

DERECHOS ANIMALES, INJUSTICIAS HUMANAS*

Por Tom Regan

La posición kantiana

Es un lugar común decir que la moral pone algunos límites acerca de cómo pueden ser tratados los animales. No vamos a patear a los perros, prender fuego a las colas de los gatos, atormentar a los *hamsters* o a los periquitos. Filosóficamente, la cuestión no es tanto *si* sino *por qué* estas acciones son incorrectas.

Una respuesta preferida por muchos filósofos, incluidos Tomás de Aquino e Immanuel Kant, es que las personas que tratan a los animales de estos modos desarrollan un hábito que, con el tiempo, las inclina a tratar similarmente a los humanos.¹ Las personas que atormentan a los animales atormentarán a otras personas, o probablemente lo harán. Es este efecto de propagación lo que hace incorrecto el maltrato a los animales. No estamos directamente preocupados por el maltrato que los animales mismos reciben. Más bien, nuestra preocupación es que esto presagia mal para la humanidad. Así, en esta posición kantiana, el principio moral dice algo así como: no trate a los animales de maneras que le conduzcan a maltratar a los seres humanos.

*Este ensayo se publicó originalmente en *Environmental Ethics*, vol 2, núm 2 (verano de 1980), pp 99-120. La versión española que presentamos es de Edgar López. (N. comp.).

¹ Algunas selecciones relevantes de Santo Tomás y de Kant están incluidas en Regan y Singer, *Animal Rights and Human Obligations*. Lo que denomino posición kantiana es criticada aún más en mi "Exploring the Idea of Animal Rights", en D. Paterson y R. Ryder (comps.), *Animal Rights: A Symposium*, Londres: Centaur Press, 1979. Las opiniones de Kant se critican extensamente en Elizabeth Pybus y Alexander Broadie, "Kant's Treatment of Animals", en *Philosophy* 49 (1974): 375-383. Defiendo a Kant en contra de sus objeciones en mi "Broadie and Pybus on Kant", en *Philosophy* 51 (1976): 471-472. La réplica de Broadie y Pybus se encuentra en "Kant on the Maltreatment of Animals", en *Philosophy* 53 (1978): 560-561. Estoy persuadido actualmente de que Broadie y Pybus están en lo correcto al argumentar que Kant no puede explicar la idea de que los animales por sí mismos pueden ser maltratados.

No necesitamos tener querrela alguna con este principio en sí mismo. La querrela real es con los fundamentos en los que se pretende que se basa este principio. Peter Singer argumenta que hay un estrecho paralelismo entre esta perspectiva y la del racista o la del sexista, una perspectiva que, siguiendo a Richard Ryder, él denomina especismo.² El racista cree que los intereses de otros importan sólo si resulta que son miembros de la raza a la que él pertenece. El especista cree que los intereses de otros importan sólo si resulta que son miembros de la especie a la que él pertenece. El racismo ha sido desenmascarado como el prejuicio que es. El color de la piel de uno no puede ser usado para determinar la relevancia de los intereses de un individuo. Ambos, Singer y Ryder, argumentan que tampoco lo puede ser el número de piernas de uno, ya sea que uno camine erguido o en cuatro extremidades, viva en los árboles, en el mar o en los suburbios. Aquí traen a la memoria a Bentham.³ No hay, argumentan enérgicamente, manera racional, y sin prejuicios, de excluir los intereses de los animales no humanos sólo porque no son los intereses de los seres humanos. Debido a que la postura kantiana nos haría pensar de manera diferente, tenemos razón al rechazarla.

La posición anticrudelista

Una segunda tesis acerca de las restricciones sobre cómo deben ser tratados los animales echa mano de la idea de crueldad. La razón por la que no debemos patear a los perros es que no debemos ser crueles con los animales, y patear a los perros es cruel. Es la prohibición en contra de la crueldad la que cubre y resume convenientemente nuestras obligaciones negativas hacia los animales, obligaciones referentes a cómo *no* deben ser tratados los animales.

A la prohibición en contra de la crueldad se le puede dar un giro distintivamente kantiano. Esto sucede cuando los fundamentos aportados son que la crueldad hacia

² Singer, *Animal Liberation*, y Ryder, *Victims of Science*.

³ El famoso pasaje de Bentham reza como sigue (en *The Principles of Morals and Legislation* (1789), cap. 17, sec. 1, reimpreso en Regan y Singer, *op. cit.*): "Ha pasado la época -lamento decir que en muchos lugares todavía no pasa- en que la mayor parte de las especies, bajo la denominación de esclavos, han sido tratados por la ley en los mismos términos en que, por ejemplo en Inglaterra, todavía se trata a las razas inferiores de los animales. Es posible que llegue el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudieron haberles sido negados sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negritud de la piel no es razón por la que un ser humano deba ser abandonado sin reparos al capricho de un torturador. Es posible que llegue un día en que se reconozca que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué más hay que deba trazar la línea intraspasable? ¿Es la facultad de la razón o, quizás, la facultad del discurso? Pero un caballo o un perro completamente desarrollado es, más allá de toda comparación, un animal más racional, así como un animal más comunicativo, que un infante de un día, o una semana, o incluso un mes de edad. Pero supóngase que el argumento fuera otro, ¿cuál sería el provecho? La pregunta no es si razonan o si hablan, sino si sufren."

los animales conduce a las personas a ser crueles con otras personas. John Locke sugiere, pero no aprueba claramente, esta tesis:

Una cosa que he observado frecuentemente en los niños es que, cuando han logrado la posesión de una pobre criatura, son capaces de utilizarla mal: con frecuencia *torturan* y *tratan* muy bruscamente a aves jóvenes, mariposas y a otros pobres animales que caen en sus manos, y eso con una aparente especie de placer. Pienso que esto debe vigilarse en ellos, y si se inclinan a cualquier comportamiento *cruel* de este tipo, se les debe enseñar la costumbre contraria. Porque la costumbre de torturar y matar bestias endurecerá sus mentes, por grados, incluso hacia los hombres; y aquéllos que se deleitan con el sufrimiento y la destrucción de criaturas inferiores no serán capaces de ser muy compasivos o benignos hacia los de su propia especie.⁴

La exposición de Locke sugiere el especismo que caracteriza a la posición kantiana y, por las mismas razones, no se sostiene. Sin embargo, la forma en que Locke entiende la crueldad—el torturar a una criatura sensible o provocarle sufrimiento “con una aparente especie de placer”—parece correcta y tiene implicaciones importantes. Muchos pensadores, incluyendo muchas personas activas en el movimiento humanitario, defienden la prohibición en contra de la crueldad hacia los animales porque es incorrecto ser cruel hacia los animales mismos. Este modo de fundamentar la prohibición en contra de la crueldad, a la cual llamaré “la posición anticruelista”, merece nuestra atención crítica.

Es difícil sobrestimar la importancia que la idea de impedir la crueldad ha tenido y continúa teniendo en el movimiento para asegurar un mejor trato a los animales. Sociedades enteras están dedicadas a esta causa, siendo la Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales (SPCA), en los Estados Unidos, y la Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales (RSPCA), en Gran Bretaña, los ejemplos quizás mejor conocidos. No deseo negar la importancia de impedir la crueldad ni desaprobar la labor de cruzada efectuada por estas organizaciones, pero debo concluir que apostar tanto en la prevención de la crueldad oscurece las cuestiones morales fundamentales y corre un serio riesgo de ser contraproducente.

Cruel es un término de valoración moral utilizado para referirse ya sea al carácter de una persona o a una acción individual. Son crueles aquellas personas inclinadas a deleitarse (o, en la frase de Locke, inclinadas a obtener “una aparente espe-

⁴John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, 5ª ed., Londres, 1905. Véase también James Axtell (comp.), *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, sec. 116, pp. 225-226.

cie de placer") provocando dolor. Una acción individual es cruel si uno obtiene placer en hacer sufrir a otro. Es claro que ser cruel es distinto de provocar dolor. Los cirujanos provocan dolor. Los dentistas provocan dolor. Los luchadores, los boxeadores, los jugadores de fútbol provocan dolor. Pero no se sigue que sean gente cruel o que sus acciones individuales sean crueles. Para establecer que hay crueldad necesitamos saber más que el que alguien haya causado dolor; necesitamos conocer también el estado mental del agente, si obtuvo "una aparente especie de placer" con el dolor infligido. Es equivocado razonar de esta manera:

Quienes provocan dolor son crueles. Los cirujanos (los jugadores de fútbol, etc.) provocan dolor. Por tanto, los cirujanos (los jugadores de fútbol, etc.) son crueles.

Pero es igualmente claro el error al razonar de la siguiente manera:

Quienes provocan dolor son crueles. Quienes experimentan con animales (o matan ballenas, o crían terneras en aislamiento, etc.) provocan dolor. Por tanto, quienes tratan a los animales de cualquiera de estas maneras son crueles.

Quienes se inclinan a marchar bajo la bandera de la anticrueldad deben apresurarse a reconocer el carácter engañoso de este tipo de razonamiento, a fin de que su pensamiento, por muy bien intencionado que sea, no vaya a oscurecer estas cuestiones.

Una vez que se ve a la crueldad de la manera en que Locke consideró que se le debería ver, podemos entender por qué se necesita más. Considérese el caso del uso de los animales en la prueba de Draize. Cada vez más gente quiere objetar moralmente esto y decir que es incorrecto. Sin embargo, si para esto se requiriera determinar que hay crueldad, el peso de la evidencia estaría del lado del experimentador y en contra de quienes objetan, porque no hay pruebas adecuadas para creer que las personas que aplican la prueba Draize sean crueles, o que sean crueles cuando aplican esta prueba. ¿Obtienen "una aparente especie de placer" al provocar dolor a los animales? Es cierto que causan *dolor* a los animales. Pero provocar dolor no quiere decir que haya crueldad. Con excepción de algunos pocos sádicos en la comunidad científica, hay buenas razones para creer que los investigadores no son más crueles que la mayoría de las personas.

¿Significa esto que es correcto utilizar animales en la prueba Draize? No precisamente. Más bien, preguntar si es correcto es lógicamente distinto de (y no debe ser confundido con) preguntar si alguien es cruel. La crueldad tiene que ver con el

estado mental de una persona. La corrección o incorrección moral de las acciones de una persona es diferente. Las personas pueden hacer lo correcto o lo incorrecto, cualquiera sea su estado mental. Los investigadores, al utilizar la prueba Draize, pueden estar haciendo algo incorrecto, sea que disfruten o no al provocar el sufrimiento a los animales. Si lo disfrutan, ciertamente tendremos una concepción disminuida de ellos como personas. Pero incluso si disfrutan con el dolor, no se seguirá que el dolor no está justificado, no en mayor medida de la que se seguirá que el dolor está justificado si ellos sienten pena por los animales o no sienten nada en absoluto. Cuanto más capaces seamos de ver cómo la moralidad de lo que una persona hace es diferente de su estado mental y de que obtenga o no placer con el dolor, mejores serán las oportunidades para un diálogo significativo entre vivisectores y antiviviseccionistas.

Acusar a los vivisectores de crueldad sólo *puede* servir para poner en acción todas sus defensas, porque la acusación se tomaría como una denuncia de *lo que son* (gente malvada) y no de *lo que hacen*. Esto les proporcionaría también una salida fácil. Después de todo, *ellos* se encuentran en una posición privilegiada para conocer sus propios estados mentales: *ellos* pueden aprovechar un momento de sobriedad y ver si de hecho obtienen “una aparente especie de placer” al provocar dolor. Si, como usualmente será el caso, encuentran que honestamente no lo obtienen, pueden replicar que no son gente cruel (malvada). De esta manera, ahora vemos dónde los bienintencionados esfuerzos de quienes defienden a los animales pueden ser (y frecuentemente son) contraproducentes. Si es de crueldad de lo que son acusados, y no son crueles, entonces pueden irse con el sentimiento de que sus manos están limpias. Ellos ganan, y la letanía de acusaciones de crueldad es un peso que se les quita de encima. No es bueno intentar mejorar la suerte de los animales intentando convencer a personas que no son crueles de que sí lo son.

Algunos se quejarán de que mi argumento es “demasiado puntilloso”. Podrían decir que se ha dado una interpretación muy estrecha de la crueldad: a lo que uno se refiere es a tratar mal a los animales de maneras que no merecen, dañándolos o haciéndoles un mal. En la práctica, a esto es a lo que se reducen las acusaciones de quienes se oponen a la crueldad. Pero entonces es éste el modo en que las acusaciones deben hacerse, para que no se malentiendan ni sean contraproducentes. Pedir más cuidado en las acusaciones hechas no es colar el mosquito. Es empezar a hacer las acusaciones más difíciles de responder. Quizás un nombre como “Sociedad para la Prevención del Maltrato a los Animales” no sea tan eufónico como “Sociedad Contra la Crueldad”, pero la falta de eufonía es un precio que quienes trabajan por el bienestar animal deberían pagar con gusto.

La posición utilitarista

Los utilitaristas hacen una exposición diferente de las restricciones con respecto a cómo deben ser tratados los animales. La postura utilitarista, o una versión de ella, implica dos principios.⁵ El primero es un principio de igualdad. Este principio declara que los deseos, necesidades, esperanzas, etc. de diferentes individuos, cuando son de igual importancia *para* estos individuos, *son* de igual importancia o valor sin importar quiénes sean los individuos: príncipe o indigente, genio o idiota, blanco o negro, masculino o femenino; *humano o animal*. Este principio de igualdad de intereses parece proporcionar un fundamento filosófico para evitar las más burdas formas de prejuicio, incluidos el racismo, el sexismo y, siguiendo a Ryder y Singer, el especismo. Más abajo abordaremos la cuestión de si tiene éxito o no.

El segundo principio es el de utilidad. En grandes líneas, de acuerdo con este principio, debemos actuar de modo tal que produzcamos el mayor saldo posible del bien sobre el mal; por ejemplo, el mayor saldo posible de satisfacción sobre insatisfacción, tomando en cuenta los intereses de todos los afectados y concediendo el mismo peso a intereses iguales. Ahora bien, ya que los animales tienen intereses, deben tomarse en cuenta *sus* intereses, y puesto que sus intereses son para ellos frecuentemente tan importantes como lo son para los seres humanos intereses comparables, a *sus* intereses se les debe dar el mismo peso que a los intereses humanos comparables. Es justamente porque patear perros y prenderle fuego a las colas de los gatos va en contra de los principios de igualdad y utilidad que, en esta postura utilitarista, ello es incorrecto.

Concedamos que éste es un bosquejo muy tosco; no obstante, nos pone en posición para entender los principales rasgos de la posición utilitarista, y también para encontrar puntos de semejanza y contraste entre ella y las otras posturas descritas hasta aquí. A semejanza de la kantiana, pero a diferencia de la posición anticrudelista, la utilitarista hace hincapié en los resultados o las consecuencias, pero a diferencia de la postura kantiana, y a semejanza de la anticrudelista, la posición utilitarista reconoce el *status* moral de los animales por derecho propio. No debemos medir la moralidad sólo con la vara especista del interés humano. Finalmente, a diferencia de la postura anticrudelista, pero en concordancia con la kantiana, la utilitarista no confunde la moralidad de una acción con el estado mental del agente. El utilitarista puede estar tan en contra de la crueldad como cualquier otro, pero dentro de la teoría utilitarista lo correcto y lo incorrecto están determinados por las consecuencias, no por sentimientos e intenciones: las restricciones morales ordinarias al modo

⁵ La posición utilitarista que estoy considerando es la asociada con Bentham y presentada vigorosamente por Peter Singer. Que Singer es un utilitarista se aclara inequívocamente en su "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals", en *Ethics* 88 (1978): 119-125.

LOS CAMINOS DE LA ÉTICA AMBIENTAL

como podemos tratar a los animales se explican porque son necesarias si no queremos violar el principio de la igualdad de intereses o si hemos de tener éxito en producir el mayor saldo posible de lo bueno sobre lo malo.

La posición utilitarista tiene mucho a su favor. ¿Qué tan lejos nos puede llevar en el cuestionamiento de la manera en que a los animales se les trata rutinariamente, por ejemplo, como objetos en la investigación científica? Peter Singer, un utilitarista cuya obra tiene una influencia bien merecida, sostiene que el utilitarismo conduce aquí a consecuencias de largo alcance. Singer argumenta a favor de que nos volvamos vegetarianos y de que nos opongamos a una gran parte de (si bien no a toda) la investigación que incluye animales. El principal argumento de Singer es que la cría intensiva de animales así como su utilización rutinaria en la experimentación viola el principio de igualdad de intereses. Tenemos razones para creer que los animales involucrados tienen un interés en que no se les haga sufrir, y tenemos razones adicionales para creer que este interés es tan importante para ellos como lo es el interés comparable en el caso de los seres humanos. Siendo esto así, afirma Singer, es incorrecto hacer a los animales lo que no haríamos a los humanos. No puede ser correcto criar animales intensivamente o utilizarlos en la investigación si nos oponemos moralmente a hacer estas cosas a los seres humanos. Condenamos el canibalismo y el uso coercitivo de humanos en la investigación, y debemos —argumenta Singer— condenar moralmente el que se dé un trato comparable a los animales. Tenemos la obligación moral de convertirnos en vegetarianos y oponernos a gran parte de la vivisección (si bien no a toda ella).

Con todo lo claro y fuerte que es su argumento, creo que Singer no logra ser completamente convincente. Nos muestra que los animales son tratados de manera diferente que los seres humanos, pero no que este trato diferencial viole el principio de igualdad de intereses o el principio de utilidad. Considérese primero el principio de igualdad de intereses. Podemos concederle el mismo peso a intereses iguales, sin importar de quién son esos intereses, y aun así tratar a los individuos de manera bastante diferente. Por ejemplo, yo podría considerar correctamente que el interés de mi hijo y el del hijo de mi vecino por recibir una educación médica son iguales y, sin embargo, ayudar sólo a mi hijo. Los trato de manera diferente pero *no* necesariamente les concedo un peso diferente, y tampoco por ello hago cosa alguna que sea, en cualquier sentido obvio, moralmente reprobable. Tengo deberes hacia mi hijo que no tengo hacia los hijos de los demás.

La cuestión, en general, es ésta: el trato diferencial de individuos con intereses iguales no viola por sí mismo el principio de igualdad de intereses. Singer debe proporcionar un *argumento* que muestre algo *más* que el hecho de que son tratados de manera diferente. ¿Qué argumento nos proporciona y qué tan adecuado es? Singer procede preguntando si haríamos a los humanos lo que permitimos que se

haga a los animales.⁶ Por ejemplo, ¿utilizaría un investigador a un bebé humano huérfano, profundamente retrasado, en el tipo de doloroso experimento en el cual está dispuesto a utilizar a un animal más desarrollado intelectual y emocionalmente? Si el investigador dice que no, Singer lo acusa de especismo y de violar el principio de igualdad de intereses. El interés del animal por evitar el dolor es exactamente tan importante para él como lo es para el niño su propio interés.

Este argumento incurre en una petición de principio. Presupone que por tratar de manera diferente a los individuos involucrados concedemos distinto peso a sus intereses iguales. Como he explicado, sin embargo, esto no siempre es verdad. El que sea verdad en cualquier caso particular, por tanto, es algo que debe ser establecido, no simplemente supuesto sobre la base del trato diferencial. Singer, creo, supone precisamente esto, y así comete una petición de principio.

El argumento de Singer tiene un defecto adicional que se relaciona con el principio de utilidad. Primero, Singer no muestra que el trato diferencial de los animales vaya en contra del objetivo utilitarista de producir el mayor saldo posible de bien sobre mal. Para mostrar esto, Singer tendría que proporcionar una descripción elaborada y detallada, no sólo de cómo son tratados los animales —parte ésta de la tarea que sí realiza con gran habilidad—, sino un análisis de cuáles son las consecuencias para todos los involucrados, una vez visto todo lo que hay que tener en cuenta. Tendría que averiguar cómo la economía mundial depende de los niveles actuales de productividad en la industria animal, cómo las vidas de muchas personas están directa e indirectamente involucradas en el mantenimiento o crecimiento de esta industria, etc. Aún más, tendría que mostrar en detalle cuáles serían probablemente las consecuencias de un colapso o un descenso de la productividad en la industria animal.

En segundo lugar, Singer necesita presentar un argumento fuerte a favor de la tesis de que *no* criar animales intensivamente o *no* usarlos rutinariamente en la investigación conduce, habiéndolo considerado todo, a mejores consecuencias que las que ahora resultan de tratar a los animales de estos modos. Se requiere que Singer demuestre que *resultarían* mejores consecuencias, o al menos que es *muy probable* que así fuera. Es insuficiente demostrar que es posible o concebible que pudiera haberlas. Por tanto, es decepcionante que no encontremos nada que se aproxime al tipo de datos empíricos que se requieren. Lo que encontramos, en cambio, son pasajes donde deplora (justamente, creo) el hecho de que los animales son alimentados con granos ricos en proteínas que podrían alimentar a seres humanos mal nutridos.⁷ La cuestión, sin embargo, no es si estos granos podrían alimentar a los mal nutridos, sino si tenemos sólidos fundamentos empíricos para creer que

⁶ Véase Singer, *op. cit.*, especialmente las pp. 78-83.

⁷ *Ibid.*, cap. 4.

estarían a disposición de estas personas y que ellas se los comerían si no se les dieran como alimento a los animales, y que las consecuencias resultantes de este cambio, una vez visto todo lo que hay que considerar, serían mejores. Espero no ser injusto con Singer al observar que faltan estos cálculos, no sólo aquí, sino, hasta donde yo sé, en todos sus escritos publicados.

Esto, entonces, es lo primero que se debe advertir con respecto a Singer y el principio de utilidad: *no logra mostrar, en relación con este principio, que sea incorrecto* tratar a los animales como actualmente se les trata en las granjas modernas y en la investigación científica. Lo segundo que hay que observar es que, por todo lo que sabemos y en tanto confiemos en el principio de utilidad, el actual trato hacia los animales podría justificarse realmente. Los fundamentos para pensar así son los siguientes.

Tal como éste se presenta, el utilitarismo parece ser la perspectiva disponible más imparcial y menos prejuiciada. Se tienen en cuenta los intereses de todos, y no se da más ni menos peso a los intereses de nadie si son iguales a los de alguien más. La dificultad es, como hemos visto, que no hay una conexión necesaria, una armonía preestablecida, entre el respeto al principio de igualdad de intereses y la promoción del objetivo utilitarista de maximizar el saldo de lo bueno sobre lo malo. Por el contrario, el principio de utilidad podría ser usado para justificar los tipos más radicales de trato diferencial entre individuos o grupos de individuos, y así podría justificar formas de racismo y sexismo, pues estos prejuicios pueden tomar diferentes formas y encontrar expresión de diferentes maneras. Una forma consiste en no tomar siquiera en cuenta absolutamente los intereses de una raza o sexo dados; otra sí toma en cuenta estos intereses pero no les concede el mismo peso que a otros iguales del grupo favorecido. Una más toma sus intereses en cuenta igualitariamente, pero adopta leyes y políticas y se empeña en prácticas y costumbres que dan mayores oportunidades a los miembros del grupo favorecido, porque hacerlo así promueve, después de considerarlo todo, el mayor saldo del bien sobre el mal.

Así, formas de racismo o sexismo que parecen eliminadas por el principio utilitarista de igualdad de intereses bien pueden ser resucitadas y justificadas por el principio de utilidad. Si aquí un utilitarista replica que al negar a ciertos humanos una oportunidad igual de satisfacer o promover sus intereses iguales sobre bases raciales o sexuales se viola el principio de igualdad de intereses y así, según su posición, es incorrecto, debemos recordarle que otorgar un trato diferencial no es lo mismo que (ni implica) violar el principio de igualdad de intereses. Es totalmente posible, por ejemplo, conceder el mismo peso a iguales intereses de negros y blancos (respetando de este modo el principio de igualdad) y aun así discriminar entre razas cuando se trata de ver qué se permite a los miembros de cada raza para perseguir esos intereses, haciéndolo sobre la base de que tal discriminación pro-

mueve el objetivo utilitarista. Por tanto, el utilitarismo, a pesar de las apariencias iniciales, no nos provee de bases sólidas para excluir todas las formas de racismo o sexismo.

Pasa algo similar con el especismo. El mismo tipo de argumento puede mostrar una posible justificación utilitarista de un especismo análogo. Concedémos el mismo peso a iguales intereses animales y humanos; sólo que las consecuencias de tratar a los animales de maneras en que los humanos no son tratados (como la crianza intensiva de animales, pero no de humanos) son mejores, una vez que se ha considerado todo, que las otras situaciones. Así, el utilitarismo podría proporcionar una base para prácticas especistas. Que *realmente* lo haga depende de que las consecuencias sean mejores, en el cálculo final, si los animales continúan siendo tratados como hasta ahora. Puesto que Singer no nos proporciona datos empíricos que muestren que las consecuencias serían mejores si nosotros cambiáramos, se sigue que, hasta donde sabemos, el actual modo especista de tratar a los animales podría realmente justificarse, dada la versión singeriana del utilitarismo.

Derechos animales

Nuestros resultados hasta este momento son principalmente negativos. Hasta aquí he sostenido 1) que los principios morales que buscamos no pueden referirse al estado mental del agente, a si el agente obtiene una "aparente especie de placer" al provocar sufrimiento a los animales. 2) Estos principios no pueden referirse sólo a las consecuencias que dañan o benefician a los seres humanos, ya que esto prejuiciosamente deja fuera de nuestra consideración los daños y beneficios para los animales mismos. 3) Estos principios no pueden referirse sólo al objetivo utilitarista de maximizar el saldo de lo bueno sobre lo malo, incluso si se toman en cuenta los daños y beneficios para los animales. Lo que se necesita, entonces, es una posición que eluda cada uno de estos defectos. Esta postura se encontrará, creo, en la postulación de la existencia de derechos animales. En verdad, creo que sólo si postulamos derechos humanos podemos proporcionar una teoría que adecuadamente defienda a los humanos contra los abusos que el utilitarismo podría permitir.

Se han propuesto varios análisis del concepto de derecho. Evitaremos los vericuetos de estos análisis rivales a modo de centrar la atención en el papel que los derechos morales desempeñan en nuestra forma de pensar acerca del *status* del individuo en relación con los intereses del grupo. Aquí la verdad parece estar donde Ronald Dworkin la ve: los derechos del individuo superan las metas del grupo.⁸

¿Qué significa esto? Significa que los derechos morales del individuo ponen un límite justificable a lo que el grupo puede hacerle al individuo. Supóngase que un

⁸ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, 1977.

grupo de personas se dedica a obtener disfrute arrojándoselas para que otros sean dañados. Imaginemos, por ejemplo, a los romanos disfrutando cómo los cristianos se enfrentaban a los leones. Tal grupo hace mal porque permite que sus intereses prevalezcan sobre los derechos morales del individuo. Esto no significa que no haya circunstancias en las cuales los derechos de un individuo deban ceder ante el interés colectivo. Imaginemos que Bert ha engullido inadvertidamente el código microfilmado que debemos tener con el fin de evitar una explosión nuclear masiva en Nueva Zelanda. Bert está tranquilamente sentado en Tucson, Arizona. Le explicamos la situación, pero Bert se rechusa a acceder a nuestra solicitud de que lo operemos, recuperemos el código y evitemos la explosión. Él menciona su derecho a decidir lo que debe hacerse a su cuerpo. En tal caso, no es inadmisible decir que el derecho de Bert debe ceder a los intereses colectivos de los demás.

Así, pues, los derechos individuales normalmente, pero no siempre, prevalecen sobre los intereses colectivos. Dar una formulación precisa de las condiciones que determinan cuál debe prevalecer es, desde luego, muy difícil, pero las siguientes condiciones, que se ocupan sólo del derecho a no ser dañado, al menos parecen incorporar condiciones necesarias para anular este derecho.⁹

Se puede anular justificadamente el derecho de un individuo a no ser dañado sólo si:

- a) tenemos muy buenas razones para creer que anular el derecho del individuo impedirá por sí mismo (y es la única manera realista de impedirlo) un daño enormemente mayor a otros individuos inocentes; o
- b) tenemos muy buenas razones para creer que el permitir que el individuo sea dañado es un eslabón necesario en una cadena de acontecimientos que en conjunto impedirán un daño enormemente mayor a individuos inocentes, y tenemos muy buenas razones para creer que esta cadena de acontecimientos es la única manera realista de impedir este daño enormemente mayor; o
- c) tenemos muy buenas razones para creer que sólo si anulamos el derecho del individuo podemos tener una esperanza razonable de impedir un daño enormemente mayor a otros individuos inocentes.

Hay muchas cosas que son vagas en estas condiciones, v. gr., "daño enormemente mayor", "individuos inocentes", "esperanza razonable". Por ahora, sin embargo, tendremos que mantenerlas como están. Aun así, podemos ver que estas condiciones intentan hacerle justicia a la complejidad de los conflictos de intereses. En particular, intentan explicar cómo, basándonos en principios, podríamos justificar

⁹ La presente formulación de estas condiciones se desvía de alguna manera de mi anterior tentativa realizada en "The Moral Basis of Vegetarianism", en *Canadian Journal of Philosophy*, 5 (1975) 181-214. Creo que la inclusión de las condiciones (b) y (c) señala una mejora con respecto a la formulación anterior. Sin embargo, una formulación más completa tiene que incluir más que simplemente la idea de impedir un daño enormemente mayor; por ejemplo, reducir el daño ya existente también tiene un lugar.

la anulación del derecho de un individuo a no ser dañado aun cuando *meramente* hacerlo no garantizará que se evite un daño enormemente mayor. La condición (b) pone esto de relieve: dañar a un individuo es sólo una parte de una serie más compleja de acontecimientos acerca de los cuales tenemos muy buenas razones para creer que impedirán un daño enormemente mayor; o bien —como lo muestra (c)— simplemente no sabemos cómo resultarán las cosas, pero contamos con muy buenas razones para creer que no tenemos una esperanza razonable de impedir alguna catástrofe a menos que permitamos que se dañe a un individuo. Posiblemente algunos encontrarán estas condiciones demasiado liberales. La condición (c), en particular, podría parecer demasiado benigna. Incluso (b) podría ir demasiado lejos. No estoy seguro de qué decir aquí y suplico me permitan dejar esta cuestión sin resolver, excepto por decir que las pruebas en favor de la idea de no dañar a los animales son proporcionalmente mayores cuanto más inclinados nos sentimos a restringir el anterior conjunto de condiciones a la condición (a) solamente. Por razones que se irán aclarando, sin embargo, incluso la perspectiva más liberal, de que el daño no puede justificarse a menos que se cumpla una de estas tres condiciones, es suficiente para plantear un sólido ataque contra nuestro rutinario abuso de los animales.

Estas condiciones comparten una característica extremadamente importante. Cada una de ellas especifica lo que debemos saber o creer con buenas razones si hemos de estar justificados en anular el derecho de un individuo a no ser dañado. Cada una de ellas exige que cualquiera que dañe a un individuo muestre que esto no implica la violación del derecho del individuo. Parte de la importancia de la cuestión de si los animales tienen derechos (específicamente, el derecho a no ser dañados) se aprecia ahora con claridad. Si tienen este derecho, entonces éste será violado siempre que los animales sean dañados y que no se cumpla la condición (a), (b) o (c). Además, la carga de la justificación recae siempre sobre quienes dañan a los animales: ellos tienen que explicar por qué no están violando el derecho de los animales a no ser dañados, si es que los animales tienen este derecho. Así, la pregunta continúa imponiéndose. ¿Tienen los animales el derecho a no ser dañados?

No es ésta una pregunta fácil de responder. Viene aquí a la memoria la observación de Bentham de que la idea de los derechos morales es un “sinsentido en zancos”. Bentham quería decir esto en el caso de los derechos morales *humanos*. ¡Sólo se puede especular sobre lo que él podría haber pensado con respecto a los derechos morales de los *animales*! Por consiguiente, ¿cómo se debe proceder? El rodeo que debemos dar cuidadosamente, pienso, es a grandes rasgos como sigue.¹⁰

Empezaremos por preguntarnos acerca de nuestras razones para pensar que los seres humanos tienen el derecho moral a no ser dañados; luego nos preguntaremos

¹⁰ Véase mi artículo “An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights”, en *Inquiry* 22 (1979): 189-219.

si, dadas estas razones, puede darse un argumento para decir que los animales tienen asimismo este derecho. Volvamos a la idea de que los seres humanos individuales tienen este derecho y que, excepto en casos extremos, este derecho prevalece sobre el interés colectivo. ¿Por qué? ¿Qué hay en un ser humano que podamos señalar y decir: “Ésa es la razón por la que no se debe dañar al individuo incluso si el grupo se beneficia”?

El meollo de la respuesta está, creo, en pensar que los seres humanos tienen un cierto tipo de valor, un valor inherente. Con esto quiero decir que cada ser humano tiene un valor lógicamente independiente de si es valorado por alguien más (o, lo que quizás venga a ser la misma cosa, de si es objeto del interés de alguien más).¹¹ La tesis de que los seres humanos tienen valor inherente implica que el tipo de valor propiamente atribuible a ellos no es exclusivamente instrumental. Los humanos tienen valor no sólo porque (ni sólo mientras que) son buenos para algo. Tienen un valor distinto de su utilidad o habilidades.

Si esto es verdad, podemos explicar, en términos que en general tienen reminiscencias kantianas, lo que está implicado en el maltrato a los seres humanos. Se maltrata a los humanos cuando se les trata como valiosos sólo en caso de que promuevan los intereses de otros seres. Tratar a un ser humano de este modo es mostrar una falta del respeto apropiado para el tipo de valor que tienen los humanos. En términos de Kant, lo que tiene valor en sí mismo debe siempre ser tratado como un fin, nunca meramente como un medio. Sin embargo, esto es precisamente lo que estamos haciendo si dañamos a un individuo para que otros puedan obtener placer o provecho; estamos tratando al individuo meramente como un medio, como valioso sólo en la medida en que contribuya al interés colectivo.

Ahora bien, si aceptamos el postulado de que los seres humanos tienen valor inherente, podemos insistir en preguntar cómo entran los derechos en el cuadro. Entran en cuanto que se hallan fundados en el valor inherente. En otras palabras, son los individuos que poseen valor inherente los que tienen derechos morales, y es porque tienen un valor de este tipo por lo que cuentan con el derecho moral a no ser tratados de maneras que nieguen su posesión de este tipo de valor. Más que en derechos que estén conectados con *el valor de las consecuencias* que afectan a los individuos para bien o para mal, más que en derechos que estén justificados por la utilidad de reconocerlos, los derechos se basan en *el valor de los individuos*. En el caso del derecho a no ser dañado, entonces, lo que podemos decir es que los individuos que tienen valor inherente tienen el derecho a no ser dañados, lo que imposibilita tratarlos meramente como un medio. Esto equivaldría a no tratar a tales

¹¹ La cuestión de si puede tener algún sentido incluir seres humanos irreversiblemente comatosos en la clase de los seres que poseen valor inherente es una pregunta realmente difícil. Considero esta cuestión, quizás no muy adecuadamente, en el ensayo al que se hizo referencia en la nota 10.

individuos con ese respeto al cual, debido al tipo de valor que poseen, tienen derecho.

Ahora bien, ciertamente lo anterior no es una exposición definitiva de la tesis de que los individuos que tienen valor inherente tienen derechos morales básicos, en particular el derecho a no ser dañados. Se nota especialmente una omisión. ¿Qué hay en un ser humano que es lo que subyace a este valor inherente? Cualquier respuesta es polémica, y aquí no es posible sustentar una defensa de la respuesta que propongo.¹² Pero he aquí la respuesta que yo daría: los seres humanos no sólo están vivos: *tienen una vida*.¹³ Lo que es más, somos sujetos de una vida que es mejor o peor para nosotros, con independencia lógica de que alguien más nos valore o nos encuentre útiles.

No quiero decir que otros no puedan añadir o restar valor a nuestras vidas. Por el contrario, los grandes bienes de la vida (el amor, la amistad y, en general, el sentimiento de compañerismo) y sus mayores males (el odio, la enemistad, la soledad, la alienación), todos tienen que ver con las relaciones que mantenemos con otras personas. Lo que quiero decir, más bien, es que el que seamos *los sujetos* de una vida que es mejor o peor para nosotros no depende lógicamente de lo que otros hacen o no hacen. Este hecho, según creo, ilumina lo que estamos buscando. Los humanos poseemos valor inherente porque somos nosotros mismos los sujetos de una vida que es más o menos valiosa para nosotros. En síntesis:

Los seres humanos tienen valor inherente porque, con independencia lógica del interés de los demás, cada individuo es el sujeto de una vida que es mejor o peor para tal individuo. Debido al tipo de valor que poseen los seres humanos, es incorrecto (un signo de falta de respeto y una violación de derechos) tratar a los humanos como si su valor fuese meramente el de un medio (v. gr., usar a los humanos meramente para promover los placeres del grupo). En particular, dañar a seres humanos por mor de la ganancia o el placer de cualquier grupo es violar su derecho a no ser dañados.

Surge ahora la pregunta de si esta misma línea de argumentación puede ser desarrollada en el caso de los animales. Si lo puede ser, al menos en el caso de

¹² No creo que sea absurdo pensar que los objetos naturales que carecen de conciencia (o conjuntos de tales objetos) poseen valor inherente, en el sentido en que utilizo esta expresión. Un *x* tiene valor inherente si posee un valor, con independencia lógica de que alguien valore a *x*. No digo que esto sea fácil de aclarar o defender, y podría ser una necesidad. Por ahora, sin embargo, creo que es una tesis que debe sostenerse, si hemos desarrollar una ética ambiental como algo distinto de una ética para el uso del ambiente.

¹³ La distinción entre estar vivo y tener una vida la hace James Rachels frecuentemente. Véase, por ejemplo, su "Euthanasia", en Tom Regan (comp.), *Matters of Life and Death*, Random House, 1980. Nueva York. Rachels no relaciona, hasta donde sé, esta distinción con la idea de valor inherente

aquellos animales que son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos, con independencia lógica de si son valorados por alguien más. Y no puede haber duda racional de que *hay* numerosas especies de animales para las cuales vale esto... También tienen un tipo peculiar de valor por sí mismos, si nosotros lo tenemos; por tanto, también ellos tienen derecho a no ser tratados de maneras en las que no se respete este valor, si nosotros lo tenemos. Y, como en los humanos, este derecho suyo será anulado injustificablemente si se les daña meramente para promover las ganancias o el placer de otros.

Conclusión

Dos asuntos filosóficos finales aguardan antes de que aplique los resultados de mi argumento; se refieren al trato que se da a los animales en todo el mundo. En primer lugar, es importante reconocer que no he *probado* que los animales tienen derechos, ni siquiera que los seres *humanos* tienen derechos. Más bien, he argumentado que si los seres humanos tienen derechos, igualmente los tienen muchos animales. Más particularmente, he seguido la que parece ser la más promisoría línea de argumentación para explicar los derechos humanos: la tesis de que tenemos un valor inherente y que esto puede racionalmente extenderse a algunas clases de animales. Así, mientras que admito que no he probado que los animales (o los humanos) tienen derechos, espero al menos haber aclarado la dirección en la cual debe proceder una futura argumentación. Ciertamente, erigir indicadores no es lo mismo que construir pruebas, pero esto es lo más que puedo hacer aquí.

En segundo lugar, la historia de la filosofía moral nos enseña que el utilitarismo se resiste a morir. Precisamente cuando uno piensa que ha sido forzado a salir de escena para siempre, lo encuentra descansando tras los bastidores aguardando aún otra llamada a escena. Puede contarse con que el utilitarista dirá que la idea de los derechos no ha introducido nada de lo que él no pueda dar cuenta.¹⁴ Uno sólo tiene que advertir que se promueve el objetivo utilitarista cuando reconocemos una obligación estricta de no dañar a los individuos excepto en casos extremos, y que, además, se promueve la utilidad al decir que los individuos tienen derecho a no ser dañados, donde esta invocación de un derecho funciona como una manera especialmente poderosa de transmitir la idea de que no debemos dañar a los individuos.

No estoy convencido de este intento de resucitar el utilitarismo, y aquí le hago mi objeción final y más fundamental. El utilitarista no está en posición de decir que

¹⁴ Es posible que Mill intentara dar a los derechos un fundamento utilitarista. Sobre esto véase David Lyons, "Human Rights and the General Welfare", *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977): 113-129, reimpreso en David Lyons (comp.), *Rights*, Wadsworth Publishing Co., 1979, Belmont, California. La principal objeción a esta empresa es la tercera objeción que hago aquí contra el utilitarismo.

sabe que el objetivo utilitarista se promueve cuando se dice que los individuos tienen derechos. Pero incluso si es verdad que hablar de derechos ayuda a promover el objetivo utilitarista, y por esta razón tal tipo de discurso debe ser alentado y aceptado, sólo puede haber una conexión *contingente* entre cualquier derecho (tal como el derecho a no ser dañado) y el hecho de que respetar ese derecho promueve el objetivo utilitarista. Lo más que el utilitarista puede decir es que reconocer el derecho a no ser dañado *de hecho* es adecuado para promover su meta de maximizar el saldo de lo bueno sobre lo malo.¹⁵ El utilitarista debe también aceptar que las cosas pudieron haber sido (o podrían llegar a ser) de otra manera. Debe aceptar la posibilidad de que podría haber sido o podría llegar a ser correcto dañar a individuos si alguna vez sucediera que esto ayuda a promover el objetivo utilitarista. Pero ni lo incorrecto de infligir daño a un individuo ni el derecho a no ser dañado pueden cambiar en los modos en que la teoría utilitarista implica que pueden hacerlo. No son contingentes con respecto a la *utilidad* y tampoco dependen del valor de las consecuencias. Más bien, cada uno depende de *el valor de los individuos*.

Pongamos esto en perspectiva antes de aplicarlo... Para emitir un juicio informado acerca de la moralidad de la caza de ballenas o del uso de la prueba Draize, debemos conocer a la vez los hechos y los principios morales. De otra manera, no podemos saber qué hechos son moralmente pertinentes, y sin este conocimiento preliminar, no sabemos qué juicios morales emitir. Determinar cuáles son estos principios... es una de las tareas privativas de la filosofía moral. Se examinaron tres posiciones y se les encontraron defectos: la posición kantiana, la postura anticrudelista y la posición utilitarista. Luego consideramos una perspectiva que adscribe derechos a los animales, posición que resiste las objeciones que fueron fatales para las perspectivas examinadas anteriormente. A diferencia de la posición kantiana, la teoría de los derechos insiste en el *status* moral de los animales por derecho propio; a diferencia de la postura anticrudelista, la teoría de los derechos no confunde la moralidad de las acciones con los estados mentales de los agentes; y a diferencia del utilitarismo, esta posición cierra la puerta a la justificación de prejuicios que meramente acarrearán las mejores consecuencias. Este énfasis en el valor de los individuos se hace prominente ahora que nos abocamos por fin a la tarea de aplicar la teoría de los derechos a la ballena, la ternera y los demás.

Sería grotesco sugerir que la ballena, el conejo, el gibón, el becerro, los millones de animales que han padecido tanto dolor y muerte a manos de los humanos no han recibido un daño, pues el daño no se restringe a los seres humanos. Se les ha provo-

¹⁵ No creo que el utilitarismo esté solo al implicar que el deber de no dañar a un individuo (o el derecho de un individuo a no ser dañado) son verdades morales *contingentes*, que las cosas *podrían* haber sido (o *podrían* llegar a ser) de otra manera. Se puede argüir que ciertos aspectos de la teoría de Kant, así como el egoísmo ético, implican lo mismo. Esto es absolutamente fatal para tales teorías, lo que argumenté en mi artículo "Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights", en *Philosophy and Public Affairs*.

cado un daño, un daño en sentido literal, no metafórico. Se les ha hecho soportar lo que va en detrimento de su bienestar, incluso la muerte. Quien los dañase, por tanto, debe justificarlo. De este modo, los miembros de la industria ballenera, la industria de los cosméticos, la industria ganadera, la red de cazadores-exportadores-importadores, todos deben justificar el daño que acarrear a los animales de una manera que sea consistente con el reconocimiento del derecho de los animales a no ser dañados. Para producir tal justificación, no es suficiente argumentar que la gente obtiene ganancias, satisfacc su curiosidad o deriva placer de permitir que los animales sean tratados de esta manera. Estos hechos no son los moralmente pertinentes. Más bien, lo que se debe demostrar es que atropellar el derecho de los animales a no ser dañados está justificado por hechos adicionales. Por ejemplo, debido a que tenemos muy buenas razones para creer que atropellar el derecho del individuo impide (y es la única manera realista de impedir) un daño enormemente mayor a otros individuos inocentes.

Preguntemos a la industria ballenera si han justificado así su negocio. ¿Han hecho su defensa en términos de los hechos moralmente relevantes? Nuestra respuesta debe ser: ¡no! ¿Y la industria de los cosméticos? ¡No! ¿Los granjeros que crían terneras? ¡No! ¿El comerciante de animales exóticos? ¡No! Mil veces debemos decir: ¡no! No digo que ellos no puedan tal vez justificar lo que hacen. El derecho del individuo a no ser dañado, hemos argumentado, casi siempre supera los intereses del grupo, pero es posible que tal derecho deba ceder algunas veces. Posiblemente los derechos de los animales deban ceder algunas veces ante los derechos humanos. Sería un error excluir esta posibilidad. No obstante, la carga de la justificación debe ser asumida por quienes causan el daño: deben demostrar que no violan los derechos de los individuos implicados.

Aceptamos, entonces, que es *posible* que pueda darse una justificación del daño a los animales: pero también sostenemos que quienes dañan a los animales normalmente no demuestran que el daño causado está *realmente* justificado. Una pregunta más que debemos plantearnos a nosotros mismos es: ¿qué debemos hacer, moralmente hablando, en un situación tal? Una reflexión sobre situaciones comparables que involucran seres humanos ayudará a esclarecer la respuesta.

Considérese el racismo y el sexismo. Imaginemos que la esclavitud es una institución de hoy en día y que está construida sobre líneas racistas o sexistas. A negros o mujeres se les asigna el rango de esclavos. Supóngase que se nos dice que en circunstancias extremas incluso podría concebirse que la esclavitud estuviera justificada, y que no debemos objetarla o intentar abolirla, aun cuando nadie ha demostrado que esté realmente justificada en el caso presente. Bien, no creo que aceptaríamos ni por un momento un intento tal de disuadirnos de derribar la institución de la esclavitud. Ni por un momento aceptaríamos el principio general implicado aquí:

que una institución se halla de hecho justificada porque es concebible que estuviera justificada. Aceptaríamos el principio completamente diferente de que estamos moralmente obligados a oponernos a cualquier práctica que parezca violar derechos, a menos que se nos demuestre que en realidad no lo hace. Darse por satisfecho con cualquier cosa menor, es abaratar el valor atribuible a las víctimas de tal práctica.

Exactamente la misma línea de razonamiento se aplica en el caso en que se considera a los animales como otras tantas mercancías, modelos, sujetos, etc. prescindibles. No debemos retroceder y dejar de detener estas industrias y prácticas afines solamente porque es posible que el daño causado a los animales *podría* estar justificado. Si lo hacemos, no tenemos esa intención cuando decimos que los animales no son meras cosas, que son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos, que tienen valor inherente. Como en el caso comparable que implica daño a los seres humanos, nuestro deber es actuar, hacer todo lo que podamos para poner fin al daño que se les hace soportar a los animales. El hecho de que los animales mismos no puedan hablar para defenderse, el hecho de que no puedan organizarse, exigir, marchar, ejercer presión política o mejorar nuestro nivel de conciencia, todo esto no debilita nuestra obligación de actuar en su beneficio. Si algo hace su impotencia, es acrecentar nuestra obligación.¹⁶

¹⁶ Para hallar una lista más completa de trabajos filosóficos recientes relacionados con los temas discutidos en el presente ensayo, véase Charles Magel y Tom Regan, "Animal Rights and Human Obligations: A Select Bibliography", en *Inquiry* 22 (1979): 243-247.