

**teorema**

Vol. XVIII/3, 1999, pp. 39-60

## **El error de Bentham (y el de Singer)\***

Gary L. Francione\*\*

### ABSTRACT

Jeremy Bentham and his modern proponent, Peter Singer, both maintain that animals are members of the moral community and they reject the views of those, like Kant and Locke, who claim that animals have no moral significance. The problem is that Bentham and Singer also accept that the property status of animals is consistent with the moral significance of animal interests and that we can apply the principle of equal consideration to animal interests even if animals are property. In this paper, I will argue that Bentham and Singer, who reject the institution of human slavery as morally unacceptable, are in error to maintain that animals can have morally significant interests if they remain our property.

### RESUMEN

Jeremy Bentham y su moderno proponente, Peter Singer, mantienen que los animales son miembros de la comunidad moral y rechazan el punto de vista de aquellos que, como Kant y Locke, afirman que los animales carecen de significación moral alguna. El problema es que Bentham y Singer aceptan que el estatuto de los animales, en tanto que susceptibles de ser propiedad de alguien, es consistente con la significación moral de los intereses de los animales y que podemos aplicar el principio de igual consideración a los intereses de los animales, incluso si los animales son susceptibles de ser propiedad de alguien. En este artículo voy a argumentar que Bentham y Singer, que rechazan la institución de la esclavitud humana como moralmente inaceptable, están en un error al mantener que los animales pueden tener intereses moralmente significativos si continúan siendo propiedad nuestra.

### INTRODUCCIÓN

En su mayor parte, aquellos que han buscado excluir a los animales de la comunidad moral han tratado de justificar esta exclusión sobre la base de que los animales carecen de alguna característica particular, tal como la racionalidad (Aristóteles), la capacidad de comunicación (Descartes), la autoconciencia (Kant), o el pensamiento abstracto (Locke). El filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832) rechazó estos puntos de vista que, decía él, tenían como resultado el que los animales “fueran degradados a la clase de las *cosas*”, de modo que quedarían “abandonados sin remisión al capricho de un torturador”. Mantenía que la capacidad de sentir era la única característica

que era necesaria para la significación moral: “un caballo o un perro adultos son, más allá de toda comparación, animales más racionales, así como también con mayor capacidad de comunicación, que un niño de un día, de una semana o, incluso, de un mes. Pero supongamos que esto no fuera así: ¿de qué serviría? El asunto no es ¿pueden *razonar*? Ni, tampoco, ¿pueden *hablar*? sino, ¿pueden *sufrir*?” [Bentham (1781), capítulo XVII, sección IV, pp. 310-1].

La teoría de Bentham —el *principio del tratamiento humano*, que nos impone el que tenemos la obligación directa de no causar a los animales sufrimientos *innecesarios*— representó el giro más dramático en nuestro pensamiento sobre el estatuto moral de los animales. Antes de Bentham, no había ningún punto de vista ampliamente aceptado acerca de que los intereses de los animales eran moralmente significativos o acerca de que los humanos tenían obligación moral alguna que directamente debían a los animales. La teoría de Bentham cambió nuestra manera de pensar sobre estos asuntos, y se convirtió en una teoría tan ampliamente aceptada y tan incontrovertida que se incorporó a las leyes sobre el bienestar de los animales que intentaban tomar seriamente los intereses de los animales y prohibir su sufrimiento “innecesario”.

Como he argumentado en otro lugar [Francione (1995)], esas leyes no lograron proporcionar una protección significativa a los animales puesto que los animales son propiedad nuestra, y su estatuto como tal propiedad les impide tener significación moral. Los intereses de la propiedad jamás se considerará virtualmente que sean similares a los intereses del propietario, y el animal siempre perderá en cualquier supuesto “balance” de intereses humanos y animales. El resultado es que, a pesar de nuestra aceptación del principio del tratamiento humano, aún tratamos a los animales como si fueran cosas, autómatas cartesianos sin intereses moralmente significativos. En este ensayo, exploraré por qué la teoría de Bentham no ha logrado hacerle un lugar a la significación moral de los intereses animales.

#### I. LA POSICIÓN DE BENTHAM SOBRE LA ESCLAVITUD Y EL ESTATUTO DE LOS ANIMALES COMO PROPIEDAD

Bentham rechazó el estatuto de los humanos como propiedad de alguien: se opuso a la esclavitud humana. Bentham que, como utilitarista, rechazaba ostensiblemente los derechos, reconoció sin embargo un tipo de derechos de protección para los humanos que impedían el uso de los humanos como esclavos o como recursos de otros. Bentham mantenía que, aunque había algunas formas de esclavitud que eran más “humanas” que otras, la esclavitud como una institución tenía el efecto inevitable de tratar a los humanos como mercancías. Bentham reconoció que si los humanos no habían de ser tratados como cosas, si los humanos no debían ser “abandonados sin remisión al capricho de un torturador”, la esclavitud tenía que ser abolida.

Bentham comparó explícitamente el tratamiento de los esclavos y de los animales. En el mismo pasaje en el que argumentaba que es sólo la capacidad de sentir que tienen los animales lo que importa para los propósitos de su significación moral, dice: “Ha habido épocas, y me apena decir que en muchos lugares esto todavía sucede, en las que una gran parte de la especie, bajo la denominación de esclavos, ha sido tratada por la ley exactamente con el mismo rasero que las razas inferiores de animales, en Inglaterra por ejemplo, son tratadas todavía.” Bentham creía que tanto a los esclavos como a los animales se les había “degradado a la clase de *cosas*”. Pero Bentham jamás puso en cuestión el estatuto de los animales como propiedad o recurso de los humanos.

¿Por qué no rechazó Bentham el tratamiento de los animales como propiedad del mismo modo que lo hizo con los humanos? ¿Por qué pensó Bentham que el principio del tratamiento humano infundiría, o podría infundir, significación moral a los animales y sus intereses en la medida en que los animales continuasen siendo propiedad de los humanos?

La razón por la que Bentham desafió el estatuto de los humanos como propiedad pero jamás desafió el estatuto de los animales como propiedad está relacionada con su punto de vista de que los animales, al igual que los humanos, tenían interés en no sufrir pero, a diferencia de los humanos, no tenían interés alguno en continuar en la existencia. En esencia, Bentham argumentaba que es posible que tengamos nuestra propia vaca y también el que nos la comamos; es moralmente permisible retener nuestra propiedad, usar de los animales como nuestra fuente de recursos y matarlos para nuestros propósitos, en la medida en que podamos hacerlo de una manera que respete el principio de igual consideración —la noción de que cada uno ha de “contar como uno y nadie por más de uno”— en tanto que aplicado al interés de los animales en no sufrir. De acuerdo con Bentham, a los animales no le importa si nos los comemos, pues no tienen interés alguno en sus vidas:

Si fuera solamente el comerlos, hay muy buenas razones por las que habría de estarnos permitido comer aquellos que queramos comer: nosotros nos sentimos mejor por ello, y ellos no se sienten nunca peor. No tienen ninguna de esas prolongadas expectativas de desgracias futuras que tenemos nosotros [...]. Si fuera solamente el matarlos, hay muy buenas razones por las que habría de estarnos permitido matar aquellos que nos molesten: nosotros nos sentiríamos peor si vieran, y ellos no se sentirían peor por estar muertos. Pero ¿hay alguna razón por la que habría de estarnos permitido atormentarles? Ninguna que yo vea<sup>1</sup>.

Bentham estaba explícitamente en desacuerdo con el punto de vista, articulado por otros teóricos, de que, dado que los animales no eran autoconscientes, podíamos tratarlos como cosas —como seres sin intereses moralmente significativos y respecto de los que no podíamos tener obligaciones morales di-

rectas—. Sin embargo, Bentham estaba de acuerdo con esos otros teóricos en que los animales no eran autoconscientes y en que, por lo tanto, había una distinción cualitativa entre los humanos y los animales que nos permitía tratarlos como cosas por lo que respecta a sus vidas, pero no tratarlos como cosas por lo que toca a sus intereses en no padecer sufrimientos. Si, como mantenía Bentham, fuese posible aplicar el principio de igual consideración y conceder significación moral a los intereses de los animales en no padecer sufrimientos, a la vez que se les trata como recursos humanos, entonces quizás podríamos evitar la posición abrazada por los defensores de los derechos de los animales —que el tomar seriamente los derechos de los animales exige abolir y no meramente regular nuestro uso de los animales como comida, deporte, vestido, experimentos, espectáculos y otros propósitos que suponen necesariamente que los animales no son nada excepto recursos humanos sin significación moral—.

Sin embargo, hay al menos dos serios defectos en el enfoque de Bentham. En primer lugar, la aserción fáctica de que los animales están dotados de sensación, pero no tienen autoconciencia ni interés en continuar en la existencia es problemática. En segundo lugar, una vez que Bentham ha aceptado que humanos y animales eran cualitativamente distintos, permitiéndonos usar a los animales como recursos reemplazables, pero no usar a los humanos como tales, nos hace imposible el tratar los intereses animales como moralmente significativos. Esto es, no podemos aplicar el principio de igual consideración si los humanos tienen un interés en no sufrir debido a su uso como recursos mientras que los animales no tienen tal interés. El resultado es que, aunque Bentham consideraba que su punto de vista sobre los animales era más progresivo que el de aquellos que negaban cualquier significación moral a los intereses de los animales, la teoría de Bentham, que fue incorporada a las leyes sobre el bienestar animal, acababa exactamente en el mismo lugar que los puntos de vista que el propio Bentham rechazaba.

## II. PETER SINGER: PROPONENTE MODERNO DE BENTHAM

Para ver los problemas inherentes al enfoque de Bentham, consideraremos la teoría de Bentham desde la perspectiva del proponente moderno de Bentham, el filósofo Peter Singer. Singer, autor de *Animal Liberation* [Singer (1990a)] basa sus puntos de vista directamente sobre la teoría de Bentham, y mantiene que no necesitamos extender a los animales el derecho básico de no ser propiedad de alguien para conceder significación moral a los intereses de los animales<sup>2</sup>. Singer acepta la noción básica del principio del tratamiento humano —que los humanos pueden usar a los animales, pero que los animales tienen intereses moralmente significativos en evitar el sufrimiento—. Singer acepta también que negamos significación a esos intereses cuando tratamos a

los animales como nada más que mercancías. Lo que propone Singer es que sigamos tratando a los animales como propiedad nuestra, pero que no los tratemos sólo como mercancías, tal como se contemplan bajo las actuales leyes acerca del bienestar animal.

Singer mantiene que la mayor parte de los humanos (con la excepción de los discapacitados mentales profundos o aquéllos con daños cerebrales irreparables)<sup>3</sup> son autoconscientes y tienen una “existencia mental continua” [Singer (1990a), p. 228]. Los humanos se dan cuenta de que tienen “‘una vida’ en el sentido de que se requiere comprensión de lo que es vivir a lo largo de un período de tiempo” [Singer (1990a), p. 229]. Son la clase de seres que tienen “la capacidad de pensar sobre el porvenir y tener esperanzas y aspiraciones sobre el futuro” [Singer (1990a), p. 20].

¿Qué significa esto para los seres humanos?

Singer, al igual que Bentham, suscribe el utilitarismo y mantiene que la corrección o incorrección de un acto depende de las consecuencias de ese acto<sup>4</sup>. Aunque Bentham y Singer afirman rechazar los derechos morales como asunto general, Singer, al igual que Bentham, acepta que los humanos (con la excepción de los discapacitados mentales profundos o con daños cerebrales irreparables) tienen algo equivalente al derecho básico de no ser tratados como cosas. Singer presume que el principio de igual consideración significa que no deberíamos usar a los humanos normales como recursos. Piensa que los humanos normales tienen un interés en no ser usados como recursos para otros porque los humanos son autoconscientes y tienen deseos para el futuro<sup>5</sup>. Esto es: incluso en ausencia de un derecho básico formal a no ser usado como un recurso, Singer reconoce que tengo un interés en no ser un esclavo o un paciente de un experimento biomédico para el que no he dado mi consentimiento. No importa cuál sea el uso de “humano”; aunque es siempre mejor menos dolor y sufrimiento que más dolor y sufrimiento, tengo interés en mi vida, y ese interés está protegido por el principio de igual consideración. Con excepción de los casos más extremos esto significa que un humano normal y autoconsciente no puede usarse como un recurso para otros. Singer mantiene que, dado que los humanos son autoconscientes y tienen deseos para el futuro, es “particularmente malo” quitarle la vida a un humano normal, puesto que no podemos subsanar esta pérdida reemplazando simplemente un humano por otro. Singer, al igual que Bentham, reconoce esencialmente una protección semejante a la de los derechos para el interés humano en no ser considerado como una cosa, puesto que no exige que juzguemos caso por caso si un humano particular debería ser sometido a esclavitud o ser paciente de un experimento biomédico para el que no ha dado su consentimiento. Por el contrario, tanto Singer como Bentham parten de una presuposición en contra de tal uso. El punto de partida de Singer —al menos para los humanos normales— es que no deberíamos usar ningún humano como paciente de experi-

mentos biomédicos para los que no ha dado su consentimiento, como donante forzado de órganos o como esclavo.

Singer mantiene que los animales —con la posible excepción de los chimpancés, los orangutanes y los gorilas— no son autoconscientes y no tienen una “existencia mental continua” ni deseos para el futuro<sup>6</sup>. Los animales tienen interés en no sufrir, pero no tienen interés en continuar viviendo. Para Singer el que los animales carezcan de autoconciencia significa que no tienen interés *per se* en no ser considerados como recursos o propiedad de los humanos. No se preocupan por si los criamos o los sacrificamos para ser comida nuestra o los usamos para experimentos o los explotamos como recursos de cualquier otra manera siempre que no sufran. De acuerdo con Singer, puesto que los animales no poseen un interés en sus vidas *per se*, “no es fácil explicar por qué la pérdida del animal que se mata no es, desde un punto de vista imparcial, compensada por la creación de un nuevo animal que llevará una vida igualmente placentera” [Singer (1990a), p. 229].

Puesto que los animales están dotados de sensación, tienen interés en una existencia y en una muerte razonablemente libres de dolor, y Singer condena fuertemente la agricultura intensiva puesto que cree que la cantidad de dolor y sufrimiento que los animales experimentan bajo esas condiciones supera con mucho cualesquiera beneficios que reciban los humanos. Afirma rechazar la noción de que los animales tienen valor sólo como mercancías, pero no concluye que la agricultura animal sea en sí misma moralmente inaceptable; mantiene más bien que puede ser moralmente justificable el comer animales que “tienen una existencia placentera en un grupo social adecuado a las necesidades de su conducta, y después se les mata rápidamente y sin dolor”. Singer enuncia que “puede respetar a la gente consciente que se preocupa de come sólo carne que viene de esos animales” [Singer (1990a), pp. 29-30]. Singer considera que todos los animales (excepto posiblemente los grandes simios) son recursos reemplazables y considera a todos los humanos (excepto los discapacitados mentales profundos) como recursos no reemplazables.

Por lo tanto, aunque Singer identifica una supuesta característica humana “especial” —autoconciencia— afirma que su posición es diferente de la de Kant y otros que excluyen a los animales de la comunidad moral sobre la base de una supuesta característica humana “especial”. Para Singer, el hecho de que los animales no sean supuestamente autoconscientes no nos permite ignorar los intereses animales siempre que sirvan para los propósitos humanos, ni nos libera de deberes directos respecto de los animales. Singer mantiene que puesto que los animales no son autoconscientes, podemos usarlos como propiedad nuestra y podemos matarlos porque la muerte no es daño alguno para los animales, pero tenemos una obligación directa respecto de los animales de tomar seriamente sus intereses en no sufrir. ¿Y cómo tomamos seriamente esos intereses en no sufrir? Aplicamos el principio de igual conside-

ración a esos intereses, lo que significa que, excepto en el caso en que haya alguna justificación aceptable, no deberíamos infligir sufrimiento a un animal si no deberíamos infligir un sufrimiento similar a un humano.

Al valorar la posición de Singer, deberíamos considerar dos aspectos de su teoría que son directamente paralelos a la de Bentham: el punto de vista de Singer de que los animales no tienen interés en la vida (como algo distinto de tener interés en no sufrir) puesto que no son autoconscientes, y su punto de vista de que podemos aplicar significativamente el principio de igual consideración a los intereses de los animales en no sufrir sin extender a ellos una protección similar del tipo de los derechos para sus intereses en no ser considerados como propiedad de los humanos.

### *II.1. Autoconciencia e interés en la vida*

Singer mantiene que puesto que los animales no son autoconscientes, no tienen deseos futuros, no tienen interés en la vida. Por lo tanto, es moralmente permisible usar y matar animales, pero tenemos que tomar seriamente su interés en no experimentar dolor y en no sufrir.

Singer argumenta que matar a un ser humano, incluso sin dolor o mientras el humano está dormido, es algo “particularmente malo” puesto que frustramos la satisfacción del interés futuro de ese humano. Pero ¿en qué sentido es diferente esta situación de la de cualquier otro ser dotado de sensación? Los seres dotados de sensación son capaces de experimentar dolor y placer. Tienen interés en evitar el sufrimiento, pero tienen también interés en conseguir cualquier cosa que prefieran, deseen o quieran. Por ejemplo, muchos animales parecen disfrutar del contacto sexual y lo buscan incluso bajo las peores condiciones. No se necesita tener una licenciatura en etología cognitiva para entender que matar a un animal —incluso sin dolor— afecta adversamente a los intereses de ese animal en continuar teniendo tales experiencias y le causa un daño a ese individuo, que se verá privado de esos placeres futuros. Todos los seres dotados de sensación —por miserables que sean sus vidas— son capaces de satisfacer algunas de sus preferencias, y matar a tal ser, incluso sin dolor, frustra la satisfacción de esas preferencias.

Además, el punto de vista de Singer sobre las relaciones entre sensación, autoconciencia e interés por la vida es problemático en un cierto número de aspectos.

En primer lugar, aunque Singer mantiene que matar a un ser vivo no inflige daño a ese ser, parece que lo contrario es más bien lo que es verdad: esta muerte es el mayor daño para un ser dotado de sensación, y parece que meramente estar dotado de sensación implica un interés en continuar en la existencia y alguna conciencia de ese interés. Ser un ser dotado de sensación significa ser el tipo de ser que tiene un bienestar ligado a sus experiencias. En este sentido, todos los seres dotados de sensación tienen interés, no sólo en la calidad de sus vidas, sino también la cantidad de las mismas. Puede que los

animales no tengan pensamientos sobre el número de años que van a vivir, pero en virtud del hecho de que tienen interés en no sufrir y en experimentar placer, tienen interés en permanecer vivos y, en algún nivel, prefieren, quieren o desean permanecer vivos. La capacidad de experimentar dolor y placer no es un fin en sí misma —el estar dotados de sensación es un medio para un fin: el de permanecer vivos—. Los seres dotados de sensación usan las sensaciones de dolor y de sufrimiento para huir de situaciones que amenazan sus vidas, y las sensaciones de placer para buscar situaciones que fomentan sus vidas. Lo mismo que los humanos soportan a menudo dolores irresistibles para permanecer vivos, los animales no sólo los soportan a menudo, sino que se infligen a sí mismos dolores insoportables con el objeto de vivir —como cuando se roen una garra que ha quedado atrapada en una trampa—. La capacidad de sensación es lo que la evolución ha producido para asegurar la supervivencia de ciertos organismos complejos. Negar que un ser que ha evolucionado hasta el punto de desarrollar la sensación no tenga interés alguno en permanecer vivo es algo absurdo.

Además, parece que cualquier ser que está dotado de sensación es también autoconsciente en un sentido moralmente relevante. Puede decirse que todos los seres dotados de sensación tienen intereses en sus vidas dado que no son indiferentes a lo que les sucede. Un perro puede tener un interés en la vida que es diferente del de un adulto humano normal, pero esto no significa que el perro sea indiferente a lo que le suceda. Puesto que el perro es un animal dotado de sensación, usa los mecanismos de supervivencia de dolor y placer para proteger su vida. Cuando el perro experimenta dolor, el perro tiene necesariamente una experiencia mental que le dice que “este dolor me está sucediendo a *mí*”. Para que el dolor exista, alguna conciencia —*alguien*— tiene que percibirlo como algo que le sucede a ella y tiene que preferir no percibirlo. Ese perceptor tiene necesariamente algún sentido del *yo*, puesto que una sensación dolorosa, por ejemplo, no puede ocurrir como alguna suerte de experiencia etérea; una sensación de dolor sólo puede ocurrirle a un ser que es el tipo de ser que puede tener tal experiencia y que prefiere no tenerla. Similarmente, cuando un ser dotado de sensación reacciona ante un dolor, a una amenaza a su vida, ese ser tiene una experiencia mental de una amenaza a *su* supervivencia. La noción de que la conciencia podría existir sin la autoconciencia sugiere que un ser podría percibir dolor sin percibir que el dolor le estaba sucediendo a ese ser, o que un ser podría percibir dolor y, con todo, permanecer indiferente a esa experiencia. Sin embargo, tales cosas son meras reformulaciones de la noción de que un ser podría percibir dolor sin percibir dolor, algo que es completamente absurdo.

Si, como Singer mantiene, los animales no son autoconscientes, entonces es difícil de explicar cómo aprende un animal, a menos que consideremos toda la conducta animal como sólo un asunto de condicionamiento del tipo estímulo-respuesta. Después de que un perro coloca una pata en un plato caliente y la



retira, evitará el plato cuando lo vea más tarde. ¿Cómo puede explicarse esto si el perro no tiene sentido alguno de que era su pata la que se colocó en la superficie en un tiempo anterior y que era él el que sintió dolor? Si la conciencia del animal fuese una corriente de “imágenes” sin conexión alguna entre ellas, tendríamos serias dificultades para explicar la mayor parte de la conducta animal. Sin embargo, nada de esto implica que un perro piense de sí mismo que es bonito o desgarbado, o que desee tener más talento o ser más capaz. Esto último son meramente modos particulares en que los humanos pueden ser autoconscientes. Decir que un animal es autoconsciente no significa que el animal tenga necesariamente una imagen visual de sí mismo. Así pues, el hecho de que un perro pueda no reconocerse a sí mismo en un espejo no prueba que el perro no sea autoconsciente. Incluso si los perros no pueden reconocerse a sí mismos en el espejo, pueden ciertamente reconocerse a sí mismos. Si doy un paseo con mi perro por el parque, será capaz de identificar el arbusto que ha visitado con anterioridad. Yo puedo reconocerme a mí mismo reflejado en un espejo; él se reconoce a sí mismo por el olor. Puede haber diferencias en cómo nos reconocemos a nosotros mismos, pero esto no significa que el autoreconocimiento sea algo de lo que sólo yo soy capaz.

En segundo lugar, es difícil mantener que ningún animal, aparte de los humanos y posiblemente los grandes simios, tiene un sentido del futuro. Cualquiera que haya vivido con un perro no puede dudar de que los perros anticipan eventos futuros. Por ejemplo, no tengo duda alguna de que uno de mis compañeros no humanos, un perro cobrador rescatado, obtiene enorme satisfacción de la comida y anticipa claramente su próxima comida. Todos los días, aproximadamente a las cuatro y media de la tarde, se acerca a mi mesa y se pone a dar cabezazos contra mi brazo hasta que dejo de trabajar, voy a la cocina y le preparo su comida. Y contempla todas las fases de su preparación atentamente. Negar que anticipa su comida es, de manera pura y simple, algo erróneo. Si un perro fuera incapaz de anticipar el futuro, no se pondría tan contento cuando oye a su compañero humano al otro lado de la puerta, metiendo la llave en la cerradura. La razón por la que el perro se pone tan contento en vez de mostrar agresividad o ponerse a la defensiva es que anticipa la reunión con su compañero. El hecho de que los humanos anticipen el futuro mirando a los calendarios y a los relojes y que los perros lo anticipen centrándose en otros aspectos de su entorno constituye, sin duda, un interesante tema de estudio, pero no parece tener peso alguno sobre la cuestión de si ese ser debe ser usado como sujeto paciente en un experimento biomédico para el que no ha dado su consentimiento o tratado de otra manera como un medio exclusivamente para otros.

En tercer lugar, la teoría de Singer es confusa porque parece aceptar a cierto nivel que los animales *son* autoconscientes y que tienen interés en la vida. Reconoce que los perros y los cerdos “tendrán un grado mayor de autoconciencia y una capacidad mayor de tener relaciones significativas con otros que un niño que sea deficiente mental profundo o alguien que esté en un

avanzado estado de senilidad” [Singer (1990a), p. 19]. Reconoce también que un animal “puede luchar en contra de una amenaza para su vida”, pero no considera esto como una evidencia competente de que el animal tiene interés en su vida [Singer (1990a), p. 228]. Por el contrario, si un animal lucha contra una amenaza para su vida esto sugiere que el animal tiene efectivamente un interés en la vida y quiere seguir manteniéndose vivo. ¿Es necesario que el animal exprese este interés y preferencia, aunque sólo sea para sí mismo, en palabras del castellano o de cualquier otro lenguaje, que diagan algo así como: “Oh, voy a morir. Estoy realmente preocupado, voy a morir. Muero antes de tiempo”? No, desde luego que no. ¿Es consistente la conducta del animal con un interés en continuar viviendo en que el animal prefiere, desea o quiere continuar existiendo? Sí, desde luego. ¿Es consistente con la noción de que el animal es consciente (en cualesquiera de los niveles) de que la amenaza es contra ese animal? Sí, desde luego. Sería extraño sugerir otra cosa.

En cuarto lugar, Singer argumenta que los humanos tienen un tipo representacional de autoconciencia, tienen “poderes mentales superiores” y pueden tener planes para el futuro y, por lo tanto, tener más intereses (para proseguir esos planes) que los animales, que no hacen planes para el futuro. Dejando de lado el hecho de que la evidencia etológica indica claramente que muchos animales anticipan y tienen planes para el futuro, el punto de vista de Singer sugiere que las vidas de los humanos que hacen más planes de futuro que otros humanos, tienen un mayor “valor” moral. De nuevo, la arbitrariedad de tal jerarquía moral parece dolorosamente obvia. No está claro por qué la vida de mi vecino debe contar más que la mía simplemente porque tenga más deseos futuros, o porque, de un modo general, tenga más intereses de los que yo tenga

Pero más importante es que Singer supone que los humanos tienen un sentido representacional de la autoconciencia, que tienen más intereses que los animales y sufren mayores daños que ellos. Estos supuestos no son necesariamente verdaderos. Los animales tienen muchos intereses que los humanos simplemente no tienen. Por ejemplo, no tengo el agudo sentido del olfato y del oído que tienen mis perros. El hecho de que sus sentidos estén realzados significa que sus experiencias son diferentes de las mías, y que sus intereses son diferentes a la luz de esas experiencias. Yo no tengo deseo alguno de andar olisqueando árboles en mi barrio; no puedo aprender nada de esa experiencia teniendo en cuenta mis sentidos significativamente débiles. Los peces, por citar otro ejemplo, tienen un interés en respirar bajo el agua que yo no sólo no comparto, sino que es peligroso para la forma de vida de la que yo soy un ejemplo. Y, en cualquier caso, ¿por qué cierto número de intereses habrían de importar para los propósitos de determinar si un animal tiene interés en la vida? ¿Qué sucede si tengo más intereses que mi vecino? ¿Significa esto que nuestras vidas no tienen “igual valor” para los propósitos de determinar si alguno de los dos debe ser convertido en esclavo o usado como paciente de un experimento doloroso para el que no ha dado su consentimiento?

En quinto lugar, puesto que los animales tienen intereses diferentes de los de los humanos, son susceptibles de sufrir daños que los humanos no sufren. Por ejemplo, si en mi barrio se elimina la última boca de riego, esto dañará a mi perro de una manera que no me daña a mi y ese daño será muy significativo por lo que respecta a mi perro. Singer supone que la autoconciencia de los humanos es “superior” en algún sentido. Pero es precisamente esta clase de caracterización normativa la que pide la cuestión desde el principio. La autoconciencia humana puede ser diferente, pero “diferente” no se traduce necesariamente como “mejor” en algún sentido moral.

Además, hay algo muy peculiar desde el punto de vista psicológico sobre el considerar a los animales como recursos reemplazables. Si la muerte de un animal es, como mantiene Singer, “compensada, desde un punto de vista imparcial, por la creación de un nuevo animal que llevará una vida igualmente placentera”, entonces ¿por qué sentimos pena cuando muere uno de nuestros compañeros animales? La respuesta es que *nosotros* no contemplamos, al menos algunos animales (nuestros perros y gatos) como recursos reemplazables, y nuestro reconocimiento de que nuestros compañeros animales tienen una *personalidad* única es una observación fáctica y no una consideración antropocéntrica. En la actualidad vivo con seis compañeros caninos. Todos *son* diferentes entre sí. Cuando uno de mis compañeros muere adopto otro, pero ciertamente no considero al perro adoptado como el “reemplazo” del perro que murió del mismo modo que no considero a un niño nacido después como el “reemplazo” de un niño que ha muerto.

Pero entonces, puede hacerse la misma observación sobre vacas, cerdos y pollos. Un amigo mío vive en compañía de cierto número de animales de “granja” rescatados que incluye tres pollos. Observando e interactuando con esos animales durante un par de horas se me hace completamente claro que las tres aves son completamente diferentes entre sí y que tienen personalidades distintas. Si nos preocupásemos en relacionarnos con los pollos, vacas o cerdos de la manera en que lo hacemos con nuestros perros y gatos, ya no veríamos a esos animales como meramente recursos reemplazables, del mismo modo que no lo hacemos con los perros o con los gatos. El problema es que la mayor parte de nosotros nos relacionamos con los animales de “granja” sólo como comida, solamente cuando nos sentamos para consumir sus cuerpos, y dada esta manera de relacionarnos no hay mucha diferencia entre un pollo, vaca o cerdo u otro. Decir, como hace Singer, que los animales son meramente recursos reemplazables pide simplemente la cuestión respecto del estatuto moral de los animales, y no la responde.

En sexto lugar, y quizás más importante, si la autoconciencia, tal como Singer la entiende, es necesaria para que los seres dotados de sensación tengan un interés en la vida, entonces tenemos que concluir que cierto número de humanos no tienen interés en la vida y pueden ser tratados como recursos. Por ejemplo, los discapacitados mentales humanos, que carecen del sentido re-

presentacional del yo que Singer exige pueden no tener un interés mayor en la vida del que tienen los gatos o los perros (y pueden incluso tener menos que un interés). Sin embargo, no pensamos que sea inapropiado tratar tales seres como recursos o exclusivamente como medios para los fines de otros, aunque Singer sugiere que podría ser moralmente permisible hacerlo así en la medida en que tomamos seriamente sus intereses en no sufrir. Por ejemplo, de acuerdo con el punto de vista de Singer, suponiendo que podríamos darles una muerte sin dolor, sería presumiblemente permisible el matar humanos con deficiencias mentales profundas para transplantar sus órganos a otros humanos que tengan un interés en la vida (en términos de Singer). Sin embargo, no aceptamos tal punto de vista del mismo modo que no aceptamos el punto de vista de Aristóteles de que no es posible convertir en esclavos a los humanos menos racionales. Por el contrario, resulta claro que en la medida en que un humano tiene intereses —en la medida en que el humano está dotado de sensación— consideramos que el humano tiene al menos un derecho: el derecho a no ser tratado como una cosa. Aunque el derecho básico puede no proporcionar demasiada protección, y no exige que los humanos sean tratados de la misma manera para todos los propósitos, impide el uso de los humanos como un recurso para otros.

## II.2. *La consideración igual de los intereses animales*

Aunque Singer cree que los animales no son autoconscientes y no tienen interés en la vida, no piensa que este “defecto” o diferencia justifique la exclusión de los animales de la comunidad moral. Esto es, aunque Singer, al igual que Kant y otros, piensa que hay una diferencia entre humanos y animales en que los humanos son autoconscientes y los animales (con la posible excepción de los grandes simios) no lo son, él, al igual que Bentham, afirma que esta diferencia no nos permite excluir a los animales de la comunidad moral e ignorar sus intereses, simplemente porque derivamos un beneficio económico o relacionado con la propiedad del hecho de hacerlo así. De hecho, Singer critica a Kant y a otros por no tomar en cuenta seriamente este interés en no sufrir. Singer argumenta que tenemos que aplicar el principio de igual consideración a ese interés incluso si los animales no son autoconscientes, y que no deberíamos descontar o ignorar el sufrimiento animal simplemente porque es un animal el que sufre, del mismo modo que no deberíamos descontar o ignorar el dolor de un humano simplemente porque la que sufre es una mujer, una persona de color, o un miembro de otro grupo desfavorecido. Aunque podemos usar y matar animales para nuestros propósitos, no deberíamos imponer sufrimiento a un animal que no impusiésemos a un humano —a menos que tengamos una buena razón para hacerlo, una razón que no viole ella misma el principio de igual consideración—.

Aunque Singer afirma que su teoría no excluye a los animales de la comunidad moral, su noción de que los animales carecen de un interés en la vi-

da y pueden considerarse como recursos reemplazables, hace difícil —si no imposible— aplicar el principio de igual consideración a los intereses humanos y animales en no sufrir. Hay varios problemas que afectan a la teoría de Singer en este aspecto.

En primer lugar, la teoría de Singer exige que hagamos comparaciones interespecíficas para aplicar el principio de igual consideración a los intereses humanos y animales en no sufrir, y esto exige algún método, aunque sea impreciso, para medir experiencias interespecíficas. Singer observa correctamente que un bofetón que podría no causar virtualmente dolor alguno a un caballo podría causar perfectamente un dolor considerable a un bebé humano. “Pero podría haber algún tipo de golpe —no sé exactamente lo que podría ser, pero quizás un golpe con un palo grueso— que causaría al caballo tanto dolor como el que causaríamos a un bebé dándole un bofetón con nuestra mano” [Singer (1990a), p. 15]. Las dificultades para hacer tales valoraciones son obvias: es bastante difícil comparar la intensidad del dolor cuando nos interesamos sólo por los humanos que pueden dar informes verbales detallados de la sensación que están experimentando. Se convierte en algo virtualmente imposible hacer tan siquiera una valoración imprecisa cuando son los animales los que están involucrados. Además, Singer reconoce que puesto que los humanos son autoconscientes y tienen “poderes mentales superiores”, esto les “llevará, en determinadas circunstancias, a sufrir más de lo que los animales sufrirían en las mismas circunstancias” [Singer (1990a), p. 16, 15]<sup>7</sup>. Esto hace que las comparaciones interespecíficas del sufrimiento sean aún más difíciles de realizar.

En segundo lugar, puesto que los humanos (excepto los deficientes mentales profundos) tienen un interés en sus vidas y los animales no lo tienen, es difícil entender cómo los humanos y los animales pueden considerarse como similarmente situados para los propósitos de aplicar el principio de igual consideración. Singer no defiende que debemos realizar un examen caso por caso de los humanos para determinar si debemos tratar un humano normal particular exclusivamente como un recurso para otros. Singer supone que todos los humanos normales tienen interés en no ser tratados como recursos y que este interés debería ser respetado en todos los casos, con excepción quizás de los casos más extremos. De acuerdo con Singer, los animales no tienen el mismo interés. Puesto que los animales son recursos reemplazables, sólo tienen interés en una vida razonablemente placentera y una muerte relativamente poco dolorosa. Podemos, caso por caso, preguntarnos si nuestro uso como recurso de este o aquel animal particular puede estar justificada por consideraciones de consecuencias utilitarias. Dicho sea brevemente, los animales no tienen un interés en no sufrir en su uso como recursos —sólo tienen un interés en no sufrir *demasiado*<sup>8</sup>. Yo tengo interés en no sufrir *en absoluto* por el hecho de que se me use como recurso. Un animal y yo *jamás* podemos estar similarmente situados con respecto a nuestros intereses relativos en no ser usados como recursos.

Además, Singer mantiene que siempre podemos anular el interés del animal en no sufrir, dependiendo de las consecuencias para todos los afectados. Otra vez de nuevo, los intereses de los animales en no sufrir serán vencidos casi siempre por los intereses humanos puesto que las consecuencias para los humanos de no hacer sufrir a los animales se juzgará siempre que pesan más que los intereses de los animales en no sufrir. Ellos son meramente recursos; nosotros no lo somos.

En tercer lugar, Singer reconoce que, en algún nivel, no es probable que consideremos los intereses animales y humanos como similares en primer lugar y, por lo tanto, no es probable que encontremos guía alguna en el principio de igual consideración [Singer (1990a), p. 16]. Pero esto equivale a admitir que los intereses de los animales no son moralmente significativos *per se*. Singer evita esta conclusión afirmando que incluso si el principio de igual consideración no es aplicable (puesto que los intereses humanos y animales jamás serán considerados como similares), es todavía claro que gran parte del sufrimiento animal no es moralmente justificable. Por ejemplo, Singer enuncia que no debemos aplicar el principio de igual consideración para comprender que la agricultura intensiva es algo moralmente erróneo.

No queda claro cómo Singer puede llegar a esta posición, excepto mediante estipulación personal. Esto es, las objeciones de Singer a la agricultura intensiva se basan en sus valoraciones empíricas de las consecuencias de actos particulares a la luz de su teoría de que los actos individuales deberían fomentar los intereses o las preferencias de los afectados. Como sucede con todas las valoraciones empíricas de este tipo, personas diferentes pueden evaluar las consecuencias de los actos de maneras diferentes. Singer piensa que las consecuencias negativas de la ganadería intensiva sobrepasan sus beneficios, pero cuando consideramos todas las consecuencias económicas negativas que acontecerían a los humanos del hecho de abolir la agricultura intensiva, la valoración empírica de Singer es, al menos, cuestionable. Considérense las consecuencias económicas negativas que sobrevendrían a aquéllos que están directamente implicados en la cría y el sacrificio de los animales, como los granjeros y los carniceros; los que están indirectamente implicados en los negocios alimentarios, como los tenderos de ultramarinos; los implicados en la industria láctea; los implicados en los restaurantes de comida rápida, en negocios de comida para animales, la industria farmacéutica, y las industrias de objetos de cuero y de lana; los implicados en investigación agrícola y veterinaria con incidencia en la agricultura; los implicados la publicación de libros sobre agricultura animal; y los implicados en anunciar productos de agricultura animal [Frey (1983), pp. 197-203]. Es claro que la abolición de la ganadería industrial tendría un profundo impacto sobre la economía internacional. Esto no equivale a decir que esas consecuencias negativas fueran a sobrepasar los intereses de los animales implicados en no experimentar el dolor y el sufrimiento que está aparejado a la agricultura intensiva; equivale sólo a decir que si la de-

cisión sobre el asunto depende de un conglomerado de consecuencias, y si las consecuencias para los humanos autoconscientes “pesan” más que las consecuencias para los animales no autoconscientes, no está claro si sería moralmente correcto de acuerdo con la teoría de Singer el abolir la ganadería industrial<sup>9</sup>.

En cuarto lugar, incluso si la teoría de Singer llevase a un tratamiento más “humano” de los animales, aún nos permitiría usarlos de una manera que no pienso que sea apropiado usar a ningún humano. Estoy de acuerdo con Singer en que sería mejor para los animales “comestibles” el que adoptásemos la cría de animales en libertad y acabásemos con la ganadería industrial. Esto reduciría, aunque en ningún sentido eliminaría, el dolor, el sufrimiento y la miseria de los animales usados para este propósito, y reflejaría una restricción en el uso de animales que va más allá del mínimo nivel de cuidado exigido para tener animales comestibles “productivos”<sup>10</sup>. Dejando de lado el hecho de que tal cambio sería desafiado con alboroto por los propietarios de animales, que alegarían que se estaban invadiendo sus derechos de propiedad, y por los consumidores, a quienes se les exigiría pagar mucho más dinero por la carne, es importante entender que tal cambio *no* significaría que los intereses de los animales son moralmente significativos en el sentido de que el principio de igual consideración se aplicaría a tales intereses. Los animales, al igual que los humanos, tienen interés en no sufrir *en absoluto* por su uso como recursos, por muy “humano” que sea ese uso. Una forma más “humana” de esclavitud humana es menos moralmente objetable que una forma menos “humana” —es mejor castigar a un esclavo menos drásticamente que más— pero todas las formas de esclavitud son moralmente objetables puesto que a todos los humanos se les concede un derecho a no ser tratados como propiedad de otros. No consideramos la esclavitud —incluso la esclavitud más “humana”— como algo que sea apropiado ni siquiera para los humanos con deficiencias mentales profundas o que carecen de cualquiera de las características que Singer cree que son esenciales para tener un interés en la vida. En la misma medida en que no protegemos los intereses similares de los animales de una manera parecida, no logramos conceder el principio de igual consideración a los intereses de los animales y, por ello, privamos a los intereses de los animales de significación moral.

### III. EL FALLO DEL PRINCIPIO DEL TRATAMIENTO HUMANO: UNA NOTA HISTÓRICA

Estamos ahora en posición de entender por qué el principio del tratamiento humano no ha logrado proteger los intereses de los animales. Las teorías de Singer y Bentham, el primero que formuló el principio del tratamiento humano, son muy similares. Hasta Bentham, el pensamiento moral y legal de Occidente consideraba de forma general a los animales como meras cosas sin ningún interés protegible. Bentham mantuvo que puesto que los animales

pueden sufrir, y puesto que todos consideramos el sufrimiento como indeseable, una sociedad justa y civilizada reconoce que los animales tienen intereses morales significativos en no sufrir y que los humanos tienen obligaciones morales tales que les exigen directamente los animales y que consisten en no infligirles sufrimiento.

Aunque Bentham mantenía que los animales tenían intereses moralmente significativos, su comprensión de “significatividad moral” difería según se tratase del caso de los humanos o de los animales. En el caso de la esclavitud, Bentham mantenía que un propietario de un esclavo particular debería tratar bien al esclavo y que el beneficio para el propietario del esclavo podría exceder al daño para el esclavo particular, pero que “la esclavitud, una vez establecida, era probable que fuese siempre el destino de una gran cantidad de gente. ‘Si la maldad de la esclavitud no fuese grande su sólo alcance la haría considerable’” [Hart (1982), p. 97 (citando a Bentham)]<sup>11</sup>. Bentham suponía que la institución de la propiedad *humana* era, en tanto que institución, moralmente inaceptable puesto que, aunque un propietario particular de esclavos pudiese tratarlos muy bien, la institución de tratar a los humanos como recursos de otros humanos presentaba el serio riesgo de que los esclavos humanos fuesen tratados como nada más que puras mercancías con valor económico, y serían “abandonados sin remisión al capricho de un torturador”. Bentham creía que el trabajo esclavo era, en última instancia, menos productivo que el trabajo de gente libre: esta última clase de personas tendría más incentivos para producir que la primera<sup>12</sup>. Además, Bentham aceptaba el principio de igual consideración y reconocía que si cada humano “contase como, y nada más que como uno”, entonces la esclavitud presentaría un problema: los intereses de un esclavo no es probable que se percibiesen jamás como algo que cuente tanto como los intereses de su propietario. Los esclavos contarían entonces como *menos* que “uno”.

Por lo tanto, Bentham suponía que nuestro punto de partida era que la institución de la esclavitud humana no podía justificarse moralmente, y esto tenía el efecto de proporcionar a todos los humanos un tipo de derechos de protección en contra de ser tratado exclusivamente como un medio para los fines de otros. Bentham pensaba con toda certeza que el principio de igual consideración se aplicaba a los animales. De hecho, el análisis utilitarista de Bentham exigía que sopesáramos los intereses humanos y animales para valorar nuestro uso y tratamiento de los animales, pero tal manera de sopesar suponía necesariamente que si los intereses de los humanos y de los animales tenían un peso similar se les debía dar un tratamiento semejante. Pero Bentham nunca cuestionó la institución de la propiedad animal. Bentham mantenía que los animales no tenían interés alguno en no ser usados como recursos por los humanos —tenían solamente un interés en no sufrir por ese uso—. Bentham jamás reconoció que, aunque un propietario particular de propiedad humana podría elegir el tratar a sus “recursos” animales muy bien, las distintas institu-



ciones de la explotación animal se convertirían en el “destino de un gran número”, y que la abrumadora mayoría de los animales sería tratada nada más que como mercancías con valor económico. Como resultado de esto, Bentham y Singer nos piden hacer algo que es difícil, si no imposible, de hacer: sopesar los intereses de los humanos, que están protegidos de su uso como recursos, con los intereses de los animales, que no son más que recursos<sup>13</sup>.

No podemos contemplar simultáneamente a los animales como recursos y como seres con intereses moralmente significativos. Si podemos quitarle la vida a un animal por una razón cualquiera, o en circunstancias en las cuales no usaríamos o mataríamos a un humano, entonces no resulta probable que vayamos a conceder mucha significación a los intereses del animal. Si el animal es un recurso, entonces el animal sólo puede tener un valor económico o relativo a su ser una propiedad —y esto significa que su interés tendrá sólo también, de manera general, un interés económico—. Esto es exactamente lo que sucedía en la esclavitud humana. A pesar de las leyes que exigen el tratamiento “humano” de los esclavos, el esclavo pierde siempre que el interés del propietario del esclavo entra en conflicto con el interés del esclavo. Similarmente, los intereses de los animales contemplados como recursos reemplazables sin interés alguno en la vida se valoraran sólo en el grado necesario para asegurar su explotación eficiente. Bentham jamás explicó cómo podríamos considerar el interés de un animal como “igual” al interés humano.

En un esfuerzo para proporcionar un tratamiento humano para los animales, intentamos prohibir el infligir sufrimiento “innecesario” mediante leyes que daban por supuesto que los animales eran recursos o mercancías con valor económico para uso humano. Lo que se convertía en “innecesario” era sólo, de modo general, que el sufrimiento era algo que no se exigía (de acuerdo con el juicio del propietario) sea cual fuere el propósito o el uso que estuviera en cuestión, pero no había límites para los usos que eran “necesarios” [Francione (1995)]. No había manera de aplicar el principio de igual consideración al sufrimiento de los animales que no tenían interés en sus vidas y, por lo tanto, no tenían interés en no ser usados, en primer lugar, como propiedad de otros. En cualquier “conflicto” entre el animal y el propietario del animal, el interés del propietario prevalecería. El sistema de Bentham de la consideración igual, tal como fue incorporado en las leyes de bienestar animal, hizo poco por cambiar el estatuto de los animales como cosas.

De hecho, si el análisis de este ensayo es correcto, tanto Bentham como Singer son culpables de hacer el mismo análisis defectuoso del que acusaban a otros teóricos que mantenían que los animales no tenían en absoluto ninguna significación moral y que los humanos podrían no tener las obligaciones morales que deben directamente a los animales. Bentham y Singer afirman que los animales no tienen interés en continuar viviendo puesto que no son autoconscientes y pueden usarse como recursos nuestros, pero que tienen intereses moralmente significativos en no sufrir a pesar de no ser autoconscien-

tes. La posición de Bentham/Singer no es realmente diferente de la posición de aquellos que, como Kant o Locke, mantenían que los animales no tienen intereses moralmente significativos y que nosotros no tenemos respecto de los animales obligaciones directas, aunque no debemos causar daño “de forma gratuita” a los animales, puesto que tal conducta hace menos verosímil el que actuemos de forma cuidadosa respecto de otros humanos, violando con ello nuestras obligaciones morales hacia esos humanos. En cualquiera de los dos casos, los animales quedan excluidos, en el fondo, de la comunidad moral.

Si Bentham y Singer aplicasen realmente el principio de igual consideración a los intereses animales, parecería necesario que trataran los casos similares de una manera similar y concediesen una protección similar del tipo de los derechos al interés de los animales en no ser recursos humanos. Tal posición implicaría que aboliésemos la institución de la propiedad de los animales. Si los animales han de tener alguna significación moral entonces, sea como sea el modo en que tratemos a los animales, una cosa es cierta: no podemos tratarlos exclusivamente como recursos nuestros. Tenemos que conceder derechos, o protección del tipo de la proporcionada por los derechos, a los animales o, de lo contrario, se les negará también significación moral puesto que jamás se considerará que tienen intereses similares a los de sus poseedores humanos. Como en el caso de la esclavitud, los animales *siempre y necesariamente* contarán como menos de “uno”, y la aplicación del principio de igual consideración, que es necesario para la significación moral de sus intereses, se convertirá en algo imposible<sup>14</sup>.

*School of Law  
Rutgers University  
15 Washington Street, Newark, New Jersey 07102  
E-mail: francion@philly.infi.net*

#### NOTAS

\* © 1999 por Gary Francione. Reservados todos los derechos. Partes del material aquí incluido están tomadas de Francione, G., *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Filadelfia, Temple University Press (en prensa).

\*\* Professor of Law y Nicholas de B. Katzenbach Scholar of Law, Rutgers University, School of Law, Newark. Me he beneficiado en gran medida de comentarios y discusiones con Anna Charlton y Priscilla Cohn. Gracias especiales a Stratton, Emma, Chelsea, Robert, Stevie y Bonnie.

<sup>1</sup> Bentham afirmaba que “la muerte que sufren a manos nuestras es comúnmente, y siempre puede ser, más expeditiva y, por ello, menos dolorosa, que la que les espera en el curso inevitable de la naturaleza” [Bentham (1781), p. 311]. Bentham ignoraba el hecho de que los animales domésticos que criamos para comer no tendrían una muerte “en

“en el curso inevitable de la naturaleza”, puesto que no existirían si no fuese porque hacemos que existan para que sirvan, en primer lugar, como nuestros propios recursos. Es problemático, por lo tanto, defender el matar a los animales domésticos comparando sus muertes con las de los animales salvajes, diciendo que el dolor innecesario que se inflige a los animales domésticos que no necesitamos para comer es menor que el dolor que puedan sufrir necesariamente los animales salvajes.

<sup>2</sup> Una de las grandes ironías de la ética animal moderna es que Singer sea considerado por muchos como “el padre del movimiento de los derechos de los animales” [Francione (1996), pp. 51-3].

<sup>3</sup> Este grupo incluiría también a los bebés humanos, pero, dado que los bebés desarrollarán ordinariamente autoconciencia y deseos futuros, Singer se concentra en los humanos que son discapacitados mentales profundos o en los que padecen daños cerebrales irreparables, que no tienen tal potencial de autoconciencia.

<sup>4</sup> Singer, al igual que Bentham, es un utilitarista por lo que respecta a los actos; esto es: cree que lo que importa son las consecuencias del acto contemplado, no las consecuencias de seguir una regla más generalizada. En particular, argumenta que lo moralmente correcto en una situación dada es cualquier cosa que fomente los intereses —cualesquiera que éstos puedan ser— de los afectados. Los utilitaristas discrepan sobre qué consecuencias son relevantes. Por ejemplo, los utilitaristas clásicos como Jeremy Bentham y John Stuart Mill argumentaban que lo valioso primariamente es el placer. Singer apoya el utilitarismo de la “preferencia” o del “interés”, que da como resultado que lo que es intrínsecamente valioso es “lo que, puesto en la balanza, fomenta el interés de los afectados” [Singer (1993), p. 14].

<sup>5</sup> Aunque Singer es considerado como un utilitarista por lo que respecta a los actos es realmente, por lo que se refiere al uso de los humanos como cosas, un utilitarista respecto de las reglas. Esto es: no se pregunta si deberíamos usar humanos particulares como sujetos de experimentos biomédicos para los que no han dado su consentimiento, como donantes forzosos de órganos o como esclavos. Da por sentado que tales usos violan el principio de utilidad. Esto no quiere decir que esta presunción no pueda ser vencida en casos particulares —sí, por ejemplo, matar a un humano inocente salvase a toda la raza humana—. Singer reconoce que él “jamás negaría que estamos justificados para usar animales para propósitos humanos puesto que, como consecuencialista que es, tiene que mantener también que, en circunstancias apropiadas, estamos justificados para usar humanos a fin de lograr propósitos humanos (o con el propósito de ayudar a los animales)” [Singer (1990b) p. 46].

<sup>6</sup> Singer ha adoptado la posición de que ciertos primates no humanos —chimpancés, gorilas y orangutanes— están en una comunidad de iguales con los humanos, y que esos grandes simios son relevantemente similares a los humanos, dado que son autoconscientes [Cavalieri y Singer (1994)].

<sup>7</sup> Es simplemente algo no realista creer que los humanos —que “tienen poderes mentales superiores” que, de acuerdo con Singer, les hacen sufrir más que los animales en “determinadas circunstancias”— concluirán muy a menudo que el sufrimiento de los animales contemplados como recursos reemplazables sobrepasará el sufrimiento de los humanos.

<sup>8</sup> Esto es así porque los animales son considerados por Singer como recursos reemplazables, y podemos usarlos para propósitos para los que jamás usaríamos a los humanos. Cuando usamos animales para tales propósitos, Singer no exige que no in-

flijamos dolor o sufrimiento alguno al animal, sino que nos aseguremos de que el animal tiene una vida razonablemente placentera y una muerte relativamente indolora. En este sentido, entonces, los humanos y los animales no pueden estar similarmente situados con respecto a la imposición del sufrimiento, si ciertos usos de los humanos se eliminan desde el principio.

<sup>9</sup> Argumento en otro lugar que el movimiento moderno sobre los derechos de los animales no ha logrado progresar significativamente, en parte porque ha aceptado la teoría de Singer, que permite que nuestro nivel de uso y tratamiento de los animales se mantenga ligado al estatuto de los animales como propiedad nuestra [Francione (1996)]. Argumento también que el análisis utilitarista de Singer no llevará a la abolición de la explotación animal. Véase, de modo general, Francione (1996).

<sup>10</sup> Para una discusión de los cambios que incrementan el bienestar animal respecto de los que se puede argumentar que van más allá del tratamiento de los animales como mercancías, pero que no llega a reconocer que los animales tienen un derecho básico a no ser tratados como cosas, o poseen un valor inherente, véase Francione (1996).

<sup>11</sup> Gran parte de los estudiosos de Bentham argumentan que la oposición de Bentham a la esclavitud estaba basada más en las consecuencias de la esclavitud que en el principio de igual consideración. Parece difícil que la oposición a la esclavitud humana se base exclusivamente en las consecuencias. Después de todo, podría ser perfectamente posible que ciertas formas muy “humanas” de esclavitud —incluso si se institucionalizase y se practicase ampliamente— incrementasen la totalidad del bienestar social dado que el sufrimiento de la totalidad de los esclavos sería menor que el beneficio global del que disfrutarían los propietarios de los esclavos y el resto de la sociedad. Y puede ser perfectamente posible que ciertos humanos sean más productivos como esclavos que como trabajadores libres. La oposición de Bentham a la esclavitud tiene entonces que contemplarse como una mezcla de su aceptación del principio de igualdad y su reconocimiento de que todos los humanos tienen un interés similar en no ser tratados como cosas, todo ello junto con su punto de vista de que la esclavitud, como institución, no haría avanzar, como asunto de hecho, el conjunto neto de bienestar.

Hay ostensiblemente una tensión en la teoría utilitarista. Si no hay ninguna limitación (aparte de las razones consecuencialistas) sobre cómo podemos tratar a los humanos, entonces algunos humanos podrían ser valorados como “cero”. Sus intereses —incluyendo su interés en no sufrir— podrían ignorarse completamente, y serían excluidos de la comunidad moral. Si el propósito de la teoría utilitarista es asegurar que a todos los intereses humanos se les concede igual significación moral, permitir que un número de humanos sea “degradado a la clase de las cosas” parecería algo inconsistente con este propósito. Esto sugeriría que la teoría utilitarista exige que la esclavitud sea rechazada por los utilitaristas independientemente de las consecuencias, si el principio de igual consideración ha de ser una noción significativa dentro de la teoría utilitarista.

<sup>12</sup> En tiempos más recientes, los economistas han argumentado que incluso si una sociedad empezase su funcionamiento con la esclavitud, la institución podría abolirse eventualmente puesto que maximizaría la riqueza social general para permitir que los esclavos comprasen su libertad y actuaran como fuerza de trabajo pagada en libertad [Francione (1995), nota 2, pp. 27-8]. Obviamente, el estatuto de los animales

como propiedad no será abolido (por esas razones económicas) incluso si el análisis de la esclavitud es correcto [Francione (1995)].

<sup>13</sup> Singer parece rechazar el uso de humanos normales (esto es: autoconscientes) como recursos porque tal uso viola el principio de igual consideración, y no meramente a causa de las consecuencias de la esclavitud —la razón primaria dada generalmente por Bentham para su rechazo de la esclavitud—. La línea de fondo es, sin embargo, la misma: tanto Singer como Bentham rechazan la *institución* de la esclavitud o el uso de los humanos como recursos. Desde luego, Singer mantiene que si los humanos están dotados de sensación pero no son autoconscientes (tal como Singer lo entiende) podrían ser usados, como los animales, en calidad de recursos. Puesto que Singer no justifica el que no se trate primariamente a los humanos como recursos por razones de utilidad, esto incrementa su necesidad de explicar por qué la falta de autoconciencia es moralmente relevante para el propósito de mantener que ciertos humanos “marginales” y la mayor parte de los animales pueden ser usados como recursos. El permitir tal uso tiene como resultado necesario el negar significación moral a los intereses de tales seres que, a pesar de algunas diferencias con los humanos normales, tienen un interés similar en que no se les haga sufrir por su uso como recursos. Esto es: Singer tiene que hacer frente a la tensión entre el principio de igual consideración y su dependencia exclusiva de las consecuencias. Si el propósito de la teoría utilitarista es asegurar que se conceda significación moral a todos los intereses humanos, parecería que valorar a un humano sólo como un recurso de otros es privar a ese humano y a sus intereses de significación moral. Si un humano es exclusivamente un medio para los fines de otros, entonces el interés de tal humano jamás puede ser similar al de aquellos humanos para cuyos fines existe el primero nada más que como un medio. Véase también la nota 11.

<sup>14</sup> Debe observarse que, cuando Bentham habla de la esclavitud y de extender la consideración moral a los intereses de los animales, usa el lenguaje de los derechos. Observa que “los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón por la que un ser humano deba ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador”. Enuncia que “*puede* llegar el día en que el resto de la creación animal puede adquirir aquellos derechos que no se le deberían haber hurtado excepto por la mano de la tiranía”. De este modo parece que en algún *nivel* Bentham, que ostensiblemente rechazó la noción de derechos, reconoció que tenía que haber alguna protección del tipo de los derechos para los humanos y los animales, si los seres dotados de sensación no iban a ser “degradados a la clase de las *cosas*” [Bentham (1781), pp. 310-1].

Mi análisis sugiere que sobre la cuestión de la abolición de la explotación animal Bentham y Singer deberían llegar al mismo lugar que Tom Regan [Regan (1983)]. Para una discusión de la posición de Regan, y una comparación de sus puntos de vista con los de Singer, véase Francione (1996). Singer podría argumentar que la protección utilitarista de los humanos frente a la esclavitud descansa sobre la base de una regla utilitarista y, por lo tanto, es distinguible de la posición clásica de los derechos articulada por Regan. Sin embargo, en tanto que aplicada a los animales, esto significaría que la posición de Singer estaría mucho más cerca de la de Regan en que Singer tendría al menos una presunción casi irrefutable en contra del uso de los animales como recursos.

De hecho, parece como si cualquier uso de los animales como recursos sea inconsistente con el principio de igual consideración, que es aceptado ostensiblemente

en la teoría utilitarista tanto de Bentham como de Singer. (Pero véase nota 11.) Por ejemplo, David DeGrazia argumenta que “mientras que la consideración igual es compatible con diferentes teorías éticas, es incompatible —si se extiende a los animales— con todos los puntos de vista que contemplan a los animales como siendo esencialmente recursos para nuestro uso” [DeGrazia (1996), p. 47]. Además, DeGrazia mantiene que puede aún ser permisible el tratar algunos animales como recursos, pero admite que su análisis descansa en el “dar a los animales una consideración *seria* —no necesariamente *igual*—” [DeGrazia (1996), p. 258].

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTHAM, J. (1781), *The Principles of Moral and Legislation*. La edición por la que se cita aquí es la publicada en Amherst, Nueva York, Prometheus Books, en 1988.
- CAVALIERI, P. y SINGER, P. (eds.) (1994), *The Great Ape Project*, Nueva York, S. Martin's Press.
- DEGRAZIA, D. (1996), *Taking Animals Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FRANCIONE, G. L. (1995), *Animals, Property, and the Law*, Filadelfia, Temple University Press.
- (1996), *Rain Without Tunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Filadelfia, Temple University Press.
- FREY, R. G. (1983), *Rights, Killing, and Suffering*, Oxford, Basil Blackwell.
- HART, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon Press.
- REGAN, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- SINGER, P. (1990a), *Animal Liberation*, segunda edición, Nueva York, Nueva York Review of Books.
- (1990b), “Ethics and Animals”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 45.
- (1993), *Practical Ethics*, segunda edición, Cambridge, Cambridge University Press.