que hablaba KANT, esto es, obligaciones que se derivan del aprecio que seres humanos concretos puedan mostrar por los animales. Pero es obvio que los defensores de los derechos de los animales no hablan de esta clase de obligaciones.

49. Yerra profundamente, en este sentido, Tom REGAN, cuando transmite la idea de que, si consideramos que sólo los seres dotados de cualidades como la autonomía y la racionalidad son inevitablemente personas, estaríamos dejando sin derechos a los niños pequeños (Véase: REGAN, T., "Poniendo a las personas en su sitio", en TAFALLA, M. (Ed.), *Los derechos de los animales*, cit., pág. 61). El que los primeros posean ineludiblemente el estatuto de personas no significa, en absoluto, que los segundos no puedan tenerlo, si los primeros convienen en concedérselo. La misma tara se halla, a nuestro juicio, en la deducción de Óscar HORTA. Véase: HORTA, O., "Términos básicos para el análisis del especismo", cit. pág. 7.

50. Pensemos, en este sentido, en el siguiente ejemplo: si decidimos donar una parte de nuestro salario a los pobres de una sola región, La Mancha, por ejemplo, ¿tendría algún sentido pensar que estamos siendo gravemente discriminatorios con los demás pobres del país? En nuestra opinión, es obvio que no. Dado que no teníamos ninguna obligación de donar nada, esto es, que la donación no se deriva de una obligación previa, no tenemos por qué justificar por qué a unos sí y a otros no. Donde no hay obligación previa, no existe discriminación injusta.