

Rodrigo J. Ocampo G.

Universidad Autónoma de Occidente

rocampo@uao.edu.co

Obligaciones morales con seres no humanos*

Moral Obligations To Non-Humans

Obrigações morais com os seres não humanos

Artículo de reflexión: recibido 16/12/2013 y aprobado 21/05/2014

* Avance de investigación en el marco del programa doctoral de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Resumen

Han sido cinco los modelos de reflexión ética a partir de los cuales es posible dar cuenta del debate sobre el tema de las relaciones entre seres humanos y no humanos: el deontológico, el contractualista, el utilitarista, el neoaristotélico y el discursivo. En este artículo se examinará, a partir de ellos, la cuestión del estatus moral asignado a los animales y a la naturaleza, junto con la posibilidad de cada uno para sustentar la ampliación de las obligaciones morales. Para tal fin, se estudian los principales argumentos para reconocer o negar consideración moral a seres no humanos, así como los alcances de estas justificaciones para comprender el sentido y límites de la comunidad ética. Esto permitirá clasificar los enfoques éticos mencionados atendiendo a sus afinidades con diversas formas de antropocentrismo o biocentrismo.

Palabras clave: teorías éticas, comunidad moral, animales, naturaleza, sentimientos morales.

Abstract

There exist five models of ethical reflection from which it is possible to take into account the debate surrounding the topic of the relationships between human beings and non-humans: the deontological, the contractualist, the utilitarian, the neo-Aristotelian and the discursive models. This article will examine, based upon these five models, the question of the moral status assigned to animals and to nature, along with the possibility of each to support the extension of moral obligations. Toward this end, it will examine the central arguments for recognizing or negating moral considerations to non-human life forms as well as the scope of these arguments in order to understand the configuration and the limits of the ethical community. This will then allow for the classification of the aforementioned ethical approaches taking into account their links to various forms of anthropocentrism or biocentrism.

Key words: Ethical Theories, Moral Community, Animals, Nature, Moral Feelings.

Resumo

O debate em torno das relações entre os seres humanos e não humanos pode ser abordado mediante a aplicação de cinco modelos de reflexão ética: o ético deontológico, o contratualista, o utilitário, o neo-aristotélico, e o discursivo. Na base destes modelos, o presente artigo analisará a questão do status moral conferido aos animais e à natureza, considerando também as respectivas competências destes dois grupos para defender a ampliação do sentido da abrangência das obrigações morais. Visando compreender o significado e os limites da comunidade ética, são examinados os principais argumentos que reconhecem ou negam alguma consideração moral aos seres não humanos. A finalidade fundamental do artigo é classificar os enfoques éticos aludidos, conforme suas afinidades com várias formas de antropocentrismo ou biocentrismo.

Palavras-chave: Teorias éticas, comunidade moral, animais, natureza, sentimentos morais.

Introducción

Buscar marcos de análisis conducentes a vincular los aportes de la tradición de los sentimientos morales, a la hora de comprender tanto las obligaciones de beneficencia como los deberes de justicia, con los animales y la naturaleza permite complementar el ejercicio reflexivo de las teorías cognitivistas en su esfuerzo por ampliar la esfera de la consideración moral hacia seres no humanos. Esto permite una aproximación al debate contemporáneo centrando la atención en un legado de la Modernidad alterno a la tradición ética marcadamente racionalista. En la actualidad, este legado alterno, lejos de negar la importancia de justificar racionalmente las relación de humanos con los animales y la naturaleza, apuesta por asignar igual relevancia al reconocimiento de obligaciones de beneficencia y de justicia a partir de vínculos emocionales, entendidos como elaboraciones intuitivas y altamente inteligentes, los cuales han permitido explicar los avances en la cultura, las instituciones sociales y las tradiciones morales desde una creciente sensibilidad moral compartida por los individuos a nivel global. En otras palabras, atender la cuestión de la motivación moral en relación con el vínculo ético-afectivo, permite complementar las justificaciones en torno al por qué debemos tratar con benevolencia a los animales y con consideración al entorno natural, y por qué es ineludible reconocer algunas obligaciones morales hacia ellos.

1. El deontologismo kantiano y la ampliación de la obligación moral

Una parte de las concepciones morales sobre la relación del ser humano con animales no humanos se enmarca, de una u otra forma, desde la perspectiva deontológica. Uno de los primeros autores en desarrollar argumentos relacionados con cierta consideración moral hacia los animales desde una perspectiva fundamentada en deberes es Immanuel Kant. En *La metafísica de las costumbres*, Kant distingue deberes del hombre hacia sí mismo y los demás, e incluso deberes hacia seres infrahumanos -plantas, animales- y sobrehumanos -los ángeles, Dios- (1993: 272). No obstante, aclara que los segundos cobran sentido en relación con el ser humano, y los últimos sobrepasan los límites de la razón práctica. Así, entre los deberes del hombre hacia sí mismo se encuentran deberes indirectos, como es el caso de tratar adecuadamente a los animales, pues, un ser humano con disposición a maltratar a los seres irracionales

seguramente desarrolla tendencias a ejercer violencia contra un semejante. De igual manera, sostiene la posibilidad de pensar un deber indirecto de proteger y cuidar las plantas, en tanto esto promueve una especial sensibilidad para lo moral. El siguiente pasaje resulta muy singular en este sentido en cuanto a que, además de la escasez de las referencias sobre deberes hacia no humanos, sirve de base para comprender la orientación de algunas concepciones contemporáneas afines al legado kantiano, así como las diferencias con las tradiciones utilitarista y neoristotélica:

Con respecto a lo *bello* en la naturaleza, aunque inanimado, la propensión a la simple destrucción (*spiritus destructionis*) se opone al deber del hombre hacia sí mismo: porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (por ejemplo, las bellas cristalizaciones, la indescriptible belleza del reino vegetal). Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. – Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia sí mismo*. (Kant, 1993: 309, 310)

Kant no acepta un estatus moral en los animales. Ciertamente está de acuerdo en mantener consideración hacia ellos, pero justificado desde un deber moral del ser humano hacia sí mismo, en donde la relación con los ani-

males es meramente instrumental. La comunidad moral se desenvuelve propiamente a partir del reconocimiento entre seres racionales, quienes tienen la facultad de ejercer una voluntad libre y una autonomía moral, por lo cual no es extraño que finalice su *Metafísica de las Costumbres* enfatizando en la imposibilidad de ampliar la ética hacia deberes más allá de las interrelaciones humanas (Kant, 1993: 371). Con todo, cabe reconocer que la articulación indirecta del deber con la compasión y con la importancia de abordarla, considerando también una relación entre ética y estética a la hora de apreciar la atención y cuidado merecidos por la naturaleza y los animales, resulta significativa para medir el alcance de este enfoque deontológico, por cuanto no es del todo ajeno a la mediación de la *sensibilidad* en la interacción humana con otros seres vivientes y con el entorno vital natural.

La gratitud a los animales domésticos por sus servicios y la compasión por el sufrimiento de seres no humanos descansan en una perspectiva antropocéntrica de la obligación ética en la que confluye el juicio y el sentimiento moral. El móvil moral del cumplimiento del deber del hombre hacia sí mismo como agente racional conduce a imponerse ciertos límites a la hora de utilizar a los animales para experimentos y de explotar indiscriminadamente los recursos naturales. Respecto a esto último, el punto de vista kantiano opta por una salida ético-estética del deber hacia la naturaleza, en la medida en que en ella está ausente la experiencia del placer y del dolor y, por ende, la imposibilidad de sustentar deberes indirectos por vía de la compasión. No obstante, la inclinación a destruir la naturaleza va en contra del deber del hombre hacia sí mismo, por cuanto debilita su disposición sensible a amar “sin un propósito de utilidad”, -por la belleza y majestuosidad misma del entorno natural-, la cual es importante para el cultivo de la moralidad.

Por su parte, el sufrimiento de los animales se convierte en un móvil para acciones de consideración y protección hacia ellos, por lo que resulta fácil para el deontologismo kantiano rechazar experimentos con ellos cuando son acompañado de crueldad y torturas. El filósofo de Königsberg reconoce también un derecho del hombre a matar animales de forma rápida y sin causar dolor, quizá teniendo en cuenta las necesidades del consumo humano. Pero con todo, acepta un principio obligante de compasión para los animales domésticos o expuestos a abusos con fines investigativos y para aquellos destinados al sacrificio para cubrir nece-

sidades humanas. Esto atempera el derecho a matar por razones de subsistencia. Por lo anterior, cabe preguntarse cuáles son estas disposiciones beneficiadas por la consideración hacia la naturaleza (plantas, bosques, montañas) y los animales, en tanto permiten el desarrollo de la moralidad, y las cuáles vinculan en cierto sentido el juicio ético con la sensibilidad moral, la ética con la estética. La respuesta la brinda Kant al reconocer la necesidad de cuatro *disposiciones morales*, las cuales son condiciones para incentivar la acción bajo la guía del deber: la conciencia moral, el sentimiento moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo o autoestima (Kant, 1993: 253). La consideración de estas disposiciones permite comprender la estrecha relación entre el cumplimiento del deber y el sentimiento moral; entre el precepto objetivo racional y el dinamismo subjetivo necesario para su incorporación y práctica. Ellas hacen posible la afección del ánimo ante la representación de la ley moral, pues son las condiciones subjetivas de la receptividad del ánimo para el concepto de deber. Por esta vía, la deontología kantiana logra sustentar deberes indirectos hacia animales y la naturaleza, es decir, relacionados con los deberes del hombre hacia sí mismo, en tanto el cumplimiento de ellos permite cultivar cualidades internas cuyo desarrollo es necesario para consolidar una auténtica disposición moral.

Con todo, esta perspectiva resulta insuficiente para dar cuenta de las obligaciones morales hacia los animales y la naturaleza por, al menos, tres razones. La primera consiste en la naturaleza de dicha obligación, la cual no es propiamente moral sino condición de posibilidad para esperar el despliegue de la moralidad, entendido propiamente desde la relación del hombre consigo mismo y con los demás. La siguiente razón se desprende de la primera, y es la negación de un estatus moral en seres sensibles, susceptibles de experimentar placer y dolor. Esto último le permite a Kant sostener un derecho de matar animales –aunque sin dolor–, pues la relación entre seres sentientes en este caso es asimétrica: ni los animales pertenecen a la comunidad moral, ni pueden ser objeto de deberes directos. Finalmente, la sustentación de deberes indirectos hacia la naturaleza y los animales conduce a la aceptación de un papel instrumental en ellos, por cuanto el móvil para su cuidado y protección se deriva del interés del individuo por alcanzar la propia perfección moral, cultivando disposiciones internas, en este caso la compasión y cierta sensibilidad que dispone para lo moral. Ni los animales ni mucho menos las plantas gozan de un valor intrínseco de dignidad.

Ahora bien, una forma de buscar superar estas limitaciones sin romper con la concepción kantiana de la ética y la comunidad moral es trasladar la dependencia de la obligación moral con la naturaleza y los animales, del terreno de una racionalidad monológica a un ejercicio reflexivo construido de manera compartida, tal como lo propone Habermas desde la ética del discurso, y Carruthers desde el contractualismo.

El contractualismo de Carruthers y las obligaciones hacia los animales

De manera similar a la deontología kantiana, se encuentran concepciones éticas enfatizando en la posibilidad de aceptar deberes indirectos en la interacción con animales, pero sin aceptar por ello derechos basados en algún estatus moral. Esto es sustentado a partir de un contractualismo como el de Carruthers, el cual niega la existencia de derechos de los animales porque ellos carecen propiamente de una *entidad moral*.

El contractualismo de Carruthers, orientado a tratar de dar cuenta de la relación con los animales, es una forma de deontologismo en tanto: a) retoma el enfoque kantiano de los deberes indirectos hacia ellos, b) reconoce a los seres humanos como únicos agentes morales -seres racionales sujetos de derecho-, y c) es una perspectiva contractual, entendida como “un intento de justificar un sistema de principios morales demostrando que, en ciertas circunstancias ideales, los agentes racionales convendrían en establecerlo” (Carruthers, 1995: 42, 43), la cual puede derivarse del contractualismo rawlsiano, también deudor del legado filosófico de Kant. No obstante, Carruthers le sale al paso a la razón práctica kantiana afirmando la imposibilidad de deducir la moral a partir de la razón, y de ahí la necesidad de apelar a cierto contractualismo en donde los agentes comparten el objetivo de alcanzar un acuerdo libre (Carruthers, 1995: 47), sirviéndose para ello del *velo de ignorancia* propuesto por Rawls, aunque ampliándolo al campo de la teoría moral.

Esta postura no niega obligaciones y protección especial para los animales basadas en un legítimo interés moral de los seres humanos, pero sí defiende la primacía de los intereses de éstos. Por medio de un pacto social necesario para garantizar el bienestar de seres como los animales, incapaces de defenderse de abusos y maltratos, se logra legitimar una adecuada relación con ellos basada en el reconocimiento de límites tendientes a evitar su mera instrumentalización para

cualquiera de los fines humanos. Con todo, esta instrumentalización no es necesariamente reprobable desde un punto de vista moral, dadas legítimas necesidades humanas. Ser sensibles al sufrimiento de los animales es admirable, pero, agrega el autor, “sólo cuando no interfiere con propósitos de importancia moral más directa” (Carruthers, 1995: 197), como es el caso ganarse el sustento humano.

Desde esta perspectiva, el bien moral en la relación con los animales no logra esclarecerse realmente desde una concepción utilitarista, ni teísta, o con la consecuente pretensión de reconocer algunos derechos para ellos. Carruthers critica al teísmo ético al considerar el bien moral como una idea cuya elaboración es independiente de un designio divino (Carruthers, 1995: 15, 16). También está en desacuerdo con el intuicionismo, por considerarlo una concepción basada en un objetivismo estricto; el cual, al defender la existencia de principios morales por fuera del orden natural, niega lo evidente: la estrecha relación entre las propiedades morales y el mundo real (Carruthers, 1995: 21). En este sentido, la ética de los derechos promovida por Regan también es objeto de críticas, pues le resulta un intuicionismo sofisticado que consiste en basarse en la aceptación de la existencia de valores objetivos para dar cuenta de un valor inherente en todos los *sujetos-de-una-vida*, lo cual requiere del apoyo de cierta intuición intelectual para reconocerlos (Carruthers, 1995: 26). El teísmo ético, el utilitarismo —el cual será abordado más adelante—, y el deontologismo basado en la idea del valor intrínseco, promotores de derechos en los animales, fallan por sus debilidades a la hora de constituirse en auténticas teorías éticas, las cuales, para el autor, se reconocen por dos aspectos:

En primer lugar, toda teoría ética debería incluir una *concepción rectora* de la naturaleza de la moral, que ofrezca una imagen clara de la fuente de las nociones morales y del conocimiento moral, así como de los fundamentos de la motivación moral. En segundo lugar [...], toda teoría ética debería incluir alguna clase de *principio o principios normativos básicos* que guíen nuestros juicios acerca del bien y del mal. (Carruthers, 1995: 28)

Carruthers pretende desarrollar una teoría contractualista desde un equilibrio reflexivo, al buscar la superación del subjetivismo y del objetivismo estrictos, negando la relación directa entre los juicios morales y el sentimiento, por un lado, y la idea de valores intrínsecos independientes de la mente, por

el otro (Carruthers, 1995: 29). En general, las concepciones contractualistas niegan entidad moral a los animales en cuanto conciben la moral como una realidad “construida *por* los seres humanos, para facilitar las relaciones *entre* los seres humanos y hacer posible la vida en una comunidad cooperativa.” (Carruthers, 1995: 120). Con todo, aunque los animales no tienen derechos, se puede garantizar su protección, pues tienen una importancia moral indirecta. Esto lleva a la defensa de una tesis desde el sentido común: “algunas acciones sumamente objetables desde el punto de vista moral no lo son porque causen grandes perjuicios o infrinjan derecho alguno, sino por lo que revelan acerca del carácter del agente” (Carruthers, 1995:172), lo cual remite, nuevamente, a la concepción kantiana.

Lo anterior conduce a aceptar la inclusión de seres que sienten no humanos en el universo ético desde el ejercicio de la benevolencia, más no desde el reconocimiento de derechos hacia ellos. Pero desde esta perspectiva de la benevolencia, el utilitarismo no parece tan contradictorio al contractualismo, pues si bien la disminución del dolor y la maximización del bienestar, así como la igualdad en la consideración, cuentan para la concepción utilitarista, la respuesta no indiferente al sufrimiento es un punto que no es ajeno a ninguna de estas dos posiciones teóricas. En ambas se encuentra, al menos, una apelación al *sentimiento moral*, en medio de sus grandes diferencias en materia del reconocimiento de los animales como agentes morales y sujetos de derechos. Así, trasladando la cuestión de la esfera de la justicia a la esfera de la benevolencia, está claro que en el utilitarismo importa, de forma directa, la benevolencia por el dolor experimentado por el animal y, de forma indirecta, la índole del carácter moral de sujeto capaz de compasión. Desde la perspectiva contractualista, es importante, de forma indirecta, la atención al dolor y necesidades de los animales, y es fundamental, de manera directa, el carácter moral del sujeto compasivo del agente racional. En efecto, tal como lo aclara Carruthers:

Para el utilitarismo, todo el valor de las virtudes del carácter radica en sus consecuencias, que han de redituar la mayor utilidad general posible. Para el contractualismo, en cambio, el valor de las consecuencias de las virtudes del carácter [...] sólo interesa en la etapa en que las partes en el contrato racional reflexionan sobre el tipo de personas que deberían aspirar a ser. (Carruthers, 1995: 180)

Pero ¿realmente importa más el carácter del agente racional en su relación con los animales que el sufrimiento de los animales?, ¿no merecería ser atendido por sí mismo? El contractualismo busca salirle al paso a esta cuestión en los siguientes términos:

[...] la acción correcta en relación con los animales, según la explicación relacionada con la expresión del carácter, será, en general, la no premeditada. Las personas que actúan en función de la compasión que les inspiran los animales no lo hacen porque calculen que ello los hará mejores personas. Sus acciones reflejan más bien una reacción de compasión inmediata y tendrán por objeto el bien de esos animales, pues en eso consiste la virtud de la compasión. Ahora bien, la inmediatez de la reacción concuerda por completo con la opinión de que el valor moral de la virtud manifestada en nuestra relación con los animales se desprende de su vínculo con nuestra relación con otros seres humanos. Las partes racionales en el contrato deberían convenir en desarrollar una compasión inmediata ante el sufrimiento de los demás; la compasión por el sufrimiento animal será, según esa explicación, sólo una consecuencia de esa actitud general.” (Carruthers, 1995: 181, 182)

El problema aquí radica en la separación entre lo público y lo privado, entre la esfera de la justicia, bajo los principios de imparcialidad y no injerencia en atención a lo objetivo y racional, y la esfera de la benevolencia, con principios de compasión y asistencia basados en dinámicas subjetivas y afectivas. De ahí que al preguntar sobre la entidad moral de los animales, las respuestas variarán no sólo por el punto de vista moral asumido, sino además por el enfoque del problema, ya sea considerado una cuestión de justicia o un asunto de benevolencia.

Con relación al segundo enfoque no hay mayores problemas, pues desde varias teorías éticas se puede lograr justificar obligaciones morales hacia los animales a partir de la responsabilidad humana por su cuidado y protección, aunque por diversas razones. Las mayores dificultades en la argumentación se dan al momento de definir si tienen derechos o no, y si pueden ser considerados como agentes morales. Pero aquí no se trata de centrar la atención en el debate contemporáneo sobre estos temas, sino en evaluar la forma como se configura la tradición de los sentimientos morales en ciertas teorías morales interesadas por la relación con los

animales y la naturaleza, entendidos estos sentimientos morales como móviles de la acción ética, y como perspectiva que permite un equilibrio reflexivo entre la teoría moral, la intuición moral, el sentido común, y la praxis.

En este sentido, cabría precisar que la cuestión de la motivación moral en Kant no se centra en la mera aceptación de principios morales derivados del ejercicio de la racionalidad, como pretende Carruthers (Carruthers, 1995: 47), pues, tal como ya se indicó, dicha motivación se explica además, por la apelación kantiana a las *disposiciones morales*, las cuales son condición de posibilidad subjetiva para el cumplimiento del deber. Pero con todo, el principal límite de la concepción moral contractual de Carruthers se asemeja a la dificultad del enfoque kantiano monológico a la hora de dar cuenta de las relaciones con la naturaleza en sentido ético. El contractualismo de Carruthers no logra defender deberes directos hacia los animales, entendidos desde un interés público legítimo, como si importaran sólo por los intereses de las personas quienes se preocupan por ellos y no por el dolor que se les causa (Carruthers, 1995: 124-127). Esto implicaría casi ubicar en un mismo nivel a las cosas inanimadas y a los animales, es decir, como si estos fueran meros objetos de posesión con un valor agregado, la capacidad de experimentar placer o dolor, la cual no cuenta por sí misma, sino por el interés personal o colectivo de los agentes morales en tanto miembros de una comunidad ética y política de quienes se espera sensibilidad frente al sufrimiento.

La ética discursiva y los deberes de interacción social en sentido amplio

Habermas, por su parte, considera insuficiente la perspectiva kantiana de los deberes indirectos hacia los animales, pues “los animales nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos*.” (Habermas, 2000: 226). Por ello, se pregunta cómo desde una ética del discurso pueden sustentarse obligaciones morales hacia los animales. La respuesta se logra atendiendo la *interacción social* en sentido amplio, es decir, como un ejercicio de reconocimiento de seres con los que se establecen relaciones *asimétricas*:

Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad frente a los animales *análoga a la responsabilidad moral* tiene su punto de referencia y su fundamento en aquel potencial de riesgo ínsito en todas las interacciones sociales. Siempre que participan en nuestras interacciones sociales, los seres vivos nos salen al encuentro en el rol del *alter ego* como seres que

se encuentran frente a nosotros, están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos. Una responsabilidad análoga a la responsabilidad moral existe frente a los animales que nos salen al encuentro en el rol de una segunda persona (por más que no lo desempeñen *íntegramente*): podemos mirarlos a los ojos *como* si fuesen un *alter ego*. (Habermas, 2000: 229, 230)

Desde esta perspectiva, se sostienen deberes de interacción frente a los animales en tanto son incluidos en nuestra forma de vida, considerando su condición de una especie distinta y vulnerable, la cual tiene al menos la capacidad de dirigirnos expresiones revelando experiencias internas o necesidades (Habermas, 2000: 230, 231). Estos deberes, sustentados a partir de una teoría de la intersubjetividad, mantienen, en general, el enfoque deontológico antropocéntrico, pero se encuentran con una limitante a la hora de establecer, desde la *obligación moral análoga*, la responsabilidad hacia especies animales ajenas a la interacción con humanos y hacia otras expresiones de vida como el caso de plantas y bosques:

La responsabilidad del hombre por las plantas y por la conservación de especies enteras no se puede fundamentar con base en los deberes de interacción, es decir, *moralmente*. Sin embargo, puedo imaginar con Patzig, además de razones de prudencia, también buenas *razones éticas* a favor de la protección de las plantas y de las especies [...] En algunos aspectos, las *razones estéticas* son incluso de más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerable integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida.” (Habermas, 2000: 231).

Considerando lo anterior, la perspectiva habermasiana amplía un poco más los límites de la obligación moral kantiana, al reconocer la inclusión de animales relacionados con los humanos en las dinámicas de la interacción social, lo cual posibilita asumir una serie de responsabilidades hacia ellos, *análogas* a la responsabilidad moral. Sin embargo, siguen resultando opacas las razones por las cuales se pueden asignar algunos derechos a animales incorporados en esta interacción. Si bien ellos son vistos como *segundas personas* y *seres necesitados de*

respeto, no se desarrollan argumentos para justificar por qué lo son. El encuentro cercano con humanos motiva el cumplimiento de deberes de benevolencia, pero no explica cuestiones de justicia basadas en la aceptación de derechos.

Ahora, la protección hacia otras especies adquiere un matiz particular, pues ellas valen por sí mismas y no sólo por las buenas disposiciones que una actitud de cuidado y protección promueven en el carácter del agente. Este valor lo revela principalmente la apreciación estética del entorno natural, la cual deviene, a diferencia de Kant, como una experiencia de reconocimiento de la belleza vulnerable de diversas formas de vida vegetal, y especies animales ajenas a la interacción con humanos, la cual es inviolable por sí mismo; es decir, no está ligada a nociones de bien perseguidas por el individuo. De todas formas, Habermas se mantiene muy cercano a la concepción kantiana del valor estético del mundo animal y natural al desconocer obligaciones *análogas* a las morales hacia plantas y especies animales no domésticas, por ser imposible fundamentar deberes de interacción hacia ellas. Acudir al argumento de pasar de la obligación moral a las razones éticas y estéticas, para lograr dar cuenta del cuidado hacia plantas y diversas especies animales ajenas a la interacción con humanos, reduce el escenario de las responsabilidades, entendidas en relación directa con el deber moral.

La perspectiva del reconocimiento recíproco según Cortina.

Cortina reacciona frente al movimiento animalista y las corrientes filosóficas centradas en incluir a los animales no humanos tanto en la comunidad moral como en la política, asignándoles, a su vez, dignidad y derechos. Su concepción la enmarca desde un reconocimiento mutuo de seres dotados de competencia comunicativa humana, los cuales aceptan obligaciones morales de cuidado y responsabilidad hacia los animales, si bien ellos no tienen derechos. Su enfoque es expresado básicamente en los siguientes términos:

[...] una ética de la razón cordial-, que toma lo mejor del enfoque de las capacidades y lo reconstruye desde la estructura del reconocimiento recíproco de que esa capacidad es indispensable para que *un ser viva su vida consciente de su dignidad*. La exigencia y protección de los derechos se refiere a *seres que son capaces de experimentar su vida como digna o indigna, y dependen para ese autorreconocimiento del reconocimiento que otros hacen de su dignidad.*" (2009: 200, 201).

Se trata básicamente de una ampliación de la ética discursiva, pues se considera la capacidad comunicativa en sentido amplio, y no sólo la argumentativa (Cortina, 2009: 217). A partir de esta perspectiva, es fácil comprender, según la autora, la importancia de algunos derechos pragmáticos como condición de posibilidad para participar como afectado en la comunidad de diálogo, y la imposibilidad de reconocer derechos en seres no humanos por cuanto no contarían con una condición moral anterior a la conformación de la comunidad política. Es desde este ámbito humano que se establecen obligaciones de cuidado hacia los animales, así como su protección adecuada por medio de la legislación, sin implicar con eso unos derechos en ellos. Si bien se acepta un valor interno en los animales, y por consiguiente no sólo un valor instrumental, éste no es absoluto, pues puede ponderarse cuando entra en conflicto con otros valores (Cortina, 2009: 224). A diferencia de Nussbaum, quien se estudiará más adelante, Cortina no relaciona la dignidad solamente con las posibilidades de llevar una vida satisfecha o en la cual se asegura el florecimiento de capacidades básicas. Se centra en recuperar la tradición kantiana, con algunos matices legados de la tradición del reconocimiento y de la ética del discurso, defendiendo la dignidad como resultado de la interacción social, la autoconciencia y el ejercicio de la libertad:

No cabe hablar entonces de dignidad sino en el caso de los seres humanos, ni cabe hablar de “personas limítrofes” o de “personas en sentido amplio”. Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no sólo razón capaz de argumentar, sino también *razón encarnada en un cuerpo*, razón humana; y, por lo mismo, capacidad de estimar los valores, capacidad de sentir y capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de las virtudes. (Cortina, 2009: 225).

En este punto se hace evidente la crítica, no sólo a algunas corrientes del movimiento animalista, sino específicamente a concepciones de corte neoaristotélico y utilitarista, orientadas a la defensa de derechos naturales en los animales apelando a nociones como las de agente moral pasivo o persona limítrofe, con el fin de dar cuenta de la aceptación de un estatus moral en seres no humanos y su inclusión en la comunidad ética. Pero lo problemático de esta posición,

heredera tanto de la perspectiva kantiana como de la discursiva, consiste en su desatención a la cuestión de los intereses y necesidades de los animales -lo cual puede extenderse a la condición de las plantas y los ecosistemas- como factores serios a tener presentes cuando se piensa en relaciones asimétricas mediadas por un sentido de obligación moral hacia ellos. Al limitarse el asunto de la consideración moral a la necesidad del reconocimiento de un estatus moral, ya sea éste la dignidad, el valor inherente o la capacidad de interlocución del cual goza los miembros de la comunidad ética, se limita la frontera de la ética desde la posibilidad de justificar deberes directos hacia seres no humanos.

Así, al llegar a este punto cabe preguntarse si es posible mantenerse fiel a la tradición humanista que da relevancia moral al ser humano privilegiando su estatus moral, así como sus intereses y necesidades, y, a la par, asumir de manera seria y coherente un enfoque ético ecologista basado en el reconocimiento de valores inherentes, así como de intereses y necesidades, en animales, plantas y ecosistemas. Passmore señalará a este respecto, desde lo que podría denominarse un humanismo ecológico, que aceptar en animales y plantas *intereses* es identificar éstos con sus *necesidades*, sin pretender con ello ir más allá, reconociéndoles, por ejemplo, derechos. La naturaleza, agrega, es *extraña* en tanto las plantas, los animales y la biosfera, no constituyen una red de concesiones o responsabilidades mutuas, aunque todos, incluyendo el ser humano, dependan entre sí para existir, configurando, por lo tanto, una comunidad en sentido ecológico. En este orden de ideas, sólo se requeriría una “nueva ética” para dar cuenta de relaciones con la naturaleza, allí donde no estén claramente de por medio los intereses humanos, pues por lo demás bastaría con los principios éticos tradicionales, como por ejemplo, los del utilitarismo (Passmore, 2004: 276, 277). De lo anterior resulta claro que “sería condenable que el último hombre sobre la tierra terminara sus días en una orgía de destrucción, aun cuando sus acciones pudieran no afectar adversamente a ningún otro ser humano.” (Passmore, 2004: 278).

La fragilidad de muchos procesos y relaciones naturales, su complejidad e interdependencia, implican para Passmore asumir una nueva actitud moral hacia el entorno natural, basada en una filosofía de la naturaleza realista, sensible y desinteresada, la cual sería fundamento de un auténtico interés ecológico; es decir, aquél que no sólo se piensa y orienta en términos de intereses específicamente humanos.

El utilitarismo de Singer: una ética de la compasión hacia los animales

La tradición utilitarista representa un terreno teórico fértil a la hora de buscar fundamentar derechos de los animales, tal como lo demuestra la perspectiva de Singer. Buscar ensanchar el horizonte moral con el fin de combatir la discriminación hacia los animales se traduce en un ejercicio donde la racionalidad ética fundamenta la *igualdad en la consideración* hacia animales no humanos, a partir de la experiencia del sufrimiento. Causar daño innecesario a un animal es censurable, pues se parte de una ficticia legitimidad de subordinar el bienestar de unas especies a los intereses humanos, cayendo con esto en una actitud *especista*. Las concepciones *especistas* niegan el principio de igual consideración para otros seres sentientes, al estar basadas en un antropocentrismo instrumentalizador de las especies no humanas y promotor de sistemas de explotación e indiferencia frente a los intereses de otras criaturas. Desde aquí es sencillo introducir la cuestión de la discriminación, pues subvalorar y excluir a otros seres a causa de su pertenencia a una especie diferente resulta ser un prejuicio conducente a asumir actitudes indefendibles e inmorales, similares a las observadas con la discriminación racial (Singer, 1999: 294).

Una forma de superar este prejuicio es acudir a un principio básico de igualdad. Este se refiere a mantener la misma consideración hacia seres sentientes independientemente de si son humanos o no, lo cual es diferente a exigir un trato idéntico para todos, pues sólo por medio del reconocimiento de distintos derechos y tratamientos se logra promover igualdad en la consideración hacia seres tan diversos (Singer, 1999: 38). Esta igualdad descansa en la aceptación de la *capacidad de sufrimiento* de los seres humanos y los animales; argumento legado por el utilitarismo promovido por Bentham. La sensibilidad, entendida como capacidad de experimentar placer y dolor, se constituye en una línea divisoria para determinar hasta dónde es necesario ocuparse de los intereses de otros seres. Un ser sentiente despliega su existencia atendiendo el deseo de disfrute y bienestar, y rehuendo situaciones generadoras de sufrimiento. Si los dolores de una misma duración e intensidad son igualmente malos y nocivos para humanos y animales, es una obligación moral evitarlos o disminuirlos, a menos que el sufrimiento momentáneo conduzca a un bienestar o disfrute futuro.

Si se acepta lo anterior, matar o sacrificar animales no humanos es una acción injustificable, pues dicha acción lleva consigo variadas situaciones inevitables de angustia y dolor. Se apuesta con ello al reconocimiento del derecho a la vida de seres sentientes no humanos, basado no tanto en el valor de la vida por sí misma sino en el despliegue de su capacidad sensible. Desde esta perspectiva, reconocer el derecho a la vida en niños con problemas mentales y de sensibilidad, y negársela a animales con cierto grado de autoconsciencia y capacidad de sufrimiento es una actitud especista (Singer, 1999: 54), por cuanto no habría razones de peso para sacralizar la vida humana e instrumentalizar la de los animales negando sus intereses. Garantizar el derecho a la vida de animales superiores descansaría en similares razones por las cuales se reconoce este derecho en personas con avanzada demencia senil y recién nacidos con serios problemas mentales; pues, si bien no todas las vidas tienen igual valor por cuanto éste se relaciona con las características de cada ser, la experiencia del dolor no distingue entre seres de mayor o menor grado de inteligencia: todos pueden padecerlo con la misma intensidad.

En el fondo, se cuenta con al menos dos concepciones para justificar la inclusión de animales no humanos en la comunidad moral: las sustentadas en el respeto por la vida y las basadas en la consideración por el sufrimiento. Singer opta por esta última, al considerar por igual a todos los seres sentientes (Singer, 1999: 162), buscando minimizar el dolor y contribuir con su bienestar. Por su puesto, resultará chocante para algunos críticos la posibilidad, abierta desde este enfoque, de escoger la vida animal sobre la vida humana en casos donde se pueda argumentar la imposibilidad de tener intereses o planes a futuro por parte de humanos con graves deficiencias mentales y físicas. Pero el utilitarismo de Singer parece buscar, precisamente, el desplazamiento de miradas centradas en el valor incondicional de la vida humana para dar lugar a concepciones ocupadas en atender el valor de otras especies, a partir de necesidades y experiencias específicas de los seres mediadas por la sensibilidad. Los experimentos con animales y las condiciones de producción existentes en las granjas industriales son escenarios donde se pueden observar diversos abusos y crueldades infringidas a seres indefensos. En ellos resulta evidente el desconocimiento del estatus moral de las otras especies; la indiferencia frente a su dolor, y la prioridad de intereses humanos desmesurados. Todas estas

traen consecuencias éticas indeseables, pero al fin y al cabo desapercibidas por gran parte de una tradición moral antropocéntrica, con serias dificultades para dar cuenta de deberes y responsabilidades hacia seres no humanos.

Consecuente con la realidad del dolor infringido a los animales cuyo destino es el consumo humano, el utilitarismo defiende estilos de vida orientados a disminuir el sufrimiento, a evitar el sacrificio innecesario de seres sentientes no humanos por razones de compasión y conveniencia. Dejar el consumo de carnes, por ejemplo, es necesario por varios motivos: evitar el dolor de los animales, disminuir la tala de árboles, y promover un medio ambiente sano con los recursos naturales necesarios para las futuras generaciones (Singer, 1999: 213, 214). Resultados deseables por ser conducentes a un bienestar general como lo es la garantía de subsistencia de cada especie y la oportunidad de alcanzar intereses de vida particulares a lo largo de toda una existencia. Descartar el uso de pieles y productos de cuero y asumir el vegetarianismo se convierte en el paso a seguir una vez se acepta incluir a los animales en la esfera de las obligaciones morales. Con todo, la posición utilitarista es realista al aceptar la tendencia social imperante, es decir, la exclusión de los intereses de los animales en aquellos ámbitos donde pueden interponerse a los fines y deseos humanos:

Aunque los animales ya no quedan completamente excluidos del ámbito moral, todavía están en una sección especial, próxima a su límite externo. Sólo se permite tener en cuenta sus intereses cuando no entran en conflicto con los intereses humanos. Si hay un conflicto –incluso entre una vida de sufrimiento de un animal no humano y la preferencia gastronómica de un ser humano– se desatienden los intereses del no-humano. (Singer, 1999: 259)

Reconocer a los animales dentro del ámbito de la consideración moral implicará, en últimas, asumir con seriedad la cuestión del especismo, el cual ha calado muy hondo en la cultura occidental por medio de ideologías y representaciones de subordinación e instrumentalización de los seres no humanos. Para dejar de justificar hábitos promotores de la muerte de animales, basados en prejuicios especistas de superioridad, resulta importante tener en cuenta la diferencia entre dos actitudes catalogadas como incorrectas: causar sufri-

miento y matar. Matar a un ser con capacidad de sentir deseos para el futuro es inherentemente malo (Singer, 1999: 278). No obstante, ello no justifica el asesinato de animales sin esta facultad, o criados en libertad con adecuados cuidados y con una muerte, en lo posible, sin dolor, pues es casi imposible garantizar todas estas condiciones. Si los animales sienten placer y dolor, son seres con intereses propios; por lo tanto, no son medios para los fines humanos y sustentar la muerte de animales desde la idea de buscar el menor sufrimiento posible para ellos resulta improcedente, pues a todo proceso de sacrificio le es inherente situaciones de maltrato y aflicción.

En general, Singer critica que hasta la década de los 60 la filosofía moral y política sólo discutía la cuestión de la igualdad y los derechos de los seres humanos, reconociendo en ellos una dignidad o valor moral intrínseco, y negándose a seres no humanos. Por contraste, le resulta un problema práctico de la época contemporánea entender la justicia más allá de los asuntos entre humanos y pensarla también incluyendo las relaciones con animales (Singer, 1999: 288-291).

La concepción utilitarista de Singer y los sentimientos morales

Asumir desde el utilitarismo la cuestión de la inclusión de seres no humanos en la comunidad moral está lejos de descansar en una justificación emocional. Es clara la apelación a principios morales básicos, razonables y aceptados por todos, como lo son la consideración por el dolor de otros seres y el reconocimiento de un trato igualitario respecto a los intereses de cada criatura sentiente. Con todo, también es cierto que la norma orientadora de la acción bajo la premisa de la minimización del sufrimiento apela al sentimiento moral de la compasión. Precisamente, refiriéndose a las atrocidades cometidas contra animales y algunos humanos en los juegos romanos, Singer aclara lo siguiente:

[...] los romanos no carecían por completo de sentimientos morales. Dieron muestra de una gran atención hacia la justicia, el deber público e incluso la benevolencia para con otros. Lo que demuestran los juegos con espantosa claridad es que había un límite perfectamente definido para estos sentimientos morales. Si un ser se situaba dentro de este límite, actividades del tipo de las de los juegos habrían sido una afrenta intolerable; cuando, por el contrario, quedaba fuera del ámbito de consideración moral, causar su-

frimiento era una mera diversión. Algunos seres humanos –sobre todo los criminales y los prisioneros militares- y todos los animales estaban fuera de esta esfera [...] (Singer, 1999: 236, 237).

Igual argumentación es factible respecto a gran parte de la tradición ética occidental moderna, la cual, si bien no ha desconocido el papel de los sentimientos morales a la hora de explicar la motivación y posibilidades de la acción ética, ha limitado el campo de operación de dichos sentimientos al restringirlos a la esfera de la interacción humana, desconociendo su función en las relaciones con seres no humanos. El resultado de esto es la dificultad para fundamentar racionalmente deberes directos, por ejemplo, hacia los animales, al ser excluidos de la comunidad moral y de los límites de la consideración ética.

Ciertamente los principios éticos expuestos por la versión utilitarista de Singer son, ante todo, producto de la racionalidad y no del sentimentalismo. Algo diferente, no obstante, es aceptar la mediación de sentimientos morales como la compasión y la benevolencia, al ser factores explicativos para comprender la idea de un interés por especies indefensas y de buscar protegerlas, y para intentar lograr la minimización de su sufrimiento. A este respecto, la deuda de la perspectiva de Singer con el legado de Salt salta a la vista, pues éste, además de reconocer un principio moral de benevolencia en extensión, veía como consecución del desarrollo histórico del juicio moral y de la sensibilidad –más no del sentimentalismo,- un reconocimiento generalizado de los derechos de los animales por parte de la humanidad (Salt, 1999: 41-46).

Ahora, si los intereses de un animal no humano están relacionados con su capacidad para experimentar placer o dolor, ello puede conducir a aceptar la idea según la cual “si un ser es incapaz de sufrir, o de disfrutar, no hay nada a tener en cuenta” (Salt, 1999: 217). Pero entonces cabe preguntarse ¿desde cual justificación moral se puede defender el cuidado y protección de bosques, selvas y humedales, por su valor intrínseco, y no sólo por ser esenciales para el despliegue de la vida humana y de animales no humanos? ¿Qué pasa con aquellos animales con capacidad de desplazamiento o con funciones vitales, pero con deficiencias en su capacidad de experimentar placer o dolor? La versión utilitarista de Singer parece encontrarse aquí con serios límites, y la mediación de los sentimientos morales se vuelve inoperante pues ellos están

dirigidos a seres con cierto grado de sensibilidad, lo cual puede despertar en el ser humano diversos tipos de vínculos afectivos de cuidado y protección.

Deberes directos y derechos de los animales en Regan.

Regan se cuestiona si sólo los agentes morales, entendidos como seres racionales y autónomos, tienen un valor inherente. Su respuesta es negativa: todo *sujeto-de-una-vida* está en condiciones de serle reconocido tal valor, y ello abre la puerta para otorgar derechos. Este criterio no sólo se relaciona con la idea de estar vivo o consciente, pues, tal como afirma el autor, ser el *sujeto-de-una-vida* significa ser un individuo cuya vida está caracterizada por tener creencias, deseos, memoria, percepciones, sentido del futuro, vida emocional, sentimientos de placer o dolor, preferencias e intereses de bienestar, habilidad para iniciar acciones en pos de alcanzar deseos u objetivos, identidad psicológica, y experiencias de bienestar individual (2004: 243).

Si bien puede distinguirse entre agentes morales y pacientes morales, tanto en unos como en otros es fácil reconocer *sujetos-de-una-vida* más allá de la utilidad e intereses que puedan tener para otros, así como un *valor inherente* categórico independiente de las habilidades o virtudes específicas expresadas por ellos (Regan, 2004: 244). La distinción entre agente y paciente moral cobra sentido solamente en relación con la manifestación de algunas capacidades a partir de las cuales se puede ejercer, por ejemplo, autonomía y comunicación del pensamiento; capacidades ausentes también en algunos humanos con serios problemas cerebrales o enfermedades, lo cual no constituye, de por sí, un argumento para negarles estatus moral y derechos. Tanto los pacientes como los agentes morales son *sujetos-de-una-vida*, son seres con posibilidades de asumir múltiples experiencias, así no esté presente en todos el principio de la responsabilidad sobre las acciones.

Lo anterior permite pensar la relación entre seres humanos y no humanos desde la mediación de deberes directos y no solamente indirectos. Esto es posible al reconocer intuitivamente un valor inherente a todo *sujeto-de-una-vida*, y el consiguiente respeto de la que es merecedor. Pero también cabe atender la cuestión de los límites, es decir, las claras dificultades para ampliar la noción de *sujeto-de-una-vida* a animales que no cumplen con las características arriba citadas y, por supuesto, a las restantes expresiones de vida no sentiente, asumi-

das como un todo, de manera holística, tal como se observa en la promoción de las éticas medioambientales basadas en perspectivas como las de Leopold (Salt, 1999: 361). Lo anterior es comprensible por cuanto la perspectiva de los derechos promulgada por Regan, sólo reconoce derechos en individuos y no en especies (Regan, 2004: 359). Al respecto señala lo siguiente:

El punto de vista desde los derechos no niega la posibilidad de que las especies o sistemas de objetos naturales tengan valor [...] Lo que está lejos de ser claro es cómo derechos morales podrían ser significativamente atribuidos a las especies de árboles o a los ecosistemas. En cuanto ninguno de estos es un individuo, no es claro cómo la noción de derechos morales pueda ser atribuida con algún sentido (Regan, 2004: 362)

Si bien no niega tajantemente la posibilidad de buscar enfoques argumentativos orientados a comprender la cuestión de los derechos de animales no humanos en función de la especie y con características menos complejas, le resulta un gran reto tratar de fundamentarlos por cuanto desborda las consideraciones basadas en el titular de derechos, el *sujeto-de-una-vida*, así como las diversas características que le son atribuidas para incluirlo en la esfera de la responsabilidad moral por parte de los humanos. En efecto, poseen valor intrínseco los *sujetos-de-una-vida*, es decir, seres que “*tienen una vivencia individual de su bienestar*” (Regan, 1998: 255), lo cual hace difícil asumir la cuestión de los derechos animales pensados en función de grupos o de especies, en tanto sólo los animales superiores tomados aisladamente pueden ser vistos como sujetos capaces de experimentar su propia existencia. En el caso de limitados mentales o físicos de la especie humana, su valor intrínseco descansa en que han conocido lo que prefieren o experimentan de alguna forma o grado su propia vida, es decir, las personas con incapacidades mentales o físicas siguen siendo sujetos morales.

Con todo, es especialmente significativa la distinción entre derechos morales y derechos legales. Ambos implican aceptar un valor intrínseco, inherente, en todo *sujeto-de-una-vida*. Esta perspectiva está amparada en el reconocimiento de *dignidad* en el individuo, la cual es ampliada al caso de los animales no humanos (Regan, 1998: 253). Pero la diferencia entre ambas clases de derechos radica en

la forma como operan y sus alcances. Los derechos legales pueden ser modificados por ganancias históricas de las sociedades, varían según los Estados y en ocasiones requieren discriminarse atendiendo necesidades especiales de individuos. Por su parte, los derechos morales implican un reconocimiento universal –son válidos para todo individuo–, se desenvuelven atendiendo el principio de la igualdad –un derecho moral es igual para todos–, y no son el resultado de luchas históricas –son independientes del logro de individuos o grupos– (Regan, 2004: 267, 268). Así, una vez reconocidos derechos morales en animales no humanos, el paso siguiente es crear derechos legales para protegerlos.

Nussbaum y el enfoque de las capacidades en la ampliación de los deberes de justicia

Nussbaum toma distancia de los enfoques afines a la perspectiva kantiana a la hora de considerar obligaciones morales hacia los animales (Carruthers, Habermas, Cortina), y guarda cierta simpatía con el reconocimiento de derechos hacia los animales y de un valor intrínseco en ellos, tal como lo hacen Singer y Regan, respectivamente, desde tradiciones distintas. Sin embargo, considera insuficientes todos estos enfoques por sus dificultades para fundamentar deberes de justicia hacia animales no humanos, al verse limitados teóricamente al momento de dar cuenta de diversas formas de dignidad animal y sus distintas necesidades. Así, frente a las corrientes contractualistas y utilitaristas, se propone recuperar el modelo aristotélico centrado en las actividades y los fines, para sustentar que la inclusión de animales en la comunidad ética no atiende solamente un interés desde deberes de compasión y de humanidad sino, principalmente, deberes de justicia:

Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir no sólo que está mal *de nuestra parte* que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto *para ellos*. [...] si concebimos los animales como seres activos que tienen un bien, llegaremos naturalmente a la conclusión de que tienen derecho a realizar ese bien que poseen. Si pensamos así, es probable que apreciemos como injustos los importantes daños de que son objeto y que les impiden perseguir ese propio bien suyo. (Nussbaum, 2007: 332, 333)

El enfoque de las capacidades parte del reconocimiento de las actividades vitales propias de toda forma de vida, esto es, de sus potencialidades y necesidades, las cuales requieren ser desplegadas a partir de condiciones apropiadas: espacios de acción que no las obstaculicen de manera insuperable. Si bien Nussbaum no desarrolla el enfoque de las capacidades atendiendo a las plantas y el mundo natural, acepta que éste puede hacerse extensivo a dichos ámbitos (Nussbaum, 2007: 343, nota 24), pues da importancia al funcionamiento y complejidad de las diversas formas de vida y a la admiración que producen junto con sus múltiples posibilidades de desarrollo.

Respecto a los animales no humanos, el enfoque de las capacidades acepta la idea de dignidad en las diferentes especies, relacionada con el valor de toda vida cuyos deseos y pulsiones, sino intereses, están encaminados al *florecimiento* de variadas potencialidades y a la sensación de mantener cierto bienestar necesario para el adecuado despliegue del propio ser. De igual manera, el reconocimiento de esta dignidad se basa en apreciar a los animales como agentes y sujetos con modos de vida distintos y fines diferentes; por lo tanto, no como medios o como meros objetos de compasión (Nussbaum, 2007: 346, 347). El paso de los deberes de compasión a los deberes de justicia tiene en cuenta, por ello, la dignidad y el bienestar de cada criatura: “los animales son sujetos de justicia en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones (Nussbaum, 2007: 352). Pero este tipo de individualismo no es el individualismo moral que desvincula al agente de su contexto y comunidad; por el contrario, es un individualismo que, aplicado al caso de los animales, se ocupa de identificar los escenarios de interacción y necesidades particulares que hacen posible el *florecimiento* de cada criatura, entre lo que cuenta la atención a diversas capacidades: sensaciones de placer o dolor, posibilidades de movimiento o emoción, habilidades lúdicas, socioafectivas o de pensamiento, uso de herramientas, entre otras. De esta manera, para Nussbaum no sólo importan los deberes negativos hacia los animales -aquellos orientados a evitarles daño o sufrimiento innecesario- sino, principalmente, los deberes positivos -los destinados a su cuidado y creación de condiciones adecuadas para el despliegue de su autonomía y capacidades-.

Así, el enfoque de las capacidades se distancia de buena parte de la tradición moral moderna, al concebir los animales no humanos como sujetos con dignidad y autonomía, y hacia los cuales existen obligaciones morales.

Esto le permite no ser del todo ajeno a la perspectiva de los derechos ni del utilitarismo, pues “[...] está basado en derechos y orientado a resultados.” (Nussbaum, 2007: 373). Con todo, si bien resulta posible asignar dignidad a las diferentes especies, Nussbaum es clara en precisar el punto de apoyo del cual parte: “[...] todas las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente.” (Nussbaum, 2007: 377). Cabe resaltar que esta vida floreciente no está únicamente relacionada con la capacidad de sentir placer o dolor, lo cual permite extender éste enfoque hacia la consideración de seres carentes de consciencia sensible, pero con otras capacidades.

Ahora, si los animales son sujetos directos de justicia, resulta prioritario para la autora establecer la viabilidad de un consenso entrecruzado para establecer los mínimos de justicia. La salida la encuentra recurriendo a la noción de tutelaje bajo la idea de poder establecer razonablemente tipos de bienes deseables para las especies y sus individuos, sin recurrir a cuestiones metafísicas; se recurriría sólo a principios políticos básicos conducentes a asegurar el despliegue de capacidades indispensables para realizar una vida consecuente con la dignidad de cada criatura (Nussbaum, 2007: 382-385). Lo anterior lleva a considerar para los animales el derecho a la vida, a la salud e integridad física, a gozar de un hábitat, y a relacionarse con otras especies, entre otros.

El enfoque de las capacidades y los sentimientos morales

Lo anterior se relaciona con la cuestión de los sentimientos morales, pues asumir el reto de promover justicia para grupos tradicionalmente excluidos, entre ellos, los animales, implica “[...] que las personas hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes y mantengan esos sentimientos a lo largo del tiempo.” (Nussbaum, 2007: 402). En efecto, si bien los deberes de compasión son insuficientes para abordar los retos de la relación con animales no humanos, y se requiere, por lo tanto, establecer deberes de justicia basados en el reconocimiento de derechos básicos para ellos, también es evidente en dicho enfoque la dependencia de la motivación sentimental en el interés individual y social por responder a las demandas de seres sin voz ni voto. Esto permite apreciar, a mi modo de ver, la necesidad de incursionar en el asunto de las obligaciones morales hacia los animales desde el enfoque de la *violencia*,

en tanto, si mi intuición inicial es correcta, es desde ahí que logra articularse la perspectiva de las capacidades con los sentimientos morales y con otros enfoques éticos como el utilitarista y el contractualista. Esto es así al vislumbrarse la importancia del abordaje en estos modelos éticos, de la psicología moral y política, pues son subyacentes a ellos para explicar la cuestión del interés y las obligaciones hacia animales no humanos.

En el caso del enfoque de las capacidades, Nussbaum es explícita al reconocer la tradición de los sentimientos morales en la modernidad, a partir de autores como Rousseau, Smith y Mill (Nussbaum, 2007: 403), lo cual le sirve de base para comprender las posibilidades y alcances del proyecto contemporáneo de ampliar la esfera de la justicia, por ejemplo al caso de los animales no humanos. Si bien no desarrolla sus tesis al respecto, le resulta claro vislumbrar un punto de partida: la consolidación de una sociedad política capaz de reconocer justicia a ciudadanos generalmente marginados y a los animales depende, en buena medida, del cultivo de los sentimientos morales (Nussbaum, 2007: 404-406). Desde esta perspectiva de la mediación de los sentimientos morales tampoco quedaría excluida la posibilidad de justificar responsabilidades hacia la naturaleza en general. En efecto, tal vez los bosques y los ecosistemas no tengan derechos, pero sí *merecimiento de oportunidades* para crecer y desarrollar sus propias potencialidades tendientes a la conservación de sus actividades como organismos colectivos. Esto plantea deberes morales directos hacia ellos, por cuanto cabe protegerlos por razones de consideración de la vida que manifiestan. Algo similar puede decirse de animales sin cerebro o sistema nervioso.

Conclusión

La aproximación al debate contemporáneo sobre los derechos de los animales brinda diversos elementos conceptuales y teóricos para comprender las posibilidades de pensar la ampliación de la comunidad moral. Los enfoques éticos estudiados aceptan deberes y responsabilidades hacia animales no humanos, es decir, obligaciones de cuidado y protección por diversas razones. Algunos de estos deberes son reconocidos como obligaciones propiamente morales, como es el caso de Singer, Regan y Nussbaum, pues los animales están dentro de los límites de la comunidad ética, si bien la interacción con

ellos dista, en algunos aspectos, de la sostenida entre seres humanos. Por su parte, la tradición contractualista y deontológica inspirada en Kant, con sus repercusiones en los puntos de vista de Habermas, Carruthers y Cortina, se inclina por concebir los deberes de forma indirecta, es decir, por su significado y repercusiones para el ser humano entendido como único agente moral.

Estas diferencias explican las posibilidades de las corrientes utilitarista, neoaristotélica e intuicionista, de reconocer derechos en los animales al brindarles a estos un estatus moral basado en sus intereses específicos y capacidades. La perspectiva kantiana, el contractualismo de Carruthers, la ética discursiva de Habermas y la perspectiva del reconocimiento recíproco de Cortina, también aceptan necesidades e intereses en los animales no humanos, pero se encuentran con dificultades al momento de aceptar en ellos derechos, por cuanto ello implicaría asignarles un estatus moral, el cual, en esta tradición, sólo es prerrogativa de seres con autonomía moral y capacidad de asumir responsabilidad sobre los propios actos. Los animales quedan, por ello, fuera de la comunidad moral en sentido estricto. Al considerar estos modelos reflexivos, resulta especialmente clara la afinidad de la perspectiva utilitarista de Singer y el enfoque de las capacidades de Nussbaum, con la tradición de los sentimientos morales. Pero es desde este último donde se observan mayores posibilidades para justificar el interés ético por una amplia población de seres, más allá de sus posibilidades de experimentar dolor o placer. Es decir, reconocer derechos en los animales, y obligaciones morales de cuidado y protección hacia seres con diversas expresiones de vida (desplazamiento, crecimiento, percepción, entre otras), sólo es posible centrando la atención en las capacidades y no sólo en las posibilidades de sufrimiento.

Lo anterior, a su vez, permite partir de una idea intuitiva sobre la fundamentación de obligaciones morales hacia seres no humanos con variedad de capacidades. En el caso de los animales, el paso de los deberes de benevolencia al reconocimiento de derechos está mediado por el papel de sentimientos morales de compasión y justicia. Tal como se explica en la misma teoría rawlsiana, de la cual Nussbaum se reconoce deudora, la aceptación de los principios de la justicia requiere aceptar, en el ciudadano, intuiciones y sentimientos morales básicos con base en los cuales se pueda esperar un interés y apuesta por la construcción de una sociedad cada vez más justa. Con el enfo-

que de las capacidades se espera ir más allá, buscando también dentro de un marco de justicia la inclusión de los animales. En el caso de otros seres menos complejos que los mamíferos, la cuestión ya no pasa por el reconocimiento de derechos, pero sí por la cuestión de la naturaleza de las obligaciones con ellos. Es decir, ¿es posible fundamentar obligaciones morales hacia especies de plantas y recursos naturales por un valor inherente de estos basado en sus capacidades? o ¿sólo cabe pensar en relaciones de responsabilidad atendiendo el beneficio de la especie humana?

Tal como lo deja entrever la misma Nussbaum, el enfoque de las capacidades podría extenderse incluso más allá de los animales. La mediación de los sentimientos morales entra a jugar aquí un papel relevante, por cuanto los argumentos ético-estéticos para el cuidado de la naturaleza ocupan un lugar central. Esto conduce, a su vez, a estudiar igualmente la versión teísta y cristiana de la relación del hombre con la naturaleza, junto con los enfoques éticos ya vistos, al menos por dos razones: la influencia del cristianismo en el pensamiento de las sociedades occidentales, y sus aportes para reflexionar sobre los vínculos que se pueden establecer con todas las criaturas desde la experiencia de la compasión y el cuidado amoroso, entendidos como sentimientos morales promovidos por la fe religiosa y la experiencia mística, de lo

cual el santo de Asís es un buen ejemplo.

Referencias

- Carruthers, Peter (1995). *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge, Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Cortina, Adela (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, España: Taurus.
- Habermas, Jurgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Kant, Immanuel (1993). *La Metafísica de las Costumbres*. Barcelona, España: Ediciones Altaya.
- Nussbaum, Martha (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Passmore, John (2004). Actitudes hacia la naturaleza. En *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita M. Valdés (comp). México: FCE.
- Regan, Tom (2004). *The case for animal rights*. California, U.S.A. : University of California Press.
- Regan, T. (1998). Ganancias mal adquiridas. En *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Cavalieri, Paola; Singer, Peter (editores). Madrid: Editorial Trotta.
- Salt, Henry S. (1999). *Los derechos de los animales*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- Singer, Peter (1999). *Liberación animal*. España: Trotta.

