

***¿DAÑA LA MUERTE A LOS ANIMALES?***

*EL ANÁLISIS PRIVACIONISTA Y LA PLAUSIBILIDAD DE UNA GRADACIÓN NO  
ESPECIEÍSTA DEL VALOR DE LAS VIDAS*

---

***IS DEATH A HARM TO ANIMALS?***

*THE DEPRIVATIONIST ANALYSIS AND PLAUSIBILITY OF A NON-SPECIEISTIC  
GRADATION OF THE LIFE'S VALUE*

OLGA CAMPOS SERENA

Director: FRANCISCO D. LARA SÁNCHEZ

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Olga Campos Serena  
D.L.: GR 3797-2011  
ISBN: 978-84-694-8019-9

Departamento de Filosofía I  
Universidad de Granada  
2011

Diseño cubierta:  
Javier Lobato

Este trabajo ha sido financiado con una Beca Pre-doctoral (2007-2011) que se enmarca en el Proyecto de Investigación de Excelencia de la Junta de Andalucía SEJ1558.

Especialmente quiero agradecer al director de esta tesis, Francisco Lara, todo su trabajo y esfuerzo. Por sus acertados comentarios y por su total disponibilidad durante tanto tiempo.

Mis *compañeros* de despacho han colaborado, cada mañana, a que tanto trabajo fuese un poco más llevadero. Igual que Vivien Leigh, Sally y Di, las dos chicas de la calle Corazones, Kao-chan y abueli. Totoro...Y mi madre, siempre.



## ÍNDICE GENERAL

<i>INTRODUCCIÓN</i> .....	7
<i>Introduction</i> .....	15
<i>Summary</i> .....	23
1. RELEVANCIA DE LA DISCUSIÓN: EL VALOR MORAL DE LOS ANIMALES .....	31
2. LA PRESENCIA DE EMOCIONES CONSCIENTES EN ANIMALES NO HUMANOS.....	81
3. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD Y LA PROTECCIÓN MORAL FRENTE A LA MUERTE....	121
4. ¿REALMENTE ES LA MUERTE UN DAÑO PARA EL QUE MUERE? DAÑO Y EXPERIENCIA CONSCIENTE .....	179
5. LA CONCRECIÓN DE LAS PRIVACIONES: CÓMO DETERMINAR EL GRADO DE FORTUNE .....	229
 <i>RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN. CONCLUSIONES FINALES</i> .....	263
<i>Conclusion</i> .....	267
<i>BIBLIOGRAFÍA</i> .....	269
<i>ÍNDICE ESPECÍFICO</i> .....	285



## INTRODUCCIÓN

La concepción de una comunidad moral en la que no tienen cabida los animales no humanos forma parte de las coordenadas éticas del paradigma humanista. Y la idea de que las únicas obligaciones morales que podemos fundamentar son las que tenemos los humanos entre nosotros resulta incuestionable para la ética tradicional. La lectura cristiano-agustiniana de la concepción estoica y aristotélica llevó a interiorizar la idea de que los animales han sido creados con el único fin de satisfacer nuestras demandas<sup>1</sup>. Esto se traduce en una concepción instrumental del valor de los animales desde la que se admite que su consideración estará en función del servicio que presten a nuestros intereses.

Entiendo que resulta irrenunciable la necesidad de comprobar si las razones que ofrece la ética tradicional en este sentido se sostienen. Una nueva disciplina conocida como *zooética* surge con la intención de hacerse cargo de la posibilidad de proporcionar argumentos consistentes a favor del reconocimiento de responsabilidades morales directas para con los animales. Más allá del valor instrumental de los mismos que reconoce la ética tradicional, desde la zooética se estaría buscando justificar una diferencia sustancial con relación a la tradicional consideración moral de los animales<sup>2</sup>. Al margen de sentimientos como el de compasión o benevolencia, desde la disciplina hay un interés en preguntar acerca la satisfacción de un criterio relevante para la atribución valor intrínseco, o dicho de otra forma, para pertenecer a la comunidad moral.

Las reservas para llevar a cabo un análisis racional del paradigma humanista pueden deberse a cuestiones relacionadas con lo útil que resulta para nosotros asumir

---

<sup>1</sup> Si interesa profundizar en esta cuestión puede consultarse De Lora 2003: 50-51. Puede verse un recorrido histórico de esta cuestión en Herrera 1989: 193-194; Guerrini 1989: 391-407; Singer 1975: 232-259. También es útil consultar García Trevijano 1999, donde se accede a una selección textos filosóficos históricos importantes en la discusión por la consideración moral de los animales.

<sup>2</sup> Hay que reconocer no obstante algunas excepciones históricas en este sentido. La expresión *derechos de los animales* se utiliza por primera vez hace aproximadamente dos siglos. A partir del siglo XVIII diversos autores empiezan a escribir sobre nuestras responsabilidades morales hacia los animales, si bien es cierto que no de una forma tan sistemática como la que se propone ahora desde la zooética. En 1892 Henry Salt publica *Animal' rights*, una exposición novedosa del tema. Si interesa tener una perspectiva histórica del debate en torno a los derechos morales de los animales se puede consultar Sorabji 1993; Spurling 1988; Tester 1991; Kalof y Fitzgerald 2007.



que los animales sólo tienen un valor instrumental<sup>3</sup>. Si se puede justificar que las bases en las que descansa el citado paradigma son irracionales, y si se demuestra que los argumentos proporcionados desde la zooética son consistentes, entonces probablemente habrá que admitir que la mayor parte del trato que actualmente proporcionamos a los animales será injustificable.

La forma irreflexiva en la que suele aceptarse la concepción moral instrumental de los animales que se deriva de la ética tradicional podría llevarnos a estar de acuerdo con Peter Singer cuando afirma que la idea de que no tenemos obligaciones morales directas más allá de nuestra especie funciona como una ideología: « [...] vemos con mayor claridad el carácter ideológico de nuestras justificaciones del uso que hacemos de los animales. La característica distintiva de una ideología es que se resiste a que se la refute. Si se destruyen desde abajo los fundamentos de una postura ideológica, se encontrarán unos nuevos o, de lo contrario, esa ideología quedará allí suspendida, desafiando el equivalente lógico de las leyes de gravedad. Por lo que se refiere a las actitudes ante los animales, lo segundo es lo que parece haber sucedido». Singer 1975: 259.

Por otro lado la discusión, aunque de otro tipo, no acabaría en la adopción del paradigma zoocéntrico. Sería necesario concretar el grupo de animales para el que podríamos asumir justificadamente que formarían parte de la comunidad moral. Y una vez identificado el criterio legítimo para reconocer valor intrínseco habría que ver cómo variarían los deberes morales en función de cómo se interprete dicho valor<sup>4</sup>.

Entiendo especialmente relevante la pregunta por la forma en que tendríamos que enfrentarnos desde un punto de vista moral a las situaciones en las que entra en juego la muerte indolora de los animales no humanos. Considero clave por tanto encarar la

---

<sup>3</sup> Un contexto especialmente interesante en este sentido es el de la experimentación. Los aspectos éticos envueltos en el uso experimental de animales es un asunto que ha generado un importante debate en los últimos años. Merece la pena resaltar las siguientes fuentes bibliográficas para quienes puedan estar interesados en profundizar en esta cuestión: Montoliu 2002; Erill 1995; Russell y Burch 1959; Riechmann 1998; Ryder 1983; Bulger, Heitman y Reiser 2002; Francione 2000b; Thomasma y Kushner 1996; Gruber y Hartung 2004. Éste ha sido un ámbito de discusión que ha cobrado especial relevancia para los expertos de forma paralela al desarrollo y crecimiento de la bioética. Las siguientes son referencias clave para aquel interesado en comprobar la plausibilidad de reconocer lo que a veces se conoce como *bioética animal*. Consúltense Beauchamp y Childress 1979; Casado 2000; Clouser y Gertz 1990; Garrafa, Kottow y Saada 2005; Gracia 1989; Jonsen y Toulmin 1988; Palacios 2000; Mappes y DeGrazia 1981; Kuhse y Singer 1999.

<sup>4</sup> La conocida discusión entre las llamadas posiciones *bienestarista* y *liberacionista* ilustra el debate teórico en torno a la manera en la que habría que entender las obligaciones morales para con los animales. Para profundizar en esta discusión se puede consultar por un lado el debate entre Rachels (1976) y Pierce (1979). Y por otro, y más actual, el que tiene lugar entre Singer y Friedrich (2006) de un lado y Francione (2006) de otro. Si el bienestarismo se sustenta en la idea de que debemos proporcionar una igual consideración a los intereses de los seres sintientes, detrás del liberacionismo está una teoría moral basada en los derechos y respecto a los cuales se defiende que son extensibles a los animales no humanos.

cuestión acerca de si la muerte de los animales que forman parte de la comunidad moral puede ser entendida como un daño. ¿Tendremos que reconocer también para algunos de ellos una protección moral frente a la muerte? En caso de que respondiéramos positivamente la siguiente pregunta es obvia: ¿para qué animales podemos admitir que la muerte supone un daño?

Además esta cuestión irá irremediablemente ligada a otra, y es la de cómo resolver los posibles conflictos que tendrán lugar entre las vidas de seres humanos y de animales. Parece que ello llevaría a buscar la forma de poder justificar una jerarquía del valor de las vidas que posibilitara la preferencia racional de unas vidas frente a otras en caso de conflicto. Se presentaría un grave problema si no pudiéramos contar con un análisis que nos permitiera decidir cuál es la opción moralmente menos grave en los casos en los que entra en juego la muerte. Solemos pensar que tales gradaciones son pragmáticamente inevitables, pero la pregunta es: ¿podemos, sin caer en una postura especieísta, justificar la apuesta por un ser humano en el caso de que su vida entre en conflicto con la de un animal? Imaginemos el siguiente caso hipotético (Tugendhat 1990: 72-75). Vamos en un tranvía sin frenos y no tengo más remedio que elegir entre atropellar a la oveja que hay a mi izquierda o al ser humano que hay a mi derecha. La cuestión es que no cabe duda de que pensamos que sería bueno contar con un análisis del daño de la muerte que me permitiera optar justificadamente por salvar al humano. Por ello indagar en esta posibilidad será algo que me interesará especialmente en el desarrollo de la argumentación general.

Hasta llegar a la pregunta por cómo legitimar la prioridad de nuestras vidas será necesario ir avanzando desde las conclusiones obtenidas en cada uno de los capítulos en los que se divide este trabajo. De manera que el primer paso será comprobar que el argumento humanista no se sostiene, a la vez que se dan razones de peso para abrazar la argumentación zoocéntrica que permitirá reivindicar la necesidad de ampliar la comunidad moral más allá de los límites que se establecen desde la ética tradicional hasta abarcar a muchos animales<sup>5</sup>. El principio básico de igualdad se interpretará como

---

<sup>5</sup> No puede pasarse por alto que la ampliación de la comunidad moral podría plantearse de manera más o menos restrictiva. Apostaré por la plausibilidad de un enfoque *sensocentrista* donde lo que cuenta para la atribución de valor intrínseco es la posibilidad de contar con un interés en evitar el dolor. Pero esta no es la única forma en que podría entenderse la crítica a la ética tradicional. El reconocimiento moral de objetos naturales como ecosistemas, ríos y especies se encuadra en una propuesta conocida como *ecocentrismo*. Y para establecer una comparación con las llamadas propuestas *biocéntricas*, donde el criterio relevante para el estatus moral es estar vivo, se puede ver Pluhar 1995: 1-10 y Herrera 1989: 193-197. Si interesa indagar en este tipo de propuestas se puede consultar Schweitzer 1929: 246-247; Leopold 1949; Taylor 1986; Cahen 1988: 195-216; Callicott 1988 y 1989; Norton 1982 y 1986; Passmore 1978:

una igualdad de consideración. Se trata de que los intereses de cualquiera que sea afectado por la acción sean tenidos en cuenta de la misma forma que los de cualquier otro. Querer atender por igual a los intereses de los individuos nos obliga entonces a contar con el prerrequisito que posibilita la presencia de tales intereses, a saber, la capacidad para experimentar sufrimiento y felicidad. Por tanto el compromiso mínimo que quedará establecido será el de asumir que el sufrimiento merece la misma consideración moral con independencia de quien lo padezca. Sabiendo que, más allá de esto, el contenido de las obligaciones morales puede variar. Es decir, que una consideración igual de seres diferentes puede implicar tratamiento diferente y derechos diferentes.

En el contexto de la concreción de las obligaciones será especialmente relevante la pregunta por aquello que determinará el establecimiento legítimo de una protección moral frente a la muerte. Teniendo este objetivo en mente metodológicamente será prioritario indagar en la cuestión acerca de cuándo se puede afirmar que la muerte supone un daño para el que muere. Ello irremediamente llevará a analizar distintas teorías del daño con la pretensión de identificar la que mejor puede responder a las dificultades que se presentan en este posible caso atípico de daño que representa la muerte. Habrá que determinar si el grupo de individuos que merecen estar dentro de la comunidad moral coincidirá con el grupo de aquellos para los que podemos decir que la muerte les provoca un daño. Una vez situados en este punto la siguiente cuestión será la de si para todos los que se justifique que deben estar protegidos frente a la muerte habrá que admitir que ésta les daña en el mismo grado. Sabiendo que puede que la plausibilidad de una determinada interpretación del daño de la muerte dependa de su capacidad para legitimar la opción de priorizar la vida de un ser humano en caso de conflicto con la de un animal.

La hipótesis que defenderé es que adoptar una teoría suficientemente amplia del daño nos permitirá hacer un análisis privacionista del daño que supone la muerte que, por un lado será la mejor forma de resolver las dificultades que surgen a otras alternativas, y por otro será compatible con la pretensión de justificar una jerarquía no especieísta del valor de la vida. Desde la teoría de la privación se apuesta por entender la muerte como un daño extrínseco. Se estaría reconociendo la posibilidad de que este tipo de daños puedan darse con independencia de sensaciones intrínsecamente malas, lo

---

167-168; Mosterín 1998: caps. 8 y 9. Para conocer las dificultades tanto teóricas como prácticas de estos análisis holistas véase Schönfeld 1992: 359-361 y Warren 1997: 24-49.

cual posibilita entender que algo podría ser malo porque supone un impedimento para que ocurran cosas intrínsecamente buenas.

El trabajo se ha organizado en cinco capítulos desde los que se ha ido desarrollando la argumentación general. El objetivo del primer capítulo funciona como condición de posibilidad del resto de la argumentación. El paso previo de la discusión en torno a qué papel jugarán los animales en los conflictos morales es el de justificar su pertenencia a la comunidad moral. Parece que sólo si legitimamos la atribución de valor intrínseco en su caso podremos entender que la cuestión de si la muerte les daña tiene sentido. El primer paso será entonces el de analizar el conocido paradigma humanista con el objetivo de demostrar que las bases en las que se sustenta son irracionales. Se mostrará que ni la apelación a la especie en primera instancia ni la referencia a la racionalidad moral para determinar quién pertenece a la comunidad moral logran estar justificadas. En el primer caso se puede identificar un problema de arbitrariedad, y en el segundo de incoherencia. La alternativa vendrá desde una reinterpretación del principio básico de igualdad. Habrá que profundizar en el principio de igual consideración de intereses, analizando algunas cuestiones que se han considerado problemáticas con relación al mismo, pero admitiendo que finalmente parece que por una cuestión de consistencia lógica hay reconocer que dos intereses iguales en no sufrir han de ser considerados de la misma forma al margen de quienes sean los poseedores. Se verá por qué podemos afirmar que la capacidad de sentir es la característica relevante si estamos preguntando por aquello que determinará la atribución de valor intrínseco. El reconocimiento de este criterio supondrá mover los límites de la comunidad moral más allá de lo que se postulaba desde la ética tradicional. Pero es fácil advertir que la justificación estará supeditada al hecho de que se pueda constatar que los animales tienen la capacidad de sentir que posibilita que cuenten con intereses en no sufrir que no podemos obviar. De manera que las conclusiones obtenidas en el segundo capítulo serán condición de posibilidad para poder negar justificadamente la exclusividad moral de los seres humanos.

El segundo capítulo obedece por tanto a la pregunta por si se puede justificar la atribución de la capacidad de sentir a algunos animales. Este es un prerequisite para poder admitir que el paradigma animalista ha logrado legitimar una extensión de la esfera moral hasta abarcar a muchos animales. Se explicará por qué hay que entender que la cuestión relevante es la pregunta por la conciencia de los animales. Sin perder de vista que el objetivo del capítulo es mostrar que los animales son capaces de sentir, en

tanto que ello es un prerrequisito del éxito del paradigma animalista, preguntar también por el grado de complejidad de su conciencia será definitivamente importante aunque por otras razones. La cuestión es que, más allá de la capacidad para tener emociones conscientes básicas como la de dolor, puede también constatararse en los animales otro tipo de sufrimiento que requiere de un mayor grado de complejidad en sus capacidades cognitivas. Ello hará que, dentro del grupo más amplio de aquellos animales para los que podemos reconocer capacidad de conciencia, habrá algunos individuos que desarrollarán intereses más allá de la evitación del dolor. Unos intereses que serán relevantes si preguntáramos por la concreción de las obligaciones morales más allá de la protección básica frente al dolor que va unida a la atribución de valor intrínseco. Para el objetivo principal del capítulo será importante el argumento de la analogía, que viene dado por el conjunto de tres argumentaciones que ponen el acento en las similitudes de muchos animales con nosotros en aspectos relevantes para la identificación del dolor. Habrá que contemplar la matización que se ofrece desde la tradición conductista en torno a la posibilidad de que los animales tengan algo que podemos identificar como dolor pero sin sentirlo. La poca plausibilidad que tiene esta distinción llevará a admitir la viabilidad no sólo de atribuir emociones conscientes a los animales sino también de reconocer una gran complejidad al respecto en algunos casos. Para hacer referencia a la posible gradación suele establecerse una distinción entre la conciencia perceptiva y la reflexiva. Donde la primera sería suficiente para poder satisfacer el requisito propuesto desde el paradigma animalista para contar con valor intrínseco. Y la segunda supone la posibilidad de atribuir un cierto grado de autoconciencia a determinados animales, algo que será importante al analizar en el siguiente capítulo una interpretación del daño que supone la muerte desde la que se entiende que dicha característica será clave.

El tercer capítulo supondrá un primer acercamiento a la cuestión del daño que puede suponer la muerte indolora para los propios individuos. Admitir la necesidad de reconocer que muchos animales tienen valor intrínseco hará especialmente relevante la pregunta por si ello implicará tener que establecer una protección moral frente a la muerte en su caso. Será el momento entonces de analizar una propuesta que se hace cargo de la pregunta por el daño de la muerte entendiendo que, igual que contar con un interés en no sufrir es lo que hace que admitamos que alguien puede ser dañado en este sentido, sólo aquellos que tienen un interés en continuar viviendo estarán siendo dañados cuando mueren. La interpretación que subyace es una en la que se entiende que alguien sólo podrá sufrir no-x como un daño si es capaz de valorar x. Por tanto habrá

que contemplar las distintas posibilidades que se abren en torno a cuál sería la mejor forma de entender este requisito. Estaría la propuesta al respecto de Tom Regan, quien desde el marco de una teoría de los derechos propone el criterio de ser sujeto de la propia vida; y también la de Peter Singer, que se encuadra dentro de un utilitarismo de la preferencia y establece el criterio de la personhood. Lo interesante es analizar sus coincidencias a la hora de entender que la autoconciencia será clave para la satisfacción de sus criterios, y evaluar críticamente la forma en la que quieren justificar desde sus propios esquemas normativos una diferencia cualitativa entre los individuos que tendrían que estar protegidos frente a la muerte y los que no. Sus análisis también serán problemáticos con respecto a la cuestión de la gradación del valor de la vida de los primeros. Será el momento entonces de profundizar en la viabilidad de la propuesta en torno al valor de las vidas que desarrolla J. S. Mill, en tanto que esta podría entenderse como el paradigma teórico de referencia en la pretensión de justificar una distinción cualitativa del valor de las vidas.

En el cuarto capítulo se apostará por la existencia de suficientes razones para preguntar si habría alguna concepción adecuada de daño más amplia que permitiera hacer otra interpretación del daño de la muerte que vaya más allá del requisito de la valoración positiva de nuestra vida. Se trata entonces de indagar en la posibilidad de encontrar un análisis alternativo que sea adecuado. Lo primero será preguntar por la inteligibilidad de la pregunta por el daño que supone la muerte para el que muere, con el objetivo de clarificar dónde se sitúan las dificultades que surgen en torno a esta cuestión. El punto de referencia en el análisis será la argumentación de Epicuro desde la que concluye que la muerte no es mala para aquel que muere. El análisis crítico de las premisas será imprescindible para alcanzar el objetivo de negar la conclusión. La intención es reconocer la posibilidad de adoptar una teoría del daño suficientemente amplia como para poder mantener que aunque las únicas cosas que pueden ser para nosotros intrínsecamente buenas o malas se experimentan, no son las únicas cosas que pueden ser extrínsecamente buenas o malas para nosotros. Podríamos estar sufriendo un tipo especial de daño cuando algo funciona como un impedimento para la obtención de cosas intrínsecamente valiosas, y puede que precisamente eso sea lo que sucede cuando morimos. El objetivo general del capítulo es entonces explicar la plausibilidad de una interpretación privacionista del daño de la muerte. Una interpretación que funciona como una alternativa razonable a la propuesta analizada en el capítulo anterior, y que surge con la pretensión de superar las dificultades que se habrán identificado. El paso

lógico siguiente será el de preguntar por la posibilidad de llevar a cabo una gradación del valor de las vidas desde el esquema privacionista.

El objetivo del capítulo final obedece a la pretensión de concretar la manera de poder determinar las oportunidades de satisfacción de las que los distintos individuos se verán privados al morir. Si se asume la argumentación general seguida hasta aquí habría que admitir que es en lo anterior en lo que se cifra la posibilidad de encontrar una respuesta adecuada a la cuestión acerca de cómo resolver los conflictos entre las vidas de diferentes individuos. En un enfoque privacionista podría entenderse que la gradación del daño de la muerte vendrá condicionada por la introducción de un nuevo concepto, la noción de *fortune*. Ésta refiere a cómo es la vida de un determinado individuo para él mismo, y lógicamente habrá que ver cómo tendría que ser interpretado este elemento clave. Sabiendo que ello no es tarea fácil, el primer paso será el de analizar distintas propuestas al respecto. Y pasar a comprometerme posteriormente con lo que entenderé como la mejor forma de concretar, de una forma que pudiera ser medible, cómo le va a un individuo. El objetivo es irrenunciable si se ha podido justificar que las privaciones a las que cada uno se ve sujeto al morir están en función de ello, y previamente que la teoría del daño en la que descansa este esquema es la mejor forma de afrontar la pregunta por cuándo la muerte supone un daño.

Planteada la estructura es el momento de pasar a desarrollarla. En la conclusión de este trabajo se analizará el éxito del procedimiento. Habrá que ver si se han podido alcanzar los objetivos descritos en esta introducción, sin esconder las posibles dificultades que surjan al final pero apuntando vías de solución eficaces que funcionen para sostener la validez de la argumentación.

*INTRODUCTION*

The conception of a moral community in which nonhuman animals have no place is part of the ethical coordinates of the humanist paradigm. And the idea that the only moral obligations we can support are those which we humans have among us results unquestionable for traditional ethics. The Christian-Augustinian interpretation of the stoic and aristotelic conception resulted in an internalization of the idea that animals were created solely to meet our demands. This becomes an instrumental conception of the value of animals from which we admit that its consideration shall depend on the service provided to our interests.

I understand we cannot avoid the necessity of checking if the reasons provided in this regard by the traditional ethics can be supported. A new discipline known as zooethics arises with the purpose of taking charge of the possibility of providing consistent arguments in favor of the recognition of direct moral responsibilities towards animals. Beyond their instrumental values, recognized by traditional ethics, zooethics tries to justify a substantial difference in relation to the traditional moral consideration of animals. Apart from feelings such as compassion or benevolence, from the discipline there is an interest in asking about the satisfaction of an important criterion for assigning intrinsic value or, in other words, to belong to the moral community.

The reservations carry out a rational analysis of the humanist paradigm may be due to issues related to how useful it can be for us to assume that animals only have an instrumental value. If it is justified that the basis on which this paradigm is sustained are irrational, and if it is demonstrated that arguments provided by zooethics are consistent, then it shall be probably admitted that most part of the treatment we actually give to animals is unjustifiable.

The thoughtless way in which it is generally accepted moral instrumental conception of animals derived from traditional ethics, could lead us to agree with Peter Singer when he states that the idea that we have no direct moral obligations beyond our species serves as ideology: “[...] we can clearly see the ideological nature of our justifications for our use of animals. The distinguishing feature of an ideology is its resistance to be refuted. If the foundations of an ideological position are destroyed from below, new ones shall be found or, otherwise, that ideology will remain there, suspended, defying the logical equivalent of the laws of gravity. In relation to the



attitudes towards animals, the second is what seems to have happened.” Singer 1975: 259.

On the other hand the discussion, although other types, shall not end in the adoption of the zoocentric paradigm. It would be necessary to define the group of animals which we could justifiably assume being part of the moral community. And once identified the legitimate criteria to recognize the intrinsic value we would have to see how moral duties vary depending on the interpretation of that value.

I consider especially relevant the question of the way we should face from a moral point of view the situations in which painless death of non human animals appears. I consider essential, therefore, to face the question of whether the death of animals that belong to the moral community can be understood as harm. Should we also recognize for some of them a moral protection against death? If we respond positively the following questions is obvious: for which animals can we accept that death is harm?

Furthermore, this issue shall inevitably be linked to another, which is how to resolve possible conflicts that shall appear between the lives of beings and animals. It seems it would lead us to look for a way to justify hierarchy of the value of lives that enables the rational preference of some lives over some others in case of conflict. It would present a serious problem if we could not count on an analysis that enables us to decide which option is morally less grave in the cases where death takes place. We tend to think that such gradations are pragmatically inevitable, but the question is: Can we, without taking a specieistic position, justify the commitment to a human being in the case his/her life is in conflict with that of an animal? Imagine the following hypothetical case (Tugendhat 1990: 72-75). We are on a train without breaks and I have no choice but to choose between running over a sheep on the left and the human being on the right. The question is that there’s no doubt about the convenience of an analysis about the harms of the death which enables us to choose justifiably to save the human being. Therefore investigating this possibility shall be something especially interesting in the development of the general line of argument.

Until getting to the question about how to legitimate the priority of our lives, we’ll need to go forward from the conclusions obtained in each one of the chapters in which this work is divided. So the first step is to verify that the humanist argument cannot be supported, while there are forceful reasons to embrace the zoocentric argument which will allow us to claim for the need to extend the moral community beyond the limits established by traditional ethics until many animals are included. The basic principle of

equality is interpreted as an equality of consideration. It is about the interests of anyone who is affected by the action being taken into consideration in the same way as any other. Wanting to serve equally the interests of individuals requires us then to have a prerequisite that makes the presence of such interests possible, namely, the ability to experience suffering and happiness. Therefore, the minimum commitment to be established shall be to assume that suffering deserves the same moral consideration regardless of who is suffering. Knowing that, beyond this, the content of moral obligations may vary, i.e., equal consideration of different beings may involve different treatment and different rights.

In the context of the realization of obligations it shall be particularly relevant the question of what shall determine the legitimate establishment of a moral protection against death. With this purpose in mind, the methodological priority shall be to investigate the question about when we can state that death causes harm to the one who dies. This shall lead us inevitably to analyze different harm theories with the aim of identifying which one can better respond the difficulties that arise in this possible atypical case of harm done by death. We'll have to determine whether the group of individuals who deserve to be within the moral community shall coincide with the group of those for which we can say that the death will cause harm. Once at this point, the following question shall be whether all the justifiably protected from death suffer the same degree of harm. We must know that maybe the plausibility of a particular interpretation of the harm of death depends on the ability to legitimize the option of prioritizing the life of a human being in case of conflict with the life of an animal.

The hypothesis I'll defend is that adopting a broad enough harm theory shall allow us to derivationally analyze the harm of death which on the one hand is the best way to resolve the difficulties that arise with other alternative and, on the other hand, it shall be compatible with the intention of justifying a non-specieistic hierarchy of the value of life. From the theory of deprivation it is committed to understand death as an intrinsic harm. It would be recognized the possibility of this type of harms could happen independently of intrinsically bad feeling, which makes it possible to understand that something could be wrong because it is an impediment to intrinsically good things to happen.

The work is organized into five chapters from which the overall argument has been developed. The aim of the first chapter works as a condition of possibility of the rest of the argument. The first step in the discussion about what role animals play in

moral conflicts is to justify their membership in the moral community. It seems that only if we legitimize the attribution of intrinsic value in their case we'll be able to understand that the question of whether the death harms them makes sense. The first step is then to analyze the known humanist paradigm in order to demonstrate that the basis on which it is based are irrational. We'll show that neither the appeal to the species at first instance or the reference to moral rationality to determine who belongs to the moral community can be justified. In the first case we can identify a problem of arbitrariness and in the second a problem of incoherence. The alternative shall come from a reinterpretation of the basic principle of equality. We'll have to deepen in the principle of equal consideration of interests, analyzing some questions that have been considered problematic in relation to it, but admitting that finally, seemingly due to a question of logical consistency, we must recognize that two equal interests in not suffering must be considered in the same way, regardless of who the holders are. We'll see why we can state that the ability to feel is the relevant feature if we're wondering what determines the attribution of intrinsic value. The recognition of this criterion shall cause the movement of the boundaries of the moral community beyond what is postulated from traditional ethics. But it is easy to see that justification is subject to the fact that we can see that animals have the ability to feel which causes they have interests in not suffering we cannot ignore. So that the conclusions reached in the second chapter shall be condition of possibility to be able to justifiably deny moral exclusivity to human beings.

The second chapter follows, therefore, on the question of whether it can justify the attribution of the ability to feel to some animals. This is a prerequisite to admit that the animalistic paradigm has reached to legitimize an extension of the moral sphere to include many animals. It will explain why it should be understood that the relevant issue is the question about the animal's conscience. Without forgetting that the purpose of the chapter is to show the animals' ability to feel, since it is a prerequisite of the success of the animalistic paradigm, to ask also for the degree of its conscience complexity shall be definitely important although for other reasons. The point is that, beyond the ability to have basic conscious emotions such as pain, it can also be seen in animals other types of suffering which requires a higher degree of complexity in cognitive abilities. This will ensure that, within the wider group of those animals for which we can recognize capacity of consciousness, there shall be some individuals who will develop interests beyond the avoidance of pain. These interests shall be relevant if we ask for the

precision of the moral obligations beyond the basic protection against pain which is linked to the attribution of intrinsic value. For the main objective of the chapter, the argument of the analogy shall be important, which is given by the set of three arguments that emphasize the similarities of many animals with us on relevant aspects to the identification of pain. We shall have to consider the clarification offered by the behaviorist tradition about the possibility that animals have something we can identify as pain but without feeling it. The little plausibility this distinction has shall make us admit the feasibility not only of attributing conscious emotions but also to recognize a great complexity about it in some cases. To refer to a possible gradation, it is normally established a distinction between perceptive and reflexive conscience, where the first would be sufficient to meet the proposed requirement from the animalistic paradigm to have intrinsic value. And the second is the possibility of conferring a certain degree of self-conscience to certain animals, something that shall be important when analyzing in the next chapter an interpretation of harm that means death from which it is understood that this feature will be the key.

The third chapter shall be a first approach to the issue of harm that can mean the painless death for the individuals themselves. Admitting the need to recognize that many animals have intrinsic value shall make especially relevant the question if it shall mean having to establish a moral protection against death in its case. Then it shall be the moment of analyzing a proposal that attends the question about the harm of death, understanding that, as well as being interested in not suffering makes us admit someone can be harmed in this sense, only those who have an interest in continuing living shall be harmed when they die. The underlying interpretation is one in which it is understood that only someone shall suffer no-x as a harm it is capable to evaluate x. So we'll have to consider the different possibilities opened around which would be the best way to understand this requisite. There is the proposal on the matter from Tom Regan, who from the framework of a theory of rights proposes the criterion of being subject of its own life and that of Peter Singer, placed within a utilitarianism of the preference and establishes the criterion of personhood. The interesting thing is analyzing their matches when self-conscience shall be the key to meeting their criteria, and critically evaluate the way they want to justify from their own regulatory schemes a qualitative difference between individuals who would have to be protected against death and those who are not. Their analysis shall also be problematic with regard to the question of the gradation of the value of life of the first ones. Then, it shall be the moment to deepen in the

feasibility of the proposal around the value of lives developed by J. S. Mill, since it could be understood as the theoretical paradigm of reference in the attempt to justify a qualitative distinction of the value of lives.

In the fourth chapter we'll commit to the existence of sufficient reasons to ask if there is any wider adequate conception of harm that would enable another interpretation of the harm of death that goes beyond the requirement of the positive assessment of our lives. It has to be then to investigate the possibility of finding an alternative analysis that is appropriate. The first thing shall be to ask for the intelligibility of the question for the harm which is death for those who die, in order to clarify where are the difficulties arisen around this issue. The reference point in the analysis is the argument of Epicuro from which we conclude that death is not bad for the one who dies. The critical analysis of the premises shall be essential to achieve the objective of denying the conclusion. The intention is to recognize the possibility of taking a harm theory wide enough to maintain that although the only things that can be intrinsically good or bad for us are experienced, they are not the only things that can be extrinsically good or bad for us. We could be suffering a special type of harm when something works as an impediment for obtaining an intrinsic valuable thing, and maybe that is precisely what happens when we die. The overall objective of the chapter is then to explain the plausibility of a deprivational interpretation of the harm of death. An interpretation that works as a reasonable alternative to the proposal analyzed in the previous chapter, and that arises with the hope of overcoming the difficulties that have been identified. The next logical step shall be to ask about the possibility of carrying out a gradation of the value of lives from a deprivational scheme.

The aim of the final chapter reflects the intention to realize the way to determine the satisfaction opportunities of which the different individuals shall be deprived at death. Assuming the overall argument followed until here, we'd have to accept that the above is what stands the possibility of finding an adequate answer to the question about how to resolve conflicts between the lives of different individuals. In a deprivational approach we could understand that the gradation of the harm of death shall be conditioned by the introduction of a new concept, the notion of Fortune. This refers to how the life of a particular individual is for himself, and logically we'll have to see how this key element would have to be interpreted. Knowing that it is not easy, the first step shall be to analyze the different proposal on the matter. And then move to commit to what I shall take as the best way to establish, in a way that could be measured, how an

individual is doing. The objective cannot be waived if it has been justified that deprivations each one is subject to at death are according to it, and previously to the harm theory in which this scheme is based, it is the best way to face the question of when the death means harm.

Once established the structure, it is time to move on to develop it. At the conclusion of this work, we'll analyze the success of the procedure. We'll have to see if we could achieve the objectives described in this introduction, without hiding any difficulties that arise in the end but pointing at effective solution ways that work to support the validity of the argument.



## *SUMMARY*

### 1. THE IMPORTANCE OF THE DISCUSSION: THE MORAL VALUE OF ANIMALS

If this work wants to determine what role shall play non-human animals in the moral evaluation of certain conflicts it is easy to see that the previous step is to ask if they'll be part of that moral community. It is known that throughout history there have been various ideological revolutions that have resulted in the progressive enlargement of the group of members that form that community. A historical view of its own limits enables us to check out that the process could have the form of different concentric circles that takes in more and more individuals to whom moral rights are recognized, and where the next step would be to recognize the intrinsic value of some animals. To state that some of them are part of the moral community means the understanding that you answered yes to the question "are animals intrinsically valuable?" This first step is not a commitment to a concrete answer to the question of what would be our specific obligations towards animals, but to the idea that they are also the type of individuals that have a value in them. If we can justify it is so, it shall also clarify the relevance of asking about the harm caused by death in its case. Regardless of how strong our intuitions are about the qualitative differences between us on this issue, we must also conduct a thorough analysis in this case. If, as I try to show, many animals are also important in themselves from a moral point of view, then we must agree that the question about the value of their lives is not trivial.

The chapter is divided in three parts from which we want to organize the argument for recognition of such value in animals. Since the traditionally assumed proposal commits to human exclusivity in that sense, we can say that the objective shall be concentrated in the attempt to justify the extension of the moral community. We'll then ask ourselves about the known humanistic paradigm to then move on to claim an animalistic approach. In the first section we try to see that a simple appeal to the species is not admissible as a criterion of moral considerability due to the arbitrariness of the proposal. Then, in the second, we'll analyze a humanistic alternative in which the reasons count but at the end becomes also inadequate. In this case, we propose the



ability of morally reasoning as what has to determine the granting of an intrinsic value but it ends up being an incoherent proposal with regard to human cases that lack the mentioned ability. In the third section, we claim an alternative based on a reinterpretation of the basic principle of equality. In the evaluation of the principle of equal consideration of interests we'll also have to count on the objective of knowing the critics from which it has been questioned. Nevertheless, it seems a matter of logical consistency that two equal interests in not suffering deserve the same consideration regardless of their holders. So the principle points to the ability to feel as the only option to justify the group of individuals that shall have intrinsic value. This shall cause the extent the boundaries of the traditional moral community until they include non-human animals, but we must notice that it shall be subordinated to the fact that animals are interested in not suffering, something we want to justify in the second chapter. So we'll need the obtained conclusions en the first two chapters of this work to justifiable state the moral value of non-human animals.

## 2. THE PRESENCE OF CONSCIOUS EMOTIONS IN NON-HUMAN ANIMALS

The sense of this chapter obeys to the question left open in the previous chapter. To show that animals can feel is the prerequisite for the success of the animalistic paradigm. Without forgetting this objective we'll try to deepen in the question about the conscience of animals. The attention shall not only lie in the possibility of feeling pain but also in a type of suffering, that must me associated to a higher level of conscience which shall generate other type of interests that we'll have to attend when we need to establish the moral obligations towards the different members of the moral community. The chapter shall be divided into three main sections that shall guide the analysis of the mental abilities of animals. In the first of them we'll explain the argument of the analogy, which comprises three different arguments in favor of its ability to meet the criterion of sensitivity. It will be particularly useful to present also a typology that will enable a conceptual clarification about the pain, with the purpose of establishing the critique thrown from behaviorism and that established the possibility that animals have something we can identify as pain but without feeling it. In the second section, the intention is to defend from possible objections the argument of the behavioral analogy,

of the physical parallelism and of the one which takes as reference the theory of evolution. The replies shall be useful to defend the existence of conscious emotions in non-human animals, which would also recognize the need of giving them intrinsic values and justifying the animalistic argument defended in the first chapter. It will be important to draw a distinction between the perceptual conscience and the reflexive conscience, where the first would be enough to satisfy the requirement of the ability to feel. The third and last section shall be useful to investigate in that higher degree of conscience related to a reflexive skill. It has to be in this sense to recognize also the possibility of some animals (a smaller group than the previous) turn to be conscious of this form, with the amplification of possible unpleasant mental experiences it entails. If determining the group of animals with perceptive conscience is the key to justify the extension of the moral community, to identify the ones with some degree of reflexive conscience shall be important to establish the moral protections, and specifically when we want to determine in the third chapter in which cases death will cause harm according to the interpretation given therein

### 3. THE PRINCIPLE OF EQUALITY AND THE MORAL PROTECTION AGAINST DEATH

The purpose of this chapter is to conduct a first approach to the question of when we can state that painless death harm to the individuals that form the moral community. If all of them, by the principle of equal consideration of interests, must be equally protected from suffering, shall they also count with a moral protection against homicide?

The hope of this chapter is to critically evaluate those proposals that consider that only those who have an interest to continue living shall suffer death as harm, as well as the fact that having an interest in not suffering is what makes that someone can be harmed in the level of suffering. With such objective in mind we'll have to carry on an analysis of the harm of death knowing that the underlying harm theory is the one in which for someone to suffer no-x as a harm it must be capable of assessing x.

The proposals herein shall have the common idea that it is a condition of possibility the ability to conceive oneself as a different being, existing in the future. It shall be especially important to see how they have developed their analysis in this respect either Tom Regan from a theory of rights, or Peter Singer from a utilitarianism

of the preference. And if we establish in a case the criterion of being subject to their own lives and in another the criterion of the personhood, it is easy to see that in both cases self-conscience is at stake as that which allows to establish a qualitative difference between individuals who have to be protected from homicide and those others for which it is understood that death shall not harm them. It shall be important to assess how to take care of this distinction, and also the way they want to justify a hierarchy of the value of lives within the group of those who understand that they have to count on a moral protection against death. Above all it shall have special interest the fact of identifying the incoherences that arise in the theoretical proposals pointed out in respect of this issue.

It shall be the time to analyze the feasibility of the proposal on the value of lives given by J. S. Mill. The importance of this author in this context is given by the possibility of understanding their analysis as the theoretical paradigm which reflects many of the present attempts to justify non specieistic qualitative gradation of the value of lives. There'll be various possibilities for interpreting the qualitative distinction between higher and lower pleasures carried out, and again there will arise here problems of coherence difficult to solve.

Finally we show that the adequate evaluation of the conception of the harm of death developed throughout this chapter shall involve the question whether in general we would assume that painless death of some conscious humans who do not reach the required level of reflexivity is irrelevant to them. Taking this into consideration and the other difficulties identified, shall it be justified the question whether the conception of harm is found under the studied proposals is the best to take care properly of the question of when death is a harm to the individuals who suffer it. In short, those who insist on associating the harm that will lead to the death with a positive assessment of life might be wrong.

#### 4. IS DEATH REALLY A HARM FOR THE ONE WHO DIES? HARM AND CONSCIOUS EXPERIENCE

Based on the results obtained in the previous chapter, the objective now is to justify an alternative interpretation of the harm that death means to individuals. This chapter is divided in three main sections. In the first of them, the starting point shall be to ask for the intelligibility of the question of the harm of death with the purpose of

clearly identifying the difficulties that arise around this issue. We'll take as the reference point the argument given by Epicuro with the idea of finding the best way we could question his conclusion: death is not bad for the one who dies. We'll have to identify the axiological assumptions that sustain the premises of the argument to find the reasons that shall enable us to state that death harm us in some way. Of particular importance will be asking for the force of the known as requisite of the experience, understood in a broader sense that goes beyond the hedonistic interpretation but from a sense which we keep considering necessary the complaint of our conscious experience to speak of harm. We'll introduce the distinction between intrinsic and extrinsic harms with the aim of justifying the adoption of a wide harm theory from which we can state that although the only things that can be intrinsically good or bad for us are experienced, they are not the only things that can be extrinsically good or bad for us. Therefore, I'll defend the possibility of understanding that something might be wrong because it is an impediment to intrinsically valuable thing to happen, and that would be particularly the case of death. Adopting this deprivational analysis of the harm of death shall lead us to admit, together with the conclusion of the third of the chapters, that the fact of continuing to exist is important not because our preference in this respect but because it is a condition of possibility of valuable things.

The interesting thing of the second major section will be to analyze some objections launched regularly to this proposal to test its possibilities of reply as well as the relevance of the alleged difficulties. We will have then to deepen in the challenges arisen from the argument of the symmetry and in the discussion around the posthumous harms, showing the possibility of combining the assumption of an interpretation of death as extrinsic harm with an adequate explanation of both the issue of prenatal existence and the possible interests post mortem.

The third section is based on two objectives. The first one is to investigate the possible good reasons in favor of a wide analysis of the harm that shall enable a deprivational explanation of the harm of death. Among them there'll be the possibility of facing some atypical cases which are difficult to explain from a closer comprehension of the harm. We'll also have to show that understanding that there are things that could hurt us in a extrinsic way shall be the best way to question the conclusion of the argument of Epicuro, and will enable also to admit that the death of marginal humans with ability to feel is not irrelevant to them. The question now is whether the group of those who have to count with a moral protection against death

shall coincide with the group of individuals that form the moral community. The second objective of this section investigates the possibility of understanding, from the defended harm theory, that all deaths that cause harm to the one who dies shall not be equally harmful. The need to resolve possible conflicts between lives shows the relevance of asking how could be justified from the deprivational proposal a hierarchy of the value of life within the group of individuals to whom death would cause harm. This question shall occupy the last part of this chapter, which will be useful to lay the foundations upon which the next shall rest.

## 5. THE REALIZATION OF DEPRIVATION: HOW TO DETERMINE THE DEGREE OF FORTUNE

The objective of the fifth and final chapter refers to the attempt to find the best way to measure the deprivation to which individuals are subject when they die. The conclusions obtained in the previous chapters place here the possibility of finding an adequate answer to the question about how to resolve the conflicts between the lives of different individuals. At this point we'll have to see in which sense the gradation of harm that means death in each case is closely linked to the condition of being able to determine how life of a certain individual is for himself. This last idea is the one included in the concept of fortune. Something we must necessarily deepen into because it shall be considered the key element to determine the opportunities of satisfaction of which individuals are deprived at death. I'll commit myself to the idea that, in the context of the defended deprivational interpretation of the harm of death, introducing the idea of fortune is the only way to be able to establish in what we encode the suffered deprivations. We'll have to explain in what sense it will allow the justification of a non-specieistic organization into a hierarchy of the value of lives, necessary to take well-reasoned decisions in those cases of conflict in which it has to be decided to save lives over other lives.

Once justified the relevance of introducing into the argument the notion of fortune we'll have to determine which the most adequate way to interpret the concept is. It is obviously not easy to find the way to realize how good the life of a certain individual is. The first thing is to analyze different proposals on the subject, without forgetting the connection between these different interpretations of the idea of fortune and the way in which each of them would realize the level of harm that will cause the death of very

diverse individuals. Among the alternative we'd have to count on the possibility of determining how well an individual is doing, paying attention to different segments of time instead of to lives taken as a whole. We'll also have to count on those proposals that commit to taking into consideration the potential of individuals for the welfare, by reference to their membership to a particular group. Wherein the group we can understand the species to which one belongs, or as in the case of Jeff McMahan, the group of individuals with the same intrinsic potential. Another option comes from the proposal of Peter Vallentyne, which included the degree of fortune as the relativized welfare to the degree of moral value. In addition we'll also take into consideration another possibility which considers the relevance of the potential for the welfare but this time in response to each particular individual, that is, without making a reference to any group.

Bearing in mind the intention to realize, in a way that could be measured, how good the lives of the different individuals are, we will need to go a step forward to specify what I understand to be the best way to determine it. We'll have to give reasons supporting the favorite option, and for that the following procedure begins facing the different alternatives analyzed to the objections poured over each one of them. I'll maintain that the most adequate way of determining how someone's life is shall entail the recognition of a greater degree of fortune in the case of most humans. This would involve assuming that somehow life is better to them, and given the defended interpretation of deprivation, it would mean these individuals would be losing more at death. We could then justify from here the priority of humans in case their lives are in conflict with the life of an animal, without being specieistic.

Once here, in the final part of the chapter, it is inevitable to face two difficulties that seem to accompany the claim to consider relevant the notion that we are analyzing. On the one hand a question shall arise regarding the implication of the analysis developed in relation to marginal human cases. The fact is that those are morally compared to animals with the same fortune. On the other hand a problem shall appear around the strong demands we'd have towards animals from the point of view of the distributive justice. Its lower degree of fortune shall have compensation, the activation of strong compensatory mechanisms in its favor which are hard to achieve. We'll have to see how we could answer these questions, relying on the validity of the arguments developed throughout this work.



## 1. RELEVANCIA DE LA DISCUSIÓN: EL VALOR MORAL DE LOS ANIMALES

1.1. El paradigma humanista I: La pertenencia a la especie <i>homo sapiens</i> .....	33
a) Una propuesta especieísta: la arbitrariedad del criterio .....	33
b) El argumento de la personabilidad y la necesidad de encontrar razones.....	36
1.2. El paradigma humanista II: El análisis racionalista.....	40
a) La racionalidad moral como criterio inclusivo.....	40
b) Una propuesta incoherente: el argumento de los casos marginales .....	51
1.3. La ampliación de la comunidad moral a los animales no humanos.....	62
a) La igualdad como ideal moral .....	62
b) El imperativo imparcial de no dañar .....	73



## 1. RELEVANCIA DE LA DISCUSIÓN: EL VALOR MORAL DE LOS ANIMALES

Si este trabajo quiere determinar qué papel jugarán los animales no humanos en la evaluación moral de determinados conflictos es fácil ver que el paso previo pasa por preguntar si ellos formarán parte de la comunidad moral. Es sabido que a lo largo de la historia se han sucedido diversas revoluciones ideológicas que han tenido como consecuencia la ampliación progresiva del grupo de los miembros que forman dicha comunidad. Una visión histórica de los límites de la misma permite comprobar que el proceso tendría la forma de diferentes círculos concéntricos que cada vez abarcan a más individuos a los que se les reconocen derechos morales, y donde el siguiente paso sería reconocer el valor intrínseco de algunos animales. Afirmar que algunos de ellos forman parte de la comunidad moral es entender que se ha contestado afirmativamente a la cuestión “¿son los animales intrínsecamente valiosos?”. Este primer paso no supone un compromiso con una respuesta concreta a la pregunta por cuáles serían específicamente nuestras obligaciones hacia los animales, sino con la idea de que ellos también son la clase de individuos que tienen un valor en sí mismos. Si se puede justificar que es así quedará clara a su vez la relevancia de preguntar por el daño que supondrá la muerte en su caso. Por muy fuertes que sean nuestras intuiciones en torno a las diferencias cualitativas entre ellos y nosotros en esta cuestión, hemos de llevar a cabo un cuidadoso análisis también en su caso. Si, como me propongo mostrar, muchos animales también importan en sí mismos desde un punto de vista moral entonces habrá que estar de acuerdo en que la pregunta por el valor de sus vidas no es baladí.

El capítulo está dividido en tres partes desde las que se quiere organizar la argumentación a favor del reconocimiento de dicho valor en los animales. Dado que la propuesta tradicionalmente asumida apuesta por la exclusividad humana en este sentido, se puede decir que el objetivo se cifrará en la pretensión de justificar la ampliación de la comunidad moral. Se cuestionará por tanto el conocido paradigma humanista para pasar después a reivindicar un enfoque animalista. En el primer apartado se trata de ver que una apelación sin más a la especie resulta inadmisibile como criterio de considerabilidad moral debido a la arbitrariedad de la propuesta. Se pasará entonces en el segundo a analizar una alternativa humanista en la que las razones sí cuentan pero que acaba siendo igualmente inadecuada. En este caso se propone la capacidad de razonar

moralmente como aquello que ha de determinar la concesión de valor intrínseco pero acaba siendo una propuesta incoherente con relación a los casos humanos que carecen de la apuntada capacidad. En el tercer apartado se reivindica una alternativa partiendo de una reinterpretación del principio básico de igualdad. En la evaluación del principio de igual consideración de intereses también habrá que contar con el objetivo de conocer las críticas desde las que éste se ha visto cuestionado. No obstante parece una cuestión de consistencia lógica el hecho de que dos intereses iguales en no sufrir merecerán la misma consideración con independencia de quiénes sean sus poseedores. De forma que el principio apunta hacia la capacidad de sentir como la única opción a la hora de justificar el grupo de individuos que tendrá valor intrínseco. Ello supondrá ampliar los límites de la comunidad moral tradicional hasta abarcar a los animales no humanos, pero habrá que advertir que esto estará supeditado al hecho de que los animales tengan un interés en no sufrir, algo que se quiere justificar en el capítulo segundo. De forma que se necesitará de las conclusiones obtenidas en los dos primeros capítulos de este trabajo para poder afirmar justificadamente el valor moral de los animales no humanos.

### ***1.1. El paradigma humanista I: La pertenencia a la especie *Homo Sapiens****

#### ***a) Una propuesta especieísta: la arbitrariedad del criterio***

En este primer contexto humanista, la especie a la que cada individuo pertenece será relevante a la hora de determinar los límites de la comunidad moral. Lo que funciona como criterio de considerabilidad moral, de concesión de valor intrínseco, es la pertenencia a la especie *Homo Sapiens*. Por ello, para este paradigma humanista, sólo los seres humanos tienen valor intrínseco. De tal forma que la pretensión no es encontrar un rasgo concreto común a todos los humanos, pues el mero hecho de ser humano ya concede en sí mismo una consideración moral especial.

El paradigma antropocéntrico en el que nos hemos encontrado insertos respalda la idea de que las únicas obligaciones morales directas que son legítimas son las que tenemos los humanos entre nosotros<sup>6</sup>. Pero si desde el punto de vista científico se

---

<sup>6</sup> Al margen del antropocentrismo moral, las interpretaciones de la realidad de corte antropocéntrico (como alternativa a las doctrinas teocéntricas) se han sucedido con diferente intensidad a lo largo de la historia. La idea, y sus variantes, de que el ser humano es el centro del orden y la estructura del universo ha impregnado de forma más o menos significativa la conciencia colectiva. Si ya ha sido superado en un contexto científico este paradigma sin embargo influencia fuertemente la concepción actual de la responsabilidad moral. Consúltese Piatek 1989: 73-74.

considera el antropocentrismo como una posición anacrónica<sup>7</sup>, entonces ¿por qué tendría que seguir siendo el paradigma vigente en ética? Sin embargo, la idea que parece haber debajo de la propuesta analizada es la de que no es necesario justificar por qué sólo nuestra especie tiene valor intrínseco. En este contexto que parece funcionar como una ideología, y al que DeGrazia (1996: 56-57) se refiere como *The sui generis view*, se está produciendo una discriminación por el mero hecho de no pertenecer a una especie concreta. Ello suele conocerse como *especieísmo*<sup>8</sup> y obedece a un fuerte prejuicio en torno a la exclusividad moral de los seres humanos (Midgley 1983: 98-99)<sup>9</sup>.

El especieísmo es un tipo de discriminación tan insostenible como el racismo o el sexismo. Si se está interesado en afirmar que el sexo o la raza son características moralmente irrelevantes, entonces habrá que hacer lo mismo con respecto a la especie si se quiere ser coherente. La cuestión es que si se mantuviera con relación a la especie que las razones no cuentan, entonces el racista o el sexista podrían mantener lo mismo<sup>10</sup>. H. LaFollette y N. Shanks insisten en este sentido en que la pregunta “¿es el mero hecho

---

<sup>7</sup> Es sabido que una perspectiva anti-anropocéntrica resulta imprescindible en el ámbito científico. Es conocida la distinción que hace K. R. Popper entre conocimiento subjetivo y objetivo. Mientras que el conocimiento subjetivo descansa en disposiciones innatas para la acción o estados de conciencia, el objetivo es totalmente independiente de cualquier creencia o acción de alguien. Siendo así, y sabiendo que es éste último el conocimiento determinante en ciencia, entonces no podrá estar antropocéntricamente limitado. Consúltese Popper 1972, cit. en Piatek 1989: 80-81. Durante mucho tiempo la Tierra fue el centro del universo, hasta la revolución copernicana. Después se comprobó que el sol no era más que una estrella cualquiera entre otros millones de ellas. Se admitió entonces que el antropocentrismo era insostenible en astronomía y cosmología, refugiándose éste entonces en la biología. De tal forma se insistió en que entre la especie humana y los demás animales había un abismo. De nuevo hubo otra revolución científica, esta vez la revolución darwiniana, que quebró la idea de que los humanos son seres radicalmente únicos en la naturaleza. Este paradigma se hace fuerte en psicología, y así la explicación conductista del comportamiento animal ha sido defendida durante mucho tiempo. De igual forma, y como se verá en el próximo capítulo, esta explicación ha quedado en entredicho. Véase Mosterín 1998: 198-199.

<sup>8</sup> No puede hablarse de un acuerdo generalizado en la traducción del término inglés *specism*. Hay quien apuesta por traducirlo como “especismo” y quien habla de “especieísmo”. También es cierto que la segunda traducción parece últimamente la más escogida. Esa será la utilizada en este trabajo.

<sup>9</sup> Hay quien ha apuntado la posibilidad de establecer una distinción con relación a esta idea en el plano de la concreción de las obligaciones. Se trata de percatarnos de lo que M. L. Gerrek ha llamado *especieísmo modificado*. Lo que el autor pretende señalar es que actitudes tan diferentes por nuestra parte hacia especies distintas de animales no humanos resulta arbitrario e inconsistente. El argumento es como sigue:

1. Dado que los animales explotados son moralmente equivalentes a los animales no explotados.
2. Dado que los animales no explotados son moralmente merecedores del buen trato que les damos.
3. Entonces, los animales explotados también merecen dicho trato.

Puede verse la justificación de las dos premisas y el análisis de la conclusión en Gerrek 2004. Es cierto que llama la atención la manera tan distinta en que tratamos a los animales domésticos en contraposición con destinados a la alimentación, por ejemplo. Las diferencias que pueden encontrarse entre estos distintos grupos de especies no son moralmente relevantes y por tanto no se puede justificar un trato tan dispar. Una cuestión distinta es la de si, desde un punto de vista ético, sería suficiente con extender dicho trato a los demás animales.

<sup>10</sup> Es una argumentación análoga a la especieísta aquella en la que se defendiera que el criterio de considerabilidad moral es la pertenencia al género masculino. Las mujeres no formarían parte de la comunidad moral al carecer de valor intrínseco por el hecho de no ser hombres.

de pertenecer a una u otra especie moralmente relevante?” es equivalente a la de “¿es el mero hecho de pertenecer a uno u otro sexo moralmente relevante?”. La respuesta en ambos casos es *no* porque las propiedades morales (lo que hace que se establezca protección moral) y las propiedades biológicas (lo que hace que se pertenezca a una especie o que se tenga un sexo u otro) son categorías que pertenecen a dominios diferentes<sup>11</sup>. Si se quiere mantener que la analogía con el sexismo y el racismo no es apropiada, entonces deberá encontrarse algo que *justifique* por qué sólo los miembros de la especie *Homo sapiens* tienen valor intrínseco<sup>12</sup>. Esto es, debería poder mostrarse la existencia de razones a favor dicha exclusividad moral que llevaran a dejar de considerar arbitraria la propuesta. Por tanto los interesados tendrían que identificar alguna característica responsable de nuestra superioridad en este sentido. Pero entonces habría que notar que en tal caso ya no estaríamos en un contexto propiamente especieísta, en tanto que ahora las razones contarían<sup>13</sup>. Lo que resulta claro es que es igualmente arbitrario discriminar moralmente debido a la raza, al género o a la especie.

Es una obviedad que entre nuestra especie y las demás hay diferencias, la cuestión es si tales diferencias son o no moralmente relevantes. De la misma forma sabemos que existen diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo también sabemos que no son relevantes para determinar quiénes merecen consideración moral<sup>14</sup>. Cuando hablo aquí de *diferencias* me refiero a aquellas que vienen dadas por la propia pertenencia a uno u otro sexo, o a una u otra especie.

Lo que sí está claro es que ello provocaría una discusión distinta a la que tiene lugar cuando se afirma que los únicos que merecen protección moral son los seres

---

<sup>11</sup> Si interesa ahondar en las relaciones que tienen lugar entre propiedades morales y biológicas (funcionales y causales), véase LaFollette y Shanks 1996a: 227-246.

<sup>12</sup> Insistiendo en esta cuestión y matizando ciertos aspectos puede verse Pluhar 1995: 124-136.

<sup>13</sup> Teniendo esto en cuenta hay quienes apuestan por reconocer dos tipos de especieísmo, a saber, directo (*bare speciesism*) e indirecto (*indirect speciesism*). Véase LaFollette y Shanks 1996b: 42-44. En el primer caso se entiende que la pertenencia a una determinada especie es un hecho determinante en sí mismo. Mientras que en segundo caso se señala la existencia de diferencias relevantes asociadas a las distintas especies, en concreto diferencias entre los humanos y las demás. Sin embargo realmente el especieísmo en sí mismo implica que es la pertenencia a la especie lo que determina la atribución de valor intrínseco. Lo demás serían intentos de justificar por qué sólo los humanos lo tienen mediante la indicación de determinadas características que marcarían diferencias relevantes. De forma que me quedo con el contenido de la distinción, pero no con la terminología. Es iluminador comparar esta discusión con la que puede surgir en torno a los sexos. Puede hablarse de sexismo cuando se mantiene que sólo los hombres deberían tener opción a ciertos trabajos sencillamente por el hecho de ser hombres. Sin embargo si, para mantener lo mismo, se apelan a ciertas capacidades que distinguen a hombres de mujeres entonces estamos en un contexto diferente. Si se quisiera desestimar adecuadamente tal propuesta podría hacerse mostrando que tales capacidades no son poseídas por *todos* y *sólo* los hombres, o bien señalando por qué dichas capacidades no son relevantes.

<sup>14</sup> Profundizaré en esta cuestión cuando más adelante me pregunte por la mejor forma de interpretar el principio de igualdad.

humanos por el hecho de serlo. Una afirmación arbitraria que descansa en un prejuicio y que, por tanto, no puede servir para justificar la concesión de valor intrínseco.

Además, en otro plano podrían citarse algunas implicaciones prácticas que resultarían muy controvertidas. La discriminación a la que puede llevar una propuesta de este tipo queda de manifiesto con el planteamiento de la siguiente situación hipotética. Imaginemos unos extraterrestres que llegaran a la tierra y fueran idénticos a nosotros en todos los sentidos moralmente relevantes (capacidad de sufrir, de razonar, etc.) menos en el hecho de que no pertenecen a nuestra especie. Parece que estaríamos de acuerdo en que sería una consecuencia perversa el hecho de tener que dejar fuera del ámbito moral a tales individuos<sup>15</sup>.

En la misma línea señala D. DeGrazia (1996: 58-61) que, asumiendo que el *Homo erectus* es la especie desde la que evolucionamos, resulta arbitrario mantener que si hubiera sobrevivido esta otra especie de homínidos sus miembros no merecerían estar dentro de la comunidad moral. No hay una separación genética clara entre ellos y nosotros, no es posible señalar el momento concreto en el que el *Homo erectus* mutó a *Homo sapiens*. Si analizamos este asunto desde el punto de vista de la información genética entonces no debemos dejar de tener en cuenta que, si bien los chimpancés son muy diferentes a nosotros en muchos aspectos, por otro lado somos enormemente parecidos genéticamente (compartimos un 98.77% del ADN). Si la biología usara un criterio basado en la relación genética entonces homínidos, chimpancés y quizás gorilas deberían formar parte del mismo grupo. Por tanto, además de la arbitrariedad, tampoco podríamos mantener de forma coherente que es la pertenencia a la especie *Homo sapiens* lo que tendría que determinar el que un individuo tenga o no valor intrínseco.

#### b) *El argumento de la personabilidad y la necesidad de encontrar razones*

En la argumentación clásica en torno a la supuesta exclusividad moral de los humanos también suele introducirse en la discusión una referencia a la idea de *persona* como aquello que designa a los individuos con valor intrínseco. La idea que se asocia al paradigma humanista es la de que ser una persona significa pertenecer a la comunidad

---

<sup>15</sup> También se ha apuntado la posibilidad de crear mediante técnicas de ingeniería genética a algún animal con una masa cerebral e inteligencia superior a la nuestra. Desde esta argumentación humanista que se critica en el texto habría que mantener que este individuo no tiene valor intrínseco al pertenecer a una especie distinta. Véase LaFollette y Shanks 1996b: 43

moral y que en concreto los únicos individuos que forman parte de la misma son los seres humanos.

Resulta imprescindible profundizar en este concepto con el objetivo de evitar la ambigüedad que rodea al término<sup>16</sup> y poder así determinar si se está introduciendo algún elemento relevante que pudiera modificar la evaluación del argumento humanista.

Hacerse cargo de la apuntada ambigüedad del término *persona* pasa por percatarse de la necesidad de distinguir un uso puramente normativo o evaluativo (moral o legal) y uno puramente descriptivo (uso convencional del término) (Feinberg 1980). Se habla de *personas* en un sentido normativo cuando se adscriben propiedades morales. De manera que atribuir personhood de forma normativa a algún individuo supone atribuir cualidades morales como derechos o deberes pero no (necesariamente) algún tipo de característica observable (sea pertenecer a una especie particular o un determinado grado de conciencia).

Sin embargo, un uso empírico o descriptivo del término sí nos exige que contemos con aquellas características que por convención harán de cualquier individuo que las posea una persona. De forma que utilizar el término en este sentido sí nos proporciona información acerca del individuo en cuestión. Si en este caso ser una persona depende de la posesión de las características a, b y c, entonces no debe haber problema en aceptar que alguien que las posea será persona en este sentido descriptivo. Es una cuestión de convención. Por ello Feinberg (1980) se refiere a ello como “the commonsense concept of personhood” (el concepto de personhood del sentido común), e insiste en que este uso es meramente descriptivo y no supone la atribución de derechos, deberes o cualquier otra característica normativa.

	<u>PERSONA<sub>d</sub></u> (descriptivo) <i>Denota a todos los individuos que poseen una o varias características concretas</i>	<u>PERSONA<sub>e</sub></u> (evaluativo) <i>Denota seres con valor intrínseco</i>
<b>Función</b>	Describe una cierta clase de individuos	Asigna consideración moral
<b>En contraste con</b>	Animales, plantas, objetos inanimados y algunos humanos concretos	Naturaleza, propiedad

Si bien estamos ante usos del término que podrían ser independientes otra cosa es que pensemos que ese uso descriptivo puede ser útil para identificar las características

<sup>16</sup> Si se quieren conocer los orígenes de la idea de persona y las definiciones clásicas del término que irán en esta línea puede consultarse DeGrazia 2006: 40-42.

que pueden servir como base para justificar la adscripción de derechos morales. De hecho hay quien podría estar interesado en admitir que debería haber una relación relevante entre ambos usos del término. De forma que, desde esta asunción, el grupo de individuos que se designa en cada uso debería coincidir. Los individuos con determinadas características acordadas que se consideran personas (uso descriptivo) serían los mismos que el grupo de individuos con valor intrínseco (uso evaluativo). Es decir, habría que evaluar la posibilidad de entender que aquellos individuos que habitualmente describimos como personas son los únicos que formarían la comunidad moral.

Sabiendo que lo último debería poder justificarse, es fácil ver la necesidad de preguntar en primer lugar qué es una persona desde el punto de vista descriptivo. Parece imprescindible, en primer lugar, acordar un “criterio de personeidad” si estamos interesados en que tal denominación sea lo que nos sirva para atribuir consideración moral. Por dicho criterio podemos entender la especificación de una característica (o conjunto de ellas) tal que:

- Ningún individuo pueda ser una persona a menos que posea esa característica,
  - cualquier individuo que posea esa característica es una persona, y
  - es precisamente esa característica la que directamente confiere personeidad a cualquiera que la posea.
- (Feinberg 1980: 184)

Hechas las aclaraciones terminológicas, y suponiendo la relación propuesta entre los dos usos del término, vemos que el argumento humanista tendría en este contexto la siguiente forma:

- 1) Sólo las personas<sub>d</sub> tienen valor intrínseco
- 2) Los animales no son personas<sub>d</sub>
- 3) Entonces, los animales no tienen valor intrínseco

Situados en el anterior contexto del paradigma humanista comprobamos un interés por que el criterio acordado para el uso descriptivo de persona sea la pertenencia a la especie *Homo Sapiens*<sup>17</sup>. Lo que ello significa es que la personeidad sería una

---

<sup>17</sup> S. F. Sapontzis cuestiona las estrategias habitualmente aportadas a favor de esta interpretación. Desde un intento de justificación lógico-lingüística se defiende la existencia de una regla lógica o lingüística que relaciona la idea evaluativa de persona con la descriptiva. Si se lograra demostrar, afirman, que la idea de que “todos y sólo los humanos tienen derechos morales” es tal regla, entonces podríamos usarla para deducir de premisas tales como *Carlos es un ser humano* conclusiones del tipo *Carlos debe tener derechos morales*. Ayudándose de los análisis de autores como M. Black y J. Searle, Sapontzis cuestiona el objetivo. También se puede encontrar una explicación fenomenológica desde la que se entiende que

característica predicada exclusivamente de los seres humanos. De forma que el anterior argumento tendría que ser en este caso traducido como sigue:

- 1) Sólo los miembros de la especie *Homo Sapiens* tienen valor intrínseco
- 2) Los animales no son miembros de la especie *Homo Sapiens*
- 3) Entonces, los animales no tienen valor intrínseco

Desde la propuesta humanista entonces se estaría entendiendo que para ser persona, desde el uso descriptivo del término, hay que pertenecer a la especie *Homo Sapiens* (Sapontzis 1987: 47-69). Así, puede verse que la idea de que la especificación evaluativa del término vendrá determinada por esta interpretación concreta del aspecto descriptivo del mismo nos conduce al mismo punto del anterior apartado. Entonces, ¿este rodeo introduciendo el concepto de persona evitaría los problemas que hemos identificado antes en la propuesta humanista? No, porque la forma en que aquí se está interpretando el criterio para la personabilidad hace que el argumento acabe siendo el mismo; que se trate, en definitiva, de una propuesta arbitraria que nos permite catalogarla de especieísta.

Lejos del criterio de la especie es fácil comprobar que el uso descriptivo que habitualmente hacemos del concepto de persona se extiende en algunos casos más allá de la especie *Homo sapiens*<sup>18</sup>. Esto es, asociamos la personabilidad a un determinado grupo de habilidades con independencia de la especie. Dejando de nuevo al margen la cuestión de si es el hecho de ser una persona lo que debe asociarse al valor intrínseco, lo que ahora nos interesa es comprobar que desde el momento en que dicho valor se relaciona con la presencia de determinadas capacidades nos encontramos situados en un contexto bien distinto.

---

defender la exclusividad moral de los seres humanos es algo tan enraizado que podría decirse que forma parte de la naturaleza humana. Sin embargo son conocidas posturas ampliamente defendidas que reverencian formas de vida no humanas como es el caso del hinduismo. La diversidad de tradiciones morales desarrolladas racionalmente indica que el humanismo no es una parte del sentimiento o intuición humana. También hay explicaciones de corte pragmático basando el principio en un juicio acerca de cómo deberían ser distribuidos los derechos morales si se quiere hacer del mundo un lugar moralmente mejor. Pero no se justifica por qué negar derechos morales a los animales estaría en línea con un progreso moral. Para profundizar en estas dificultades que surgen en el plano de la justificación véase Sapontzis 1987: 54-60; 140, 154-156.

<sup>18</sup> David DeGrazia señala el caso de Spock (de la serie *Star Trek*) y de los personajes del Planeta de los Simios como ejemplos en los que estaríamos dispuestos a catalogar como personas a individuos que no son humanos. Véase DeGrazia 2006: 41. Para el autor estos casos nos sirven para comprobar que la personabilidad no depende de la especie sino de un determinado grado de conciencia que permita capacidades como autonomía, racionalidad, autoconciencia, competencia lingüística, sociabilidad, capacidad para llevar a cabo acciones intencionales y agencia moral. Su idea es que no es necesario poseer cada uno de los citados rasgos, y a la vez no es suficiente con tener sólo uno de ellos. De lo que se trata es de tener una cantidad suficiente de ellos. Véase DeGrazia 2006: 44-46.



Si el objetivo, dentro de la tradición humanista, seguirá siendo el de perseguir la exclusividad moral de los seres humanos ahora se comprende la necesidad de dar razones al respecto. Se mejora así la argumentación humanista desde la que ahora se propone la racionalidad como criterio de concesión de valor intrínseco<sup>19</sup>.

## **1.2. *El paradigma humanista II: El análisis racionalista***

### *a) La racionalidad moral como criterio inclusivo*

En este apartado quiero conocer los argumentos en los que descansa la propuesta racionalista, desde la que los únicos individuos que tienen valor intrínseco son aquellos capaces de razonar moramente. El objetivo entonces en este primer acercamiento a la posición tradicional es descriptivo. Haré en primer lugar un breve recorrido por los orígenes históricos de la propuesta. Preguntaré qué implica el reconocimiento, por parte de esta propuesta, de obligaciones indirectas hacia los animales e insistiremos en que lo que parece haber debajo de ello es la intuición de que los animales no son moralmente insignificantes. Enlazando con esta última cuestión preguntaré también si acaso no se ha dado por supuesto demasiado rápido que los animales no cuentan con la capacidad que aquí se exige para contar con valor intrínseco y ser destinatario de nuestras obligaciones indirectas. Analizaré la posibilidad de reinterpretar las condiciones que se entienden necesarias para satisfacer el criterio inclusivo pero finalmente mantendré que habrá que concluir que la racionalidad moral se asocia con un tipo concreto de complejidad mental que no parece fácil poder atribuir a los animales.

Es amplia la tradición filosófica en la que podría apoyarse la idea de que es la capacidad racional (el *lógos* de los griegos y la *ratio* de los latinos) lo que justifica la diferente consideración moral de humanos y animales<sup>20</sup>. Sabemos que ya desde

---

<sup>19</sup> Dejo premeditadamente al margen el argumento de la personeadad, obviando por ahora la discusión en torno a cuál es el grupo de características más apropiado que definiría a las personas, y si algunos animales cuentan con ellas. Aplazaré esta discusión hasta el apartado 3.2. en el que me ocupo de algunos análisis cualitativos en torno al daño de la muerte. En concreto comprobaré que la pregunta por la personeadad, una vez superada la primera interpretación humanista, suele situarse más bien en el contexto en que quiere determinarse el daño que supone la muerte. Lo que ahora me interesa es la mejora del argumento humanista que, aunque el objetivo es el mismo, comprende la necesidad de encontrar alguna capacidad que caracterice a los seres humanos y sirva para justificar la concesión de valor intrínseco.

<sup>20</sup> Es verdad que ha habido un gran desprecio de nuestras responsabilidades hacia los animales ya desde la antigüedad. Pero también es justo señalar que hubo llamativas excepciones. Es el neoplatónico Porfirio el mayor representante de la defensa de determinadas obligaciones con los animales en dicho momento histórico: «Y ¿cómo no va a ser absurdo que la mayoría de los hombres, viviendo exclusivamente en el ámbito de lo sensible, posea el sentido de la vista, pero no tenga inteligencia y razón, y que una mayoría, a su vez, haya superado a los animales más temibles en crueldad, en furor y en avaricia, esto es, tiranos,

Aristóteles se define al ser humano como un animal racional. La racionalidad nos distingue de los animales no de un modo accidental sino esencial. Si *lógos* significa en griego a la vez razón y palabra entonces, tal como apunta Diego Gracia (2002), debemos situar aquí el origen del requisito de la capacidad de hablar como algo necesario para ser una entidad moral. Aristóteles reconoce que los animales tienen *aísthesis*, es decir, que son capaces de sentir placer y dolor. También pueden recordar, tienen *mnéme*. Por ambas cosas los animales tienen experiencia (*empeiría*). Ahora bien, aunque tengan las cualidades señaladas no son racionales, carecen de *lógos*, y siendo así no merecen consideración moral alguna (para los griegos, la *empeiría* no necesita de *lógos*; por ello no es conocimiento sino algo previo)<sup>21</sup>.

«La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc.». (Aristóteles *Política*: libro I, capítulo II, 1253a).

También en los textos bíblicos (Evangelio de Marcos 5: 1-13 y 11: 12-22) se recoge la herencia de la idea de superioridad del hombre<sup>22</sup>. La interpretación que se llevó a cabo desde el cristianismo de los presupuestos estoicos y aristotélicos pone el acento en una tajante separación entre humanos y animales en todos los planos. En el plano moral la consecuencia fue una concepción instrumental del valor de los animales<sup>23</sup>. La idea de que los animales son valiosos en función de su utilidad para satisfacer nuestras necesidades cobró especial fuerza<sup>24</sup>.

---

asesinos de sus hijos y padres, y sicarios de reyes? Y, en consecuencia, ¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que nosotros tenemos un deber de justicia para esta mayoría de personas y, en cambio, no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana?». Porfirio: 165 (III.19), cit. en De Lora 2003: 110.

<sup>21</sup> Para ver un análisis del papel del pensamiento de Aristóteles en el paradigma racionalista consúltese Gracia 2002: 134-139.

<sup>22</sup> Se puede encontrar un análisis del papel de los animales en la teología en Linzey 1994. Para una comparativa de la posición del Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islam al respecto consúltese Waldau 2006: 69-83. En la misma línea, insistiendo en la relación que existe entre la tesis de los derechos de los animales y la tradición oriental, puede consultarse Torralba 2002: 61-75. Dicha tradición por lo general defiende un sentimiento de compasión hacia los animales (posición conocida como *antrícruelismo*). A diferencia del proyecto liberacionista, el tratamiento de los animales que se defiende en la perspectiva oriental se fundamenta en una concepción metafísico-ontológica de la realidad.

<sup>23</sup> Santo Tomás, por ejemplo, se basaba en supuestos aristotélicos para afirmar que las cosas imperfectas existen para las perfectas y así, igual que las plantas existen para los animales, ellos existen para nosotros. Véase un análisis en De Lora 2003: 49-53.

<sup>24</sup> Hay quienes han defendido la posibilidad de desprender de la Biblia una actitud moral distinta hacia los animales, desde la que poner fundamentar una responsabilidad moral hacia ellos. Acerca de tal

En la tradición racionalista occidental el hecho de que los humanos seamos los únicos capaces de entender las reglas del juego moral es lo que cuenta para restringir los límites de la comunidad moral. La capacidad de llevar a cabo juicios morales impersonales funciona aquí como condición de posibilidad para contar con protección moral. De manera que la capacidad de razonar moralmente es lo que se postula como relevante.

La idea de *dignidad* también ha jugado un papel determinante en este paradigma si entendemos que en la cultura clásica se hablaba de dignidad para denotar un cierto tipo de carácter. Todo dependía de cómo eran los actos que llevaba a cabo un individuo determinado. Los únicos tipos de actos válidos para ser considerados dignos eran los que posibilitaba la posesión de ciertas cualidades relacionadas con la razón, la voluntad y la libertad. A partir de la Edad Media esto comienza a cambiar. Ya no se trata de actuar de una determinada forma porque ya todos los seres humanos tienen dignidad por el hecho de ser hijos de Dios. Ahora se trata de algo universal, inherente al ser humano. El poder abaricante del concepto de dignidad planteado de esta forma se usa para afirmar que todos y sólo los seres humanos tendrán derechos morales. Desde el Renacimiento recobran importancia los rasgos de carácter que previamente se asociaban a la dignidad. Hay que diferenciar a los individuos, en los que podemos identificar un carácter moral, de los animales, que son incapaces de ello<sup>25</sup>.

La doctrina que Kant elabora en torno a los fines y los medios de los actos humanos es representativa. Dicha doctrina descansa en la idea de que *fin* es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo mientras que aquello cuyo efecto es el fin se llama *medio* (Kant 1785: 81-84). Los fines equivalen a motivos objetivos que se autoimponen a todo ser racional y se oponen a aquello que proviene de los deseos y las inclinaciones. Tienen un valor absoluto (independiente de consideraciones subjetivas), y en tal sentido

---

amplitud de interpretación consúltese Morris 1991: 38-39, cit. en De Lora 2003: 51. No obstante, de lo que no cabe duda es que la institución optó por la interpretación que legitima el abuso. San Agustín expresa con contundencia que pensar a los animales de otra forma va en contra de las Sagradas Escrituras y el magisterio de la Iglesia. Si interesa profundizar en este análisis y conocer las citas en las que Agustín de Hipona justifica su afirmación se puede consultar De Lora 2003: 50-51.

<sup>25</sup> Durante mucho tiempo coexisten dos actitudes hacia los animales derivadas de esta concepción. Primero, se legitima cualquier tipo de comportamiento hacia ellos puesto que no tienen derechos. Segundo, paradójicamente se proyectan sobre ellos las obligaciones propias de los agentes morales (individuos con carácter moral). Al hacerlo, y al ser incapaces los animales de reciprocidad moral, se les aplica incluso el castigo penal. De Lora señala varios ejemplos de la aplicación de estos castigos rituales. Es el caso de un cerdo que en 1394 fue ahorcado en Mortaign por haber comido una hostia consagrada, o el de otro que mató y comió a un menor viendo agravada su pena al ser viernes, y vulnerar así la obligación de abstinencia. Véase De Lora 2003: 45-48. Actualmente ha desaparecido esta segunda actitud aunque perdura la primera en tanto que hemos heredado la visión que identifica la posesión de autonomía moral con el valor intrínseco, propia del paradigma racionalista.

utiliza la expresión *fines en sí mismos*. Si todo ser racional existe como fin en sí mismo, los seres irracionales tienen sólo un valor relativo y por ello hay que considerarlos como medios y llamarlos *cosas*. De esta forma, mientras que (tal como ordena el imperativo categórico) debemos tratar a la humanidad siempre como un fin, los animales existen únicamente en tanto que medios por lo que no tenemos ningún deber directo hacia ellos. Para Kant la moralidad y la libertad consisten en poder orientarse hacia los fines en sí mismos que nos dicta la racionalidad, para lo que es imprescindible superar las propias inclinaciones naturales. Sin embargo los seres irracionales sólo pueden guiarse por tales inclinaciones, lo que les impide formar parte del reino de los fines perteneciente a la comunidad ética de los seres racionales.

El movimiento racionalista propio de la Ilustración y en especial el formalismo kantiano iluminan las posiciones contractualistas contemporáneas en las que la preocupación ya no es el origen y justificación del poder político sino la forma en la que el contrato se elabora, con el objetivo de acercarse a los procesos de resolución de conflictos. Estas nuevas posiciones de corte contractualista representan bien el interés por poner especial énfasis en la idea de que es imprescindible ser agente racional para disfrutar de derechos morales. Así, habitualmente se suele admitir que este tipo de teorías representan un enfoque normativo incompatible con el reconocimiento de valor intrínseco a los animales<sup>26</sup>. La argumentación podría entenderse como sigue:

1. En un esquema contractualista, derechos y obligaciones morales dependen de la existencia de un contrato hipotético o real.
2. Los participantes en dicho contrato deben ser agentes racionales.
3. De esa forma, los derechos y obligaciones encarnados en el contrato abarcan sólo a los agentes racionales.
4. Los animales no son agentes racionales.
5. De esa forma, los derechos y obligaciones encarnados en el contrato no abarcan a los animales.
6. Sólo los que participan en el contrato poseen derechos morales directos.
7. De esa forma, los animales no poseen derechos morales directos.

Podríamos preguntar por la posibilidad de ser contractualista sin defender una idea tan estrecha del deber (Nussbaum 2006: 327-333). Sabemos que de hecho en la

---

<sup>26</sup> Se puede consultar Narveson 1983: 56-59. Para conocer la posibilidad de plantear una propuesta contractualista menos comprometida con el paradigma racionalista véase Tucker y Macdonald 2004, y Rowlands 1998: 124-125.

propuesta de J. Rawls, que representa el espíritu contractualista clásico, la justicia no es lo único que ocupa el ámbito de la virtud moral. Se reconoce la existencia de deberes de compasión y de humanidad (para aquellos que pueden tener experiencias positivas y negativas). Sin embargo parece que tiene sentido poder distinguir en el plano de la responsabilidad moral entre contextos en los que está teniendo lugar el sufrimiento de un animal por enfermedad y aquellos otros en los que dicho sufrimiento viene dado por un acto que podríamos considerar indebido. Deberíamos, por un lado poder hacernos cargo de la existencia de una diferencia relevante entre ambas situaciones en el plano de la responsabilidad moral, y por otro poder justificar esta al margen de las posibles emociones en juego. No obstante lo importante es percatarse de que, aunque pudiera defenderse que los deberes no se agotan en los deberes de justicia, parece que en este esquema sólo aquellos que puedan participar en el contrato tendrán adecuadas protecciones morales.

Al margen de las representaciones históricas del paradigma puede constatar que la racionalidad, en concreto la racionalidad moral, sigue siendo hoy considerada por muchos como la capacidad determinante para establecer los límites de la comunidad moral que forman los individuos con valor intrínseco<sup>27</sup>. El argumento *tipo* en cuestión puede esquematizarse de la siguiente forma:

1. En tanto que la moralidad aspira a la realización y proliferación de valores morales, quienes pueden producir tales valores tienen moralmente derecho a disponer de aquellos que no pueden.
2. Sólo los agentes racionales pueden producir valores morales.
3. Los seres humanos son agentes racionales, pero los animales no.
4. Así, los seres humanos están moralmente legitimados para disponer de los animales

(Sapontzis 1987: 1-2).

---

<sup>27</sup> De hecho, el interés por la exclusividad moral de los humanos es tan grande que muchos autores entienden que el punto de partida debe ser la pregunta acerca de qué es lo que diferencia a los humanos de los animales. Así, se entiende que realmente el procedimiento pasa por atender a las distintas capacidades que los humanos comparten entre ellos, y de las que carecen los animales, para determinar qué es lo que hace falta para tener valor en sí mismo. Las características que suelen citarse al respecto son: ser críticamente autoconsciente, manipular conceptos, usar un lenguaje sofisticado, poder elegir, responsabilidad para actuar, etc. En la posesión de tal grado de razón está la clave para comprender por qué los humanos tendrán derechos morales mientras que los animales carecen de ellos. Véase Fox 1978: 110-111. Éste es un autor muy citado en la discusión acerca de los derechos de los animales en tanto que, después de defender una posición crítica al respecto, pasa a adoptar una perspectiva completamente animalista. Para comprobar tal transición consúltese Fox 1978 y 1999, respectivamente.

La primera premisa se concretiza en una defensa de la agencia moral y de la reciprocidad como criterios determinantes en la delimitación de la esfera moral. El esquema de los argumentos concretos al respecto sería como sigue:

- El requisito de la *agencia moral*:

- A1. Sólo los agentes morales (capaces de llevar a cabo acciones morales) son sujetos de derechos morales<sup>28</sup>.
- A2. Los animales no pueden ser agentes morales (no son capaces de llevar a cabo acciones morales).
- A3. Entonces, los animales no pueden ser sujetos de derechos morales.  
(Sapontzis 1987: 144-151)

- El requisito de la *reciprocidad*:

- B1. Sólo aquellos individuos capaces de reciprocidad (que respetan los derechos morales de otros) son sujetos de derechos morales.
- B2. Los animales no son capaces de reciprocidad (no pueden respetar los derechos morales).
- B3. Entonces los animales no pueden ser sujetos de derechos morales.  
(Sapontzis 1987: 140-144)

Entonces para la tradición racionalista la capacidad de razonar moralmente es la característica que posibilita la posesión de valor intrínseco. Ello significa que estamos ante individuos con un valor en sí mismo y por ello merecen que establezcamos obligaciones morales directas hacia ellos, a diferencia de aquellos (no racionales) que sólo tienen un valor extrínseco o instrumental. La idea que subyace aquí por tanto es la de que nuestro tratamiento de los animales no está gobernado por la ley moral.

Sin embargo la mayoría de los representantes de esta postura insisten, en grados muy distintos, en que no podemos tratar a los animales de cualquier manera. Pretenden así hacerse cargo de nuestras intuiciones acerca de que debemos medir nuestra conducta con los animales de alguna forma<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Metodológicamente es imprescindible distinguir entre llevar a cabo actos morales y la capacidad de hacerlo. Aunque una persona sea inmoral, esta puede seguir siendo un agente moral. Por ello la habilidad a la que me estoy refiriendo aquí hay que entenderla como la capacidad de elegir ser moral, independientemente de si se actúa moral o inmoralmente.

<sup>29</sup> R. Scruton ha puesto en sus escritos especial interés en mostrar cómo, aunque los animales no están dentro de la comunidad moral, es posible deslegitimar muchas prácticas abusivas. Debe determinarse la corrección o incorrección de nuestro trato con los animales en función de determinadas consideraciones morales como son la simpatía, la piedad y la virtud. En lugar de cómo debemos tratar a los animales en

Pero ¿cómo podría controlarse nuestro trato hacia los animales si estos no pertenecen a la comunidad moral? La intuición de que no debemos maltratar a los animales toma la forma de una obligación indirecta<sup>30</sup>. Desde la doctrina kantiana se insiste en que no podemos tratar como nos plazca a los animales porque ello podría llevarnos a hacer lo mismo con los individuos autónomos. Merece la pena verlo en fragmentos de la obra del propio Kant:

«Como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen conciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar: “¿por qué existe el hombre?”, cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad» (Kant 1775-1781b: 287, cit. en Lara 1993: 163).

«Si un hombre dispara a su perro porque el animal ya no es capaz de servir más, no falla en su deber hacia el perro, porque el perro no puede juzgar, pero su acto es inhumano y daña en él mismo esa humanidad que es su deber mostrar [...]» (Kant 1775-1781a: 239, cit. en Warren 1997: 50).

«[...] se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en relación con los demás hombres; [...] 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 1797: 310, cit. en De Lora 2003: 120).

La propuesta de unas obligaciones indirectas hay que interpretarla en el esquema kantiana sabiendo que para el autor ningún animal puede ser objeto de un deber moral (en tanto que no puede establecer relaciones basadas en la reciprocidad moral). No parece fácil poder admitir que incumplir las llamadas *obligaciones indirectas* hacia los

---

general, se ocupa de analizar los distintos ámbitos en los que estos son usados viendo en qué consistirían las obligaciones que se derivan de las anteriores consideraciones morales. Analiza el caso de las mascotas, el de la experimentación, su uso en alimentación, deportes, estética, se pregunta por los animales salvajes, etc. El interés del autor es mostrar que no hace falta atribuir derechos morales a los animales para poder legitimar algunos cambios en el uso actual que hacemos de ellos. Véase Scruton 1996: 83-122

<sup>30</sup> Aunque suele asociarse el establecimiento de obligaciones morales indirectas hacia los animales con la doctrina kantiana, no se debe olvidar que lo mismo ha sido defendido por otros pensadores históricos como Plutarco, santo Tomás o John Locke. De la misma forma se encuentran representantes actuales de esta idea, es el caso de Peter Carruthers. Véase Carruthers 1992b. A nivel más general, Mary Midgley lleva a cabo un amplio análisis del papel de los animales en la tradición racionalista en su libro *Animals and why they matter*. Véase Midgley 1983.

animales suponga incumplir una obligación directa hacia los demás seres humanos. De forma que tales prescripciones indirectas no tendrán más fuerza que la de procurar evitar el endurecimiento de nuestro carácter moral<sup>31</sup>. La protección moral que ello supondrá para los animales no será muy significativa. Además parece que la presunción de que la crueldad hacia los animales se extenderá a nuestras relaciones entre seres racionales es bastante gratuita. Tratar bien a los animales no es garantía de que se respeten los derechos de los seres humanos, ni tampoco al contrario.

Habría que percatarse de que lo que realmente subyace a todo esto es la sensación de que la capacidad de sufrir de los animales no es irrelevante. Por ello no se establecen obligaciones indirectas hacia los objetos y se niega que la máxima que permite maltratar a los animales pueda universalizarse.

Aplazo esta última cuestión para más adelante y retomo la pregunta por la satisfacción del criterio por parte de los animales. El carácter moral se asocia a la autonomía moral. Y ello estará ligado a la capacidad de respetar los derechos morales de los demás y de llevar a cabo acciones morales, como hemos visto. Si esto es lo que determina la concesión de valor intrínseco entonces parece que habrá que admitir que los animales no son el tipo de individuo del que puede predicarse tal valor.

Pero la pregunta es si realmente con el carácter moral estamos ante un asunto de todo o nada. Con esta pregunta aparo el análisis acerca de la posibilidad de justificar la asunción del criterio racionalista para más adelante. En lo que previamente indago es en la posibilidad de que algunos animales cuenten con un nivel de racionalidad suficiente que lleve a reconocer desde esta propuesta su valor intrínseco también.

Los últimos avances en etología, neurofisiología y los nuevos diseños experimentales arrojan luz acerca de las capacidades reales de las demás especies. Unas capacidades muy superiores de las que hasta hace poco se les atribuía, y que ponen de manifiesto la necesidad de adoptar un enfoque gradualista al respecto. Lejos de las diferencias categóricas, en los últimos años se ha podido constatar la presencia de algunas acciones con un cierto grado de carga moral en determinados animales. Podemos ver ejemplos de actuaciones en grandes simios que denotan autonomía moral, algo que por otro lado resulta muy útil para mostrar la complejidad de su conciencia (DeGrazia 1996: 208-210).

---

<sup>31</sup> Hay quienes han insistido en que la teoría kantiana tomada en su conjunto deja menos espacio al abuso de los animales del que tradicionalmente se le ha asociado. Si interesa profundizar en este análisis puede consultarse Baranzke 2004. Otra perspectiva acerca del papel de los animales en la moral kantiana puede encontrarse en Cavalieri 2001: 47-59.



De lo que por otro lado no cabe duda es que la racionalidad moral parece exigir un alto grado de complejidad mental. Pensemos en la capacidad para llevar a cabo actos morales. El argumento clásico mediante el que se señala la relación entre un alto grado de racionalidad y la agencia moral podría esquematizarse de la siguiente forma:

1. Una acción es moral sólo si el agente reconoce qué es lo que hay que hacer y lo hace por ello.
2. Sólo los individuos con inteligencia normal humana son capaces de tal reconocimiento y motivación.
3. Entonces, sólo los individuos con tal tipo de inteligencia pueden actuar moralmente.

(Sapontzis 1987: 30)

La pregunta es si hay que negar entonces que los animales puedan ser agentes morales en algún grado. La respuesta de S. F. Sapontzis es que, aunque son incapaces de plena agencia moral, algunos de ellos pueden ser agentes virtuosos en determinados momentos<sup>32</sup>.

Esta propuesta pasa en primer lugar por dejar de considerar la razón como una línea que separa radicalmente a humanos y no humanos (Sapontzis 1987: 27-46). Sería justo admitir que algunos animales son racionales en un determinado grado. Actualmente es algo asumido que muchos de ellos reconocen relaciones causales si atendemos a la forma en que resuelven problemas prácticos<sup>33</sup>. Ahora bien, históricamente la razón se ha entendido como lo que suele llamarse *inteligencia normal humana*. Es obvio que desde este punto de vista los animales no serán racionales. Sin embargo ya sabemos que la racionalidad es un concepto mucho más amplio, de forma

---

<sup>32</sup> Para el autor muchos animales poseen suficiente sensibilidad como para poder reconocer y realizar actos que podrían apuntar en este sentido. Es habitual oír noticias en las que un perro ha salvado a un niño del fuego o de ahogarse. Esto no puede interpretarse como algo instintivo, más bien es el producto de ciertos sentimientos que normalmente consideramos *humanos* pero que también los encontramos en los animales. Si ya sabemos, mantiene, que desde distintas disciplinas se apuesta por reconocer un continuo de niveles, entonces no deberíamos sorprendernos. Es verdad, reconoce, que serían agentes en un determinado sentido y no plenos agentes morales, puesto que son incapaces de poder buscar un sentido para sus vidas y que no intentan controlar ni reconstruir su mundo (no obstante, dice, si buscamos encontramos también indicios de esto en los animales, pero es cierto que no de la misma forma). Por tanto, en su opinión, sí puede hablarse de agencia moral si se hace uso de una definición menos estricta que la habitual. Se puede profundizar en estos análisis consultando Sapontzis 1987: 41-46.

<sup>33</sup> No es despreciable el grado de racionalidad que se desprende de la necesidad de poder explicar determinados comportamientos. Un ejemplo tipo es el siguiente: investigadores alemanes enseñaron a un chimpancé dos filas de cinco recipientes transparentes cerrados. La caja final de una de las filas tenía un plátano y la caja final de la otra fila estaba vacía. La caja que tenía el plátano sólo podía abrirse con una llave de una forma característica. Esta llave estaba dentro de otra caja distinta que a su vez necesitaba de otra llave para abrirse y así sucesivamente hasta llegar a las dos cajas iniciales que estaban abiertas y cada una de ellas contenía una llave distinta. El chimpancé eligió correctamente la llave inicial con la que finalmente llegaría al plátano, de forma que fue capaz de razonar hacia atrás. En Singer 1979: 141-142.

que se podría ser racional sin tener capacidad para participar en la vida política, por ejemplo.

El requisito necesario entonces es dejar de entender la racionalidad de manera tan restringida. La idea de racionalidad *vs* irracionalidad es una idea simplista. Instinto, disposiciones, sentido común, emoción y compromisos morales, todos juegan un rol importante en lo que entenderemos como significativo cuando optamos por la alternativa racional o no racional. En opinión de Sapontzis, podríamos mantener que las actuaciones morales requieren sólo de un cierto grado de racionalidad. Incluso, afirma, hemos de contar con que hay momentos en que una cosa no depende de la otra<sup>34</sup>.

La consecuencia que el autor extrae de este análisis es que puede que en determinados contextos no sea necesario contar con una racionalidad de tipo humano para poder llevar a cabo actos morales<sup>35</sup>. Y lo que nos propone entonces es distinguir dos dimensiones diferentes dentro del valor moral. Una dimensión del valor moral que es independiente del agente y otra que sí estará en relación con el mismo. Y se refiere a ellas respectivamente como *moral<sub>ai</sub>* (agent-independent dimension of moral value) y *moral<sub>ad</sub>* (agent-dependent dimension of moral value).

En el primer caso se refiere al valor moral de una acción que es independiente de la relación del agente con la acción. Por ejemplo cumplir una promesa o prevenir un asesinato son un tipo de actos a los que se les podría atribuir un determinado valor moral al margen de las razones del agente para llevarlos a cabo o de si el agente es

---

<sup>34</sup> Lo que el autor quiere resaltar es que hay muchas dimensiones del valor moral, y que para llevar a cabo una acción con valor moral el hecho de tener un grado muy alto de racionalidad unas veces será determinante y otras no. De forma que quizá algunos animales podrán llevar a cabo acciones morales en contextos en los que no se requiera racionalidad. También puede haber otras situaciones en las que se requiera tan sólo un cierto grado de ella del que los animales serán capaces de hacerse cargo. El autor quiere analizar la relación entre razón, corrección de las acciones y valor moral desde los cuatro casos que siguen: buenas acciones accidentales (podemos estar ante una acción moralmente correcta independientemente de si sabemos o no por qué se llevó a cabo la acción); motivos ulteriores (para que la acción, aunque sea una acción moralmente correcta, tenga valor moral debe llevarse a cabo de una forma sincera); actuaciones fuera de contexto (es el caso de situaciones que dan lugar a acciones moralmente correctas pero en las que se actúa por un desconocimiento del peligro real); actuaciones no reflexivas de los agentes (si alguien actúa de forma sincera y con conocimiento total de la situación entonces, aparte de ser una acción correcta, tendrá valor moral independientemente de si el individuo da una justificación moral de lo que hizo o no). Si se quiere profundizar en su propuesta consúltese Sapontzis, 1987: 11-26.

<sup>35</sup> En la misma línea P. Shapiro reivindica el hecho de que los animales han de poder ser considerados agentes morales en algún grado. Para ello apela a la fuerza de la teoría de la evolución en la comprensión de la necesidad de abandonar las nociones clásicas de supremacía humana. Explica por qué cree que la conducta virtuosa debería ser suficiente para poder hablar de agencia moral. Y se centra en algunos casos concretos en los que podríamos reconocer acciones en otros animales que pueden considerarse virtuosas. Su conclusión es que aunque estuviéramos ante un criterio de consideración moral adecuado no podríamos excluir de la esfera moral a todos los animales no humanos (Shapiro va más allá e incluso habla de algunas obligaciones que los demás animales podrían tener entre ellos). Para conocer sus análisis véase Shapiro 2006: 357-373.

consciente o no de que está realizando tales actos. Esto es, hay cursos de acción que son preferibles a otros aunque el agente no se percate de que su acto puede encuadrarse en ellas e independientemente de sus motivos ulteriores.

En el segundo caso se refiere a la existencia de una dimensión distinta del valor moral que sí depende de la comprensión por parte del agente de la situación y de su acción, incluyendo su significado moral y sus motivos para actuar.

Por tanto afirma Sapontzis (1987: 31): «while an honest act done to impress a friend has equal  $moral_{ai}$  value with an honest act done because it is honest, the  $moral_{ad}$  value of the second action is superior to the  $moral_{ad}$  value of the first action. Finally, “moral” can be used in the ordinary, inclusive sense to refer to the  $moral_{ai}$  plus  $moral_{ad}$  value of an action».

La cuestión es que es sólo la segunda de las dimensiones ( $moral_{ad}$ ) la que se refleja en el argumento clásico. De forma que reconocer también la existencia de una dimensión del valor moral independiente del agente ( $moral_{ai}$ ) podría permitirnos contemplar a algunos animales como agentes morales en un determinado grado<sup>36</sup>.

Por otro lado, en la pregunta acerca de si los animales pueden satisfacer el criterio racionalista surgirá la cuestión de si el kantiano es el único sentido posible que puede tener la autonomía. Puede que la noción más adecuada de autonomía sea una en la que un individuo se considera autónomo si tiene preferencias y la suficiente habilidad como para iniciar una acción en persecución de ellas. Está claro que ésta es una concepción menos exigente que la que postula la presencia de un carácter moral. De forma que entonces no habría duda en que muchos animales podrán ser considerados autónomos al poseer la capacidad de realizar elecciones preferenciales<sup>37</sup>. Los defensores de la autonomía en sentido kantiano no han mostrado por qué piensan que su concepción es

---

<sup>36</sup> Sapontzis incluso va más allá al pretender argumentar cómo podría atribuirse a los animales también la dimensión de valor moral dependiente del agente ( $moral_{ad}$ ) si se reformulan algunos conceptos tradicionales. Para ver este análisis consúltese Sapontzis 1987: 31-46. Es especialmente significativo el caso de los simios en este aspecto. Frans de Waal lleva a cabo un interesante análisis del importante lugar que tienen los sentimientos morales en estos animales. Si interesa profundizar en ejemplos concretos a propósito de esta capacidad puede verse el capítulo 5 de su libro *El mono que llevamos dentro*. Véase Waal 2005: 175-227.

<sup>37</sup> Regan señala dos tipos de ejemplos, en los que el sujeto de investigación es un perro, que ilustran esta afirmación. En primer lugar, cuando Fido está hambriento y no ha tenido acceso reciente al aire libre, se constata que regularmente opta por el alimento cuando se le presentan en distintos casos ambas opciones. Teniendo esto en cuenta estamos en disposición de poder mantener que Fido prefiere comer antes que salir al aire libre en tales casos, actuando de acuerdo con tal preferencia. En segundo lugar, lo mismo sucede en aquellas situaciones en las que no hay un patrón regular de conducta sino un conjunto nuevo de circunstancias. Situamos delante de Fido dos recipientes, uno con su comida habitual y otro con berenjenas cocidas. Al optar por lo primero tendremos suficientes bases para afirmar que Fido prefiere su comida habitual a las berenjenas, actuando de acuerdo con ello. Consúltese Regan 1983b: 484-485.

la única posible, y además suelen confundir la idea de autonomía con la de agencia moral.

El carácter moral será importante para participar en la creación y desarrollo de una sociedad de tipo humano, pero no parece imprescindible a la hora de identificar una conducta autónoma. Las preferencias de diverso tipo y el interés por iniciar acciones en su persecución sí parecen necesarias al respecto. De forma que si cuando se propone el criterio racionalista para determinar la concesión de valor intrínseco entendemos que ello está ligado a la autonomía preferencial entonces muchos animales deberán pasar a formar parte de la comunidad moral.

Pero puede que esto último no resulte demasiado convincente y que los defensores del paradigma racionalista insistan en que la capacidad que ellos están proponiendo sí requiere que los individuos sean capaces de hacerse cargo de esa dimensión del valor moral que depende de los agentes y que Sapontzis llamaba *moral<sub>ad</sub>*. Sería necesario entonces que los agentes comprendan la situación y la acción que están llevando a cabo, y contaría el significado moral y los motivos. Se debería poder actuar conforme a razones; unas razones que serían compartidas por cualquier otro individuo situado en el mismo lugar. Y se requeriría que uno sea capaz de respetar los derechos morales de los demás. En definitiva una racionalidad moral que demanda un determinado tipo de complejidad moral del que hemos de admitir carecen los animales.

Si es esta última la interpretación correcta del requisito racionalista entonces, además de los animales, habrá otro grupo de individuos incapaces de satisfacerlo. Me refiero al conjunto de seres humanos que tienen unas capacidades cognitivas por debajo de las que poseen los seres humanos adultos normales. Bebés, niños pequeños e individuos con grave discapacidad cognitiva (conocidos en su conjunto habitualmente como *casos marginales humanos*) presentarán la misma dificultad que los animales para la racionalidad moral. Esta cuestión será el punto de partida del apartado siguiente, en el que la pretensión será ahora la de evaluar la propuesta hasta aquí descrita.

*b) Una propuesta incoherente: el argumento de los casos marginales*

Habría que comenzar haciendo un apunte terminológico en torno a si es adecuada la noción de “humanos marginales” para referirnos a esos humanos sin la racionalidad moral requerida. Para muchos el término es denigrante y apuestan por abandonar una terminología que consideran inapropiada:

«The notion that these unfortunate people are being classified as “marginal”, as being on the fringes of humanity, is repulsive. “Deficient” if anything, seems worse. To the best of my knowledge, there is not a commonly accepted term that does not disparage. [...] This is not a mere exercise in political correctness; the descriptions we use do affect our attitudes and action toward others» (Bernstein 2002: 538, cit. en Tanner 2006: 48).

En su lugar la referencia podría venir de distinguir distintos grupos dentro de tal clase. Podría hablarse así de individuos pre-morales (niños), post-morales (ancianos seniles o víctimas de un accidente) y no-morales (individuos con fuertes déficits cognitivos)<sup>38</sup>; pero habría que poder referirse al conjunto de ellos de alguna forma. Otros, como Tom Regan, quieren hacerse cargo de esta sensibilidad proponiendo una terminología diferente. El autor se refiere a este grupo de humanos en cuestión como humanos *no paradigmáticos*. Pero parece que ello tampoco apunta a la clave de la discusión en tanto que dicha etiqueta puede también referir a cualquier aspecto en que algunos humanos sean inusuales (como ser albino, por ejemplo). En este sentido hay quien reivindica una denominación distinta para el argumento y apuesta por referirnos a él como *argument from species overlap* (que podría traducirse como el *argumento de la sobreposición de especies*)<sup>39</sup>. Pero dada la dificultad para encontrar un término no discriminatorio a la vez que restringido al grupo por el que preguntamos y por razones de utilidad, en tanto que la mayoría de los autores con los que discutiré utilizan la primera de las nomenclaturas, usaré la terminología *argumento de los casos marginales*.

Desde este argumento se quiere poner de manifiesto una incoherencia en el planteamiento de aquellos que defienden la capacidad de razonar moralmente como criterio para atribuir valor intrínseco. La cuestión es que si es este el requisito entonces tanto animales como casos marginales humanos carecerían de tal valor. Pero el hecho es que aquellos que proponen este criterio a su vez insisten en que tal grupo concreto de humanos sí tienen valor intrínseco. De forma que no se podría mantener, con coherencia, que el hecho de no contar con la apuntada capacidad hace que los animales carezcan del pertinente valor. Hasta ahora no sabemos cuál sería el criterio de

---

<sup>38</sup> Entendiendo por el término “moral” el hecho de ser miembro activo de una comunidad moral. Véase esta tipología y su relevancia en Scruton 1996.

<sup>39</sup> Véase por ejemplo Dombrowski 1997; Miller y Williams 1983; y Wilson 2005. No obstante la mayoría de los autores utilizan la denominación “casos humanos *marginales*” para dirigirse a tales individuos en su conjunto, lo que explica el nombre que habitualmente se le ha dado al argumento. La primera referencia se encuentra en Jan Narveson 1979: 164.

considerabilidad moral más adecuado y por tanto tampoco sabemos qué individuos tendrán valor intrínseco, pero lo que sí es fácil ver es que el esquema racionalista es incoherente. El argumento podría esquematizarse de la siguiente forma<sup>40</sup>:

1. If a capacity/capacities such as moral agency et. al. is necessary for moral considerability then animals are not morally considerably
2. Marginal humans are morally considerable despite the fact they lack moral agency et. al.
3. Marginal humans are morally considerable, therefore no capacity they lack can be necessary (though it may be sufficient).

(Tanner 2006: 52)

Para muchos, como Tanner, también podríamos derivar lo siguiente:

4. Many animals are similar to those marginal humans that are morally considerable.
5. Therefore: because marginal humans are morally considerable relevantly similar animals are too.

(Tanner 2006: 52)

La idea que está debajo de esto último es la de que el hecho de que ambos grupos de individuos tengan un nivel cognitivo semejante es algo moralmente relevante. Esto es, ambos deberían compartir el mismo estatus moral. Si es así y si asumimos el supuesto racionalista en torno al valor intrínseco de los humanos marginales entonces, dada la similitud, tendremos que reconocer el mismo valor a los animales. Pero, si lo primero es algo que no se ha demostrado entonces puede que la mejor opción sea expresarlo con la forma de un condicional. A esta discusión obedece la siguiente distinción establecida por Dombrowski (1997: 25-26):

→ *Versión fuerte*: Como los casos humanos *marginales* tienen derechos, los animales también los tienen.

---

<sup>40</sup> Ha habido muy diversas formulaciones del argumento de los casos marginales. Si bien insisten en el mismo punto la presentación del argumento puede variar. Julia Tanner recoge distintas versiones de diferentes autores como Peter Singer, Richard Ryder o Andrew Linzey. Para ver citados algunos fragmentos relevantes al respecto y las referencias concretas véase Tanner 2006: 51. Es especialmente interesante ver cómo D. A. Dombrowski analiza en profundidad el argumento de los casos marginales en su volumen *Babies and Beasts*. Se ha ocupado ampliamente de este argumento partiendo de lo que L. Becker entiende como una posible forma de esbozarlo. Véase Becker 1983: 226-227, cit. en Dombrowski 1997: 1.

→ *Versión débil*: Si los casos humanos *marginales* tienen derechos, entonces tendrán derechos los animales.

El hecho de que la segunda de las versiones permita la posibilidad de que se niegue valor intrínseco a tal grupo de humanos hace que para muchos la idea de considerar a ambos conjuntos de individuos moralmente equiparables resulte cuestionable. Así, lo que se entiende problemático es que, desde la apuntada similitud entre ambos grupos, la apelación a la coherencia sirviera no para defender que los animales deberían tener la misma consideración moral que actualmente damos a los humanos incapaces de racionalidad moral, sino para señalar que deberíamos considerar a esos casos humanos *marginales* de la misma forma que hoy se considera a los animales (esto es, individuos sin valor intrínseco)<sup>41</sup>. Entonces para evitar esa posibilidad se quiere cuestionar un estatus moral compartido, para lo que habrá que negar la analogía entre sus niveles cognitivos<sup>42</sup>. Ello derivaría a una discusión en torno a las capacidades de los animales que nos desviaría del objetivo en este momento. Más adelante se verá que la preocupación por la forma en que interpretemos la similitud entre animales y humanos *marginales* deja de tener sentido si abandonamos el paradigma racionalista para proponer un criterio inclusivo distinto que sea capaz de atender a lo más básico, la capacidad para experimentar sufrimiento.

Ahora me quedo con aquello en lo que realmente insiste el argumento (que se refleja en los primeros tres pasos). Lo que parece haber debajo del punto de vista tradicional es la pretensión de mostrar que todos los humanos son moralmente considerables pero no los animales. Algo que pasa por poder encontrar alguna

---

<sup>41</sup> Si interesa profundizar en esta discusión es útil consultar Pluhar 1995: 71-87 y Holland 1984: 282.

<sup>42</sup> Así muchos insisten en que la equiparación entre uno y otro grupo de individuos es insultante para tales humanos. Es así, afirman, porque los animales no pueden ser nunca tan mentalmente o emocionalmente desarrollados como lo son los más limitados de los humanos. Ello se comprueba, mantienen algunos, al percatarnos de que la capacidad de elegir funciona como un límite entre nuestra especie y las demás. Véase Cohen 1986: 865-869, cit. en Pluhar 1995: 77. Sin embargo es una obviedad que los humanos *marginales* no tienen la capacidad de consentir libremente acerca de su participación en un experimento, por ejemplo. Carecen de tal capacidad como también carecen de ella los animales. De nuevo Sapontzis apuesta por las capacidades de los animales afirmando que hay muchas formas de entender las elecciones y que ellos también podrían dar o negar su consentimiento, en un cierto sentido. Puede averiguarse atendiendo a sus respuestas. Aunque no haya respuestas lingüísticas las hay de otro tipo que son muy significativas (los llamados *tests de preferencia* están diseñados con el fin de obtenerlas). Si se quiere mantener que los humanos no autónomos tienen capacidad de elección habrá que entender tal capacidad en este sentido, y de esa forma habrá que afirmar lo mismo de los animales. Véase Sapontzis 1987: 210-213. En la dirección opuesta hay también quienes entienden que a los que se subestima realmente es a los animales. En su opinión es insultante y paradójica la analogía pero porque mientras que los animales pueden valerse por sí mismos estos humanos necesitan ser cuidados. Si se quiere profundizar en esta crítica puede consultarse Sapontzis 1987: 141-144. Si se quieren conocer las réplicas a estas críticas véase Dombrowski 1997: 105-111.

capacidad que posean todos los humanos y de la que a su vez carezcan los demás animales. Pero la característica propuesta, la racionalidad moral, no les permite alcanzar justificadamente su objetivo.

Si la racionalidad moral es lo que determina la extensión de la comunidad moral entonces efectivamente los animales han de situarse fuera de la misma. Pero el hecho es que tampoco todos los humanos son racionales en el sentido exigido (incluso algunos animales muestran un mayor grado de tales capacidades que algunos humanos). A pesar de ello se afirma el valor intrínseco de los humanos que incumplen el criterio, con lo que entonces la capacidad que se postula como moralmente relevante no podrá entenderse como necesaria en la concesión de tal valor. De manera que la propuesta racionalista acaba siendo incoherente.

Entonces la idea de que sólo se puede hablar de valor intrínseco en un contexto en el que todos contemos con racionalidad moral coexiste con la idea de que los humanos que no posean tal capacidad sí son miembros de pleno derecho de la comunidad moral. La conclusión es que su pretensión de combinar el criterio racionalista (que aseguraría la irrelevancia moral de los animales) con la atribución de valor intrínseco a los humanos marginales les lleva a explorar distintas posibilidades que sirvieran para explicar por qué dicho grupo de humanos forman parte de la comunidad moral aunque no sean capaces de racionalidad moral. Me ocupo ahora de analizar el fracaso de tales intentos.

Los defensores del paradigma racionalista quieren rebatir la acusación de incoherencia afirmando que el criterio propuesto sí es lo que determina el valor intrínseco, pero afirman que la cuestión es percatarnos de que los humanos marginales son un caso especial porque hay importantes razones en juego para que así sea. Sin duda el objetivo ya es cuestionable desde el principio, al margen del resultado de la evaluación de las apuntadas razones. No obstante podría preguntarse acerca de qué podría ser eso que hace a los humanos no racionales tan especiales en la evaluación a diferencia de los animales no humanos.

Desde el conocido argumento de la pendiente resbaladiza se mantiene que conceder valor intrínseco sólo a los humanos que posean racionalidad moral podría desencadenar un peligroso abuso, esto es, podríamos caer en una pendiente resbaladiza que nos llevaría finalmente a justificar toda clase de atrocidades morales. Este argumento, mantienen los críticos, serviría para justificar la inclusión de los humanos *marginales* en el ámbito moral y dejar fuera a los animales, puesto que lo último no



tendría la consecuencia señalada. Es por ello que se podría afirmar que los primeros tienen derechos morales sin tener que mantener que los segundos también los tienen (Carruthers 1992a: 115-120). Pero la cuestión es si apelar a la posibilidad de caer en una pendiente resbaladiza podría funcionar como justificación. Parece que dudosamente. Sabemos que en muchas sociedades humanas tradicionales no estaban de acuerdo con la idea de que todos los humanos contaran con protección moral, y sin embargo esto no les llevó a caer en la señalada pendiente<sup>43</sup>. Es cierto que en muchos casos se llevaban a cabo determinadas prácticas, la del infanticidio por ejemplo, como la única forma de sobrevivir en un medio hostil. No obstante también son comunes otras sociedades en las que la exclusión de algunos humanos no obedecía a cuestiones relacionadas con la supervivencia, sin que ello desencadenara las consecuencias que predice el argumento. Por ejemplo, en la Roma y Grecia clásicas fue habitual la práctica del infanticidio en este sentido. También en el Japón del siglo XVIII y entre algunos grupos de la Polinesia<sup>44</sup>.

No obstante, al margen de estas razones es obligado preguntar si la forma en que el argumento otorga derechos a los humanos *marginales* acaso no sería demasiado indirecta. Su valor intrínseco estaría dependiendo de la anticipación de posibles consecuencias que consideramos indeseables desde un punto de vista moral. Parece claro que si la pretensión es justificar por qué los humanos incapaces de racionalidad moral merecen estar dentro de la comunidad moral entonces lo más adecuado sería encontrar un criterio de inclusión adecuado que éstos satisfagan. Pero de esto me ocuparé más adelante.

Por otro lado, también se ha apelado a la idea de equilibrio reflexivo rawlsiano señalando que debemos partir de las creencias morales comunes para, desde ahí, construir una teoría moral plausible. Tales creencias morales comunes, afirman, pasan por incluir a todos y sólo los seres humanos en el ámbito moral, esto es, estaríamos ante una razón para incluir en la comunidad moral a los casos humanos *marginales* aunque no satisfagan el criterio de la racionalidad moral<sup>45</sup>. Peter Carruthers entiende que desde

---

<sup>43</sup> Un análisis más extenso puede encontrarse en Dombrowski 1997: 128-129.

<sup>44</sup> Si interesa indagar en esta cuestión véase Kuhse y Singer 1985: 99-107.

<sup>45</sup> J. Rawls entiende que nuestros deberes pueden ser obligaciones de justicia o bien deberes naturales. En el primer caso es necesario tener un sentido de la justicia puesto que éstas se adquieren mediante el acuerdo. No tenemos hacia los animales este tipo de obligaciones pues ellos carecen de tal capacidad. Sin embargo existe el deber natural de no ser crueles no sólo con los humanos sino también con los animales (en definitiva con los individuos capaces de *padecer* la crueldad). Pero sabiendo que sí tenemos obligaciones de justicia hacia los humanos no autónomos, sería obligado preguntar ¿por qué éste no es también el caso de los animales si se reconoce a la vez el deber natural de no ser crueles con ellos? En

un marco teórico como éste (esto es, asumiendo la racionalidad moral como criterio inclusivo y el punto de vista del equilibrio reflexivo) estaremos en disposición de poder explicar por qué tales humanos deben estar dentro de la comunidad moral sin que ello suponga tener que hacer lo mismo en el caso de los animales. La clave, afirma el autor, está en percatarnos de que nuestras creencias morales comunes apuntan en ese sentido, y que ello es determinante<sup>46</sup>. Pero si asumiéramos la idea de equilibrio reflexivo no deberíamos pasar por alto que éste también nos exige coherencia en nuestros planteamientos. Lo que ello implica es que deberíamos tratar casos semejantes de forma semejante, pues en la moral no puede haber dobles baremos. Si no encontramos ninguna diferencia moralmente relevante entre ambos grupos entonces tendremos que admitir que estamos ante casos semejantes (individuos incapaces de racionalidad moral) que merecerán ser tratados de la misma forma. Está en juego nuestro concepto de justicia. La necesidad de tratar de forma similar casos similares es una importante creencia moral común que nos llevaría a cuestionar el objetivo inicial (Dombrowski 1997: 124-127).

Para muchos la apuntada similitud acaba al percatarnos de la potencialidad de los humanos *marginales* para llegar a ser individuos que pueden satisfacer el criterio inclusivo. La potencialidad para llegar a tener las capacidades de los adultos normales, y así poder contar entonces con racionalidad moral, sería lo que justifica que ellos tengan valor intrínseco mientras que los animales no (Leahy 1991: 18-25). Pero es fácil percatarse de que, independientemente de la relevancia del argumento, éste no es capaz de abarcar a todo el grupo de los humanos incapaces de racionalidad moral, como es el caso de los humanos cognitivamente discapacitados. De forma que este análisis, si algo pudiera mostrar, será sólo con respecto a los niños pequeños (Dombrowski 1997: 122-124)<sup>47</sup>. Si tenemos en cuenta la pretensión inicial vemos que haría falta un argumento

---

definitiva, ¿por qué el velo de ignorancia la posición original no es lo suficientemente opaco como para que desconozcamos también la especie a la que perteneceremos? La mayoría de los contractualistas responden afirmando que el pacto sólo tiene sentido entre individuos racionales. Se hace una excepción con los humanos no racionales porque ello es lo que parece exigirse si perseguimos un equilibrio reflexivo. Véase Rawls 1971: 505-512.

<sup>46</sup> Para profundizar en este argumento consúltese Carruthers 1992a: 16-111.

<sup>47</sup> Tampoco puede pasarse por alto que asumir el argumento de la potencialidad nos comprometería con una postura abolicionista en torno al aborto y la investigación con embriones. Si nunca se puede interferir en el proceso que dará lugar posteriormente a un agente moral entonces no debería permitirse el aborto en ninguno de sus estadios ni tampoco podríamos investigar o destruir los embriones que sobran de las técnicas de fecundación *in Vitro*. En definitiva, si algunos defensores de este argumento intentaran desligarse de la idea de que es malo permitir el aborto por elección o la investigación con embriones no podrían porque tendrían muchos problemas para explicar por qué los niños pequeños tienen valor

adicional para poder mostrar que el resto de individuos humanos que carecen de la potencialidad para llegar a alcanzar el nivel de racionalidad exigido también tendrían igualmente valor intrínseco. Pero la cuestión fundamental es que resulta dudoso que lo que se plantea desde el argumento pueda funcionar a modo de justificación. La potencialidad de un niño pequeño para llegar a ser un adulto (con las capacidades que le permitiría satisfacer el criterio) no nos legitima para tratarlo como tal desde el principio. El que alguien tenga la capacidad de llegar a ser X no es razón suficiente para atribuirle los derechos de X, pues no tiene las características que le hacen ser a X portador de esos derechos.

También con el mismo objetivo suele plantearse el *Argumento de las clases* desde el que se sugiere que todos los humanos, con independencia de sus capacidades individuales, poseerán valor intrínseco porque los humanos son la clase de individuo que posee dicho valor moral. Si el argumento fuese correcto entonces los humanos *marginales* pertenecerían a la comunidad moral mientras que los animales no. A pesar de que podríamos reconocer diferentes versiones de este argumento todas ellas insisten esencialmente en el mismo punto<sup>48</sup>: es la clase a la que uno pertenece, y no las capacidades individuales, lo que importa a la hora de determinar la considerabilidad moral. Stanley Benn ya se refería en estos términos a la razón que debería servir para atribuir valor intrínseco a los humanos incapaces de racionalidad moral sin tener que hacer lo mismo con los animales no humanos.

«[...] respetamos los intereses de los hombres y les damos prioridad sobre los de los perros no *en la medida* en la que los primeros sean racionales, sino porque la racionalidad es la norma humana. Decimos que es injusto explotar las deficiencias del disminuido psíquico que queda por debajo de la norma, tal como sería injusto, y no sólo deshonesto, robar a un ciego. Si no pensamos así con respecto a los perros, es porque la irracionalidad de los perros no se nos presenta como una deficiencia o una carencia, sino como algo normal para su especie» (Benn 1967: 62 y ss, cit. en Singer 1974: 125).

Entonces, según el argumento un humano *marginal* tendrá estatus moral porque al ser miembro de una clase determinada, la nuestra, está en relación con aquellos - humanos normales- que tienen valor intrínseco. Pero resulta difícil compatibilizar

---

intrínseco debido a su potencialidad y sin embargo los fetos humanos o los embriones, que también la tienen, carecen de tal valor. Consúltese Regan 1999: 21-29.

<sup>48</sup> Son muchos los autores que en una u otra forma han mantenido esta idea. Thomas Scanlon, Carl Cohen o Roger Scruton son algunos de ellos. Julia Tanner repasa el núcleo de sus propuestas al respecto. Se pueden encontrar las referencias concretas en Tanner 2006: 53-54.

nuestras intuiciones en torno a la protección moral que entendemos que merecen con el hecho de que éstos acaben recibiendo su estatus moral por asociación. Al margen de ello el problema es que muchas veces no se sabe exactamente a qué se refieren los proponentes del argumento cuando hablan de *clase*. Para Tanner (2006: 54), interesada en cuestionar el argumento, podría entenderse “*ser de una clase*” como “tener las características normales del grupo”. Pero hacer descansar el estatus moral en cómo son la mayoría de los humanos sería contingente. Si la mayoría de los humanos perdiera su nivel de racionalidad entonces los animales no humanos sí tendrían estatus moral. Una conclusión que los proponentes del argumento no estarían dispuestos a aceptar. También podría interpretarse “*ser de una clase*” como “tener las características naturales del grupo”. Pero surgiría un problema en torno a la veracidad de la conclusión: el hecho de que la mayoría de los humanos sea naturalmente racional no significa que todos los humanos lo sean. Además, una cuestión añadida es que resulta problemática la idea de que hemos de concebir las especies como clases naturales. La teoría de la evolución de Darwin apunta en este sentido: las especies no son inmutables, en tanto que hay individuos que evolucionan hasta formar nuevas especies (transmiten los rasgos nuevos a la siguiente generación). Si esto es así no parece que tenga mucho sentido hacer descansar la atribución de valor moral en la idea de “clase natural”. La pretensión de que ello coincida con los límites de nuestra especie tal como los concebimos hoy es una posición anacrónica y obvia la contingencia. Las críticas a las que se ve expuesto el *argumento de las clases* no acaban aquí, puesto que desde el mismo también se podrían elaborar argumentaciones racistas y sexistas<sup>49</sup>. Como afirma Peter Singer (1974: 124-126), si dado el estado mental de los humanos *marginales* reconocemos injusta la idea de aprovecharnos de un defecto aislado, entonces no está claro qué podría servir para justificar el aprovecharse de una limitación más general. Es decir, entendemos razonable que el hecho de que tales humanos no alcancen la complejidad mental de los demás no es una buena razón para negarles consideración moral. Si esto es lo que argumentamos para estos casos particulares de humanos lo mismo debería ser mantenido en el caso de otros grupos, que aunque más amplios, se encuentran en una situación cognitiva paralela. Parece que tenemos que reconocer que la argumentación es

---

<sup>49</sup> Puede verse un tratamiento más sistemático de estas objeciones en Tanner 2006: 54-59. Es interesante el análisis que lleva a cabo S. D. Wilson en su artículo “The species-norm account of moral status”. Véase Wilson 2005. Profundizaré en dicho texto al preguntar por la mejor forma de determinar el grado en que un individuo puede considerarse afortunado o desgraciado, cuando en el último capítulo me ocupe de esta cuestión.

especieísta, en tanto que al final la forma en que aquí se intenta justificar el valor intrínseco de los individuos humanos que no cumplen el criterio acaba descansando en el hecho de que son miembros de nuestra propia especie.

Otro intento es el *Argumento de la semejanza*, desde el que se mantiene que tenemos que otorgar valor intrínseco a los humanos *marginales* aunque no satisfagan el criterio porque ellos son muy similares a los demás humanos (con racionalidad moral) en otros aspectos importantes. Es R. G. Frey (1977a: 186-189) quien nombra de tal forma a este argumento. De forma que la idea específicamente es que a excepción de la racionalidad moral y alguna otra capacidad relacionada con ella, los humanos marginales comparten fuertes semejanzas con los demás miembros de nuestra especie y ello haría que dichos miembros racionales se vieran ofendidos gravemente si priváramos de valor intrínseco a los individuos humanos sin racionalidad moral de valor intrínseco. No son pocos los que han confundido este argumento con el *Argumento de las clases*, sin embargo parece fácil ver que, aunque la pretensión sea la misma, aquel insistía en que los humanos son la clase de individuos que tiene estatus moral mientras que éste resalta la idea de que los humanos *marginales* son similares a los humanos normales. Sin embargo parece que también podríamos mantener que las similitudes no sólo tienen lugar entre humanos no racionales y humanos normales, sino también entre los últimos y algunos animales no humanos (incluso a veces podríamos admitir que en mayor grado incluso). Este argumento no puede mostrar que todos los humanos pertenecen a la comunidad moral mientras que los animales no forman parte de ella (Jamieson y Regan 1978: 32-36). Pero la dificultad fundamental viene del hecho de que no hay razón para suponer que porque algunos (humanos *marginales*) compartan algunas propiedades con otros (humanos con racionalidad moral) deban también compartir otras (valor intrínseco). Esto es, del hecho de que los humanos normales tengan dicho valor no se sigue que los humanos *marginales* también lo tengan, aunque sean parecidos en algún otro sentido (Tanner 2006: 59-60).

Los diferentes argumentos analizados quieren explicar por qué tendríamos también que conceder valor intrínseco a los humanos sin racionalidad moral a pesar de no satisfacer el criterio propuesto en segunda instancia desde el paradigma humanista. Se ha apuntado dónde se sitúan las dificultades en cada caso particular y es fácil ver que pesa como idea de fondo los beneficios que obtenemos del hecho de dejar fuera de la esfera moral a los animales no humanos. Desde el conocido como *Argumento del interés* se insiste en que la negación de derechos morales a los humanos no racionales

no nos aporta ningún beneficio, a diferencia de lo que sucede en el caso de los animales (Narveson, 1983: 58). Aparcando discusiones de tipo normativo, es fácil ver que estaríamos ante una afirmación más que dudosa en tanto que si bien es cierto que actualmente explotamos a gran escala a los animales para nuestros propósitos sin duda serían mucho más grandes los beneficios que obtendríamos, por ejemplo, usando modelos humanos en investigación biomédica.

Tampoco resulta adecuado hacer referencia al supuesto vínculo que nos une a todos los humanos como aquello que podría ayudar a determinar el grupo de los que han de contar con valor intrínseco aunque no sean capaces de razonar moralmente. Se estaría apelando a la especial relación que supuestamente establecemos entre todos los humanos y al vínculo que ello genera entre nosotros (Nelson 1985: 15-20). Ahora bien, lo que puede estar criticándose desde aquí es el igualitarismo universal de algunas posiciones éticas para pasar a mantenerse que si podemos dar prioridad a los intereses de la familia y amigos entonces estará legitimado hacer lo mismo con los miembros de nuestra especie<sup>50</sup>. Pero el hecho es que apuntar a la posibilidad de reconocer las afecciones parciales en la determinación de las obligaciones morales no significa tener que negar valor intrínseco a aquellos hacia los que no tengamos tales afecciones (Sapontzis 1987: 139-140; 151-154)<sup>51</sup>. Además, la exigencia de imparcialidad que caracteriza a la ética se vería desafiada si se admitiera la posibilidad de realizar juicios morales fundamentados en exclusiva desde posiciones parciales.

Lo que interesa aquí, después de hacer un recorrido por estas estrategias tan diversas, es el hecho de que no sólo tienen el mismo objetivo. En lo que realmente coinciden es en que estamos ante distintas adiciones *ad hoc*. La clausula *ad hoc* es que no sólo quienes tienen racionalidad moral, sino también aquellos que son similares, pertenecen a la misma clase, son potencialmente racionales, etc. tienen valor intrínseco. El procedimiento no es aceptable si se añade una nueva clausula sin añadir nueva información sobre lo que realmente cuenta para la concesión de valor intrínseco.

Los defensores del paradigma humanista en su formulación mejorada no han sido capaces de encontrar alguna característica moralmente relevante que distinga a esos casos humanos *marginales* de los animales no humanos. Pero lo fundamental es lo

---

<sup>50</sup> Puede verse el interesante análisis que al respecto lleva a cabo Jeff McMahan partiendo de la propuesta de T. M. Scanlon. Véase McMahan 2002: 217-228 y Scanlon 1998: 185

<sup>51</sup> Debería establecerse una diferencia entre la pregunta por qué individuos tienen valor intrínseco y la de cuánto peso tienen los intereses de cada individuo. Si es de la primera cuestión de la que ahora me estoy ocupando, será un poco más adelante cuando pregunte por cuál será la mejor forma de interpretar el principio de igualdad.

cuestionable de la pretensión de concederles a todos los humanos valor intrínseco aunque haya algunos que no puedan cumplir el criterio de considerabilidad moral propuesto. En el siguiente apartado analizaré y defenderé un paradigma moral bien distinto. Se verá la relevancia de asumir un criterio para la concesión de valor intrínseco desde el que se pueda atender a algo más básico: el sufrimiento. Una de las ventajas de proponer la sensibilidad como criterio es que se logra evitar la incoherencia de la propuesta racionalista con respecto a los casos humanos *marginales* que se ponía de manifiesto desde el *Argumento de los casos marginales*.

### ***1.3. La ampliación de la comunidad moral a los animales no humanos***

#### *a) La igualdad como ideal moral*

Se ha concluido que aquello que debe servir para delimitar la esfera moral no es la racionalidad moral. Se han visto las dificultades que ello supone de cara a asegurar el valor intrínseco de los humanos que suelen llamarse *marginales*<sup>52</sup>. Y también parece clara la necesidad de que, si se quiere ser consistente, el tratamiento moral de tal grupo de humanos y el de los animales no humanos sea paralelo dado que las estrategias para encontrar diferencias relevantes en este sentido entre ambos son fallidas. Los defensores de la propuesta racionalista no han logrado encontrar una diferencia moralmente relevante entre uno y otro grupo. Se presenta entonces con fuerza el hecho de que en ambos casos hay un paralelismo cognitivo que no puede pasarse por alto a la hora de concretar las responsabilidades morales de los agentes morales. Pero si se optara por mantener como criterio inclusivo la racionalidad moral, la única forma de evitar la acusación de incoherencia sería excluir de la esfera moral tanto a los animales como a los individuos humanos que no satisfacen el criterio<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Dificultades que en este contexto serán las mismas para el argumento de la personeadad. Tal como se vio, desde el mismo se afirmaba: «Sólo las personas<sub>d</sub> tienen valor intrínseco». Si se interpretaba el uso descriptivo desde la primera formulación del paradigma humanista el problema era la arbitrariedad (resultaba una propuesta especieísta). Si se interpreta apelando a capacidades relacionadas con un alto grado de racionalidad el problema es la incoherencia: se atribuye a los humanos *marginales* valor intrínseco sin satisfacer el requisito de la personeadad, de forma que no puede ser el hecho de ser una persona<sub>d</sub> lo que determine la concesión de dicho valor. Defenderé entonces que no hace falta ser una persona para formar parte de la comunidad moral. Si por otro lado, el criterio de la personeadad puede ser relevante en la concreción de las obligaciones morales que se han de establecer hacia cada individuo con valor intrínseco, es algo que discutiré en el capítulo tercero.

<sup>53</sup> Si se quiere indagar en la forma en que habría que entender esta posibilidad se puede consultar Narveson 1987: 46 y Frey 1980: 28-59. La pretensión es compaginar la idea de que los humanos adultos normales se sitúan en una clase moral privilegiada con la de que no es indiferente el modo en que

O bien, como ya se ha anticipado, podría optarse por un criterio distinto, la capacidad de sentir, que permitiría asegurar directamente el valor intrínseco de los humanos *marginales* y nos llevaría a mantener lo mismo con respecto a muchos animales. De manera que, aunque tradicionalmente sólo se contempla la posibilidad de establecer obligaciones indirectas hacia los animales, la propuesta que reivindica la ampliación de la comunidad moral parece más plausible que su alternativa. No puede negarse la mayor plausibilidad del enfoque animalista: una propuesta que permitiría evitar un paradigma alternativo (el humanista) que nos hace ser especieístas, o incoherentes, o nos lleva a otorgar sólo un valor instrumental a los humanos no racionales.

El apartado anterior ha servido para comprender que si compartimos la pretensión de que *todos* los miembros de nuestra propia especie formen parte de la comunidad moral entonces no se puede proponer ninguna característica relacionada con la racionalidad moral como criterio de considerabilidad moral si se quiere ser coherente. Si se entiende que el principio moral básico de igualdad apuntaba en dicho sentido porque el objetivo era que el grupo de los individuos con valor intrínseco comprendiera *sólo* a los miembros de nuestra propia especie entonces puede hablarse de la necesidad de justificar la extensión o reinterpretación de dicho principio (Singer 1974).

Es fácil ver que la inteligencia, la autonomía o la agencia moral no son compartidas por todos los seres humanos, y que postulamos valor intrínseco al margen de las diferencias que tienen lugar al respecto de tales características relacionadas con la racionalidad moral.

Es habitual apelar al importante grado de similitud que existe entre todos los seres humanos como una razón que nos permitiría atender a las demandas de liberación de los diferentes grupos humanos oprimidos históricamente (esclavos, mujeres, etc.) sin que ello nos llevara a tener que reconocer las exigencias morales de quienes postulan la liberación animal. Su razonamiento insiste en que las similitudes de todos los humanos nos llevarían a prescribir iguales derechos para todos nosotros, insistiendo en la relevancia moral de lo que supone que ése no pueda ser el caso de los demás animales. La idea sería que las diferencias entre ellos y nosotros son grandes, lo que imposibilita compartir derechos. Pero es fácil reconocer también la existencia de diferencias

---

tratamos a los individuos sin racionalidad moral. Es interesante profundizar en las críticas que Dale Jamieson y Tom Regan hacen de la propuesta de Frey. Véase Frey 1977a: 186-187, y Jamieson y Regan 1978.



relevantes dentro de nuestro propio grupo que llevaría a la necesidad de postular derechos diferentes (por ejemplo, hablar del derecho al aborto es algo que sólo tiene sentido en el caso de las mujeres). Lo que ello sugiere es que el hecho de que existan diferencias no es un obstáculo para que el principio básico de la igualdad sea extensivo a todos los miembros de la especie humana. Ahora bien, la única manera de que ello sea posible es asumiendo que el principio de igualdad no descansa en características de tipo fáctico, pues ello haría imposible la pretensión.

Abandonar la búsqueda de una igualdad real es condición de posibilidad para una efectiva extensión del principio de igualdad a seres humanos muy diferentes. La clave está en percatarse de que el principio descansa realmente en un ideal moral: debemos tratar a los demás de manera que sus intereses iguales cuenten de la misma forma. Esta idea permite lograr una adecuada justificación del principio, a la vez que es compatible con el reconocimiento de diferentes derechos en función de la existencia de diferentes intereses. Peter Singer esboza la idea en una frase: «Lo que voy a defender es que el principio básico de igualdad es una igualdad de consideración; y una consideración igual de seres diferentes puede implicar tratamiento diferente y derechos diferentes» Singer 1974: 109.

Entender la igualdad como igual consideración nos permite *justificar* la pretensión de que el principio se extienda a todos los seres humanos, pero también nos lleva a tener que reconocer que ha de ser también legítimamente aplicado a los animales no humanos. Estos tendrán intereses que habrán de ser igualmente considerados.

Es iluminador atender a las bases en las que apoyamos nuestra oposición a la discriminación sexual o racial porque ello nos ayudará a comprender por qué sería coherente extender el principio de igualdad también a algunos animales no humanos<sup>54</sup>. Cuando se afirma “todos los seres humanos son iguales” no puede haber debajo la pretensión de una igualdad real entre nosotros. Dadas las diferencias fácilmente constatables, sabemos que si la exigencia de igualdad dependiera de la igualdad real de todos entonces tendríamos que abandonar la pretensión misma<sup>55</sup>. Es fácil reconocer que

---

<sup>54</sup> Es verdad que en el caso de los oprimidos por razones de raza o sexo el objetivo es el de reconocer a los individuos también agentes morales plenos, mientras que en el caso de la discriminación en base a la especie se trata de reconocerlos como beneficiarios morales en exclusiva. Nadie pone en duda las diferencias que la liberación supone en cada caso pero debemos ver la utilidad de la comparación de cara a percatarnos de la imposibilidad de una igualdad fáctica. Véase Krebs 1993: 997 y ss., cit. en Riechmann 1998: 211-212.

<sup>55</sup> No obstante, hay quienes insistirían en una posible forma de criticar la discriminación racial o sexual sin tener que abandonar la idea de que la demanda de igualdad pudiera estar basada en alguna igualdad real. Se postularía una igualdad real de las distintas razas y sexos, esto es, aunque los seres humanos

no se trata de la afirmación de un hecho. Por ello puede afirmarse que la igualdad no es una descripción de la realidad sino un ideal moral (una prescripción de cómo debemos tratar a los demás). Para expresarlo con palabras del propio Singer:

« [...] dejar muy claro que el derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física u otros factores similares. La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. No existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratarlos» (Singer 1975: 40).

Se trata por tanto de que los intereses de cualquiera que sea afectado por la acción, con independencia de su raza, sexo o especie, sean tenidos en cuenta de la misma forma que los de cualquier otro. El interés más básico es el interés en no sufrir, una característica que comparten todos los individuos capaces de tener experiencias conscientes negativas. Dado que el objetivo primordial de la moral es evitar que los individuos se vean dañados, la pretensión de prestar consideración al señalado interés se ve respaldada desde lo que podría concebirse como un imperativo. De ello me ocuparé en el siguiente apartado, al que remito para la adecuada comprensión de la argumentación.

La idea que subyace a la propuesta defendida aquí es la de que los propios intereses son, desde un punto de vista neutral, iguales en importancia a los intereses de cualquier otro. Este *principio de igual consideración de intereses* está en línea con la

---

difieran como individuos no hay diferencias entre las razas y los sexos *como tales* (de la pertenencia de alguien a una determinada raza o a un determinado sexo no podemos inferir nada acerca de las capacidades o habilidades de esa persona). Pero esta línea de razonamiento no es la más efectiva si nuestra intención es justificar una sociedad igualitaria. En primer lugar porque la manera en que una sociedad puede ser desigualitaria no se agota en la discriminación racial o sexual. Hay otras variaciones individuales (por ejemplo, inteligencia) para las que el tipo de oposición al racismo y al sexismo aquí barajado no proporciona una base para rechazar nuevas formas de desigualdad basadas en ellas (por ejemplo la primacía de los intereses de aquellos con un CI situado por encima de 100). En segundo lugar porque hay que admitir que no se tiene certeza de que las distintas habilidades y capacidades estén distribuidas uniformemente entre las distintas razas y sexos. Cuando se extrae el promedio parece posible identificar ciertas diferencias asociadas a determinadas razas o sexos. Actualmente se desconoce si ello tiene un origen genético, o más bien ambiental (que se explicaría por los persistentes procesos de discriminación). La cuestión es que, en este contexto argumental, si se llegara a probar algún día que las diferentes habilidades tienen una conexión genética con una determinada raza o sexo entonces ello dejaría la puerta abierta a una defensa del racismo o del sexismo. Dadas ésta y la anterior consecuencia, si la intención es justificar la aplicación del principio de igualdad a todos los humanos sin distinción, entonces lo mejor será abandonar también esta apelación limitada a la idea de igualdad fáctica. Véase Singer 1974: 110-112.

forma en que autores como Bentham o Sidgwick incorporaron esta idea de igualdad dentro del contexto de una ética utilitarista. Una idea que puede formularse de formas diferentes pero cuyo núcleo esencial parece un lugar común también de la filosofía moral más contemporánea.

El principio de igual consideración de intereses ha sido objeto de un amplio análisis, dentro del cual también encontramos apuntados los aspectos en los que éste puede resultar más problemático. Surge en primer lugar una discusión en torno a cuestiones de tipo metodológico como la pregunta en torno a la posibilidad de lograr identificar las situaciones en las que estamos ante intereses iguales<sup>56</sup>, o el escepticismo en torno a la posibilidad de que los animales puedan padecer sufrimiento del mismo tipo, intensidad y duración que los humanos<sup>57</sup>. Sin embargo parece que habría que aceptar que una comparativa a grandes rasgos es plausible pues, aunque se reconozca que no puede compararse con exactitud entre seres humanos diferentes ni entre especies distintas, muchas veces la exactitud no es necesaria. En la mayoría de las ocasiones podremos identificar con facilidad dónde se está dando el sufrimiento mayor sin necesidad de comparaciones exactas (Singer 1979: 76-77).

Pero al margen de las dificultades que pueden surgir en el ámbito de la aplicación lo que me interesa es acercarme a una cuestión más fundamental: ¿realmente es algo tan obvio que la razón requiere la adopción del principio de igual consideración de

---

<sup>56</sup>David DeGrazia insiste en la grave dificultad que en su opinión supone llevar a cabo una adecuada comparación de los intereses de individuos diferentes. En esta línea cree que el principio de igual consideración es oscuro y problemático. Para indagar en sus razones véase DeGrazia 1993; y 1996: 11-35, 72-74.

<sup>57</sup>DeGrazia marca una diferencia entre el tipo de sufrimiento *existencial* que padecemos los humanos en algunos momentos de nuestras vidas y otros que, aún pudiendo tener la misma intensidad y duración, son de un tipo muy diferente. Es cierto que los seres humanos normales adultos sufrirán más en algunas situaciones debido al hecho de que poseen ciertas capacidades mentales relacionadas con un alto grado de racionalidad que les proporciona determinadas herramientas de análisis de las que carecen los animales (es el caso de un humano normal que sabe que está muriendo de cáncer). Pero por otro lado no puede obviarse que la carencia de tales capacidades mentales superiores hace que en otras muchas situaciones sufran más los animales (es el caso del animal salvaje incapaz de comprender que ha sido capturado para ser curado y posteriormente soltado). Para ampliar este análisis véase Singer 1980: 73-76. Lo que siempre se debería tener en cuenta, tal como señala B. Rollin, es que los animales están en desventaja en tanto que carecen de la habilidad de anticipar el cese de sus experiencias dolorosas. Este autor profundiza en la relación entre dolor y capacidades intelectuales. Entiende que la forma en que un individuo responde ante el dolor podría ser entendida en dos sentidos. Por un lado encontramos una dimensión sensorial-discriminativa y por otro una dimensión motivacional-afectiva. El hecho es que al carecer de algunas habilidades intelectuales, los animales están más limitados que los humanos en la primera dimensión. Si esto es así, mantiene el autor, es lógico pensar que la segunda dimensión puede estar más desarrollada en ellos (a modo de un mecanismo compensatorio), originando en muchos casos un sufrimiento mayor. Consúltese Rollin 1976: 60-65. Indagaré en la capacidad de los animales para experimentar diversos tipos de sufrimiento en el siguiente capítulo. Aplazo por tanto esta discusión hasta entonces.

intereses?<sup>58</sup>. A. Maclean está interesada en analizar la argumentación a favor de dicha exigencia de la razón porque está convencida de su inconsistencia. Los pasos de dicha argumentación podrían esquematizarse como sigue:

1. Un sistema de moralidad envuelve juicios morales, juicios acerca de lo que debemos y no debemos hacer.
2. Un juicio moral requiere una razón por referencia a la que el juicio puede ser sostenido.
3. Las razones morales (o principios de justificación) deben ser desinteresados o imparciales.
4. Tal imparcialidad requiere igualdad. Y esta requiere que se le dé igual peso a los intereses de todos aquellos a los que la acción les afecte.

(Maclean 1993: 55)

La idea es que la racionalidad requiere imparcialidad, y que la imparcialidad requiere la adopción del principio de igualdad. Pero Maclean pregunta si es adecuado el último paso o por contra estamos ante un movimiento falaz. Su pretensión es señalar que estamos ante un problema de coherencia en tanto que podríamos identificar dos sentidos distintos de *imparcialidad* dentro del argumento (Maclean 1993: 59-60). Cuando se hace referencia a razones que son imparciales o desinteresadas ello parece apuntar al hecho de que sean igualmente aceptables para todos los miembros del grupo de individuos en cuestión. Y a su vez la noción de imparcialidad que parece estar envuelta en el cuarto paso, cuando se afirma que ésta requiere igualdad, parece apuntar a la forma en que esa expresión es normalmente usada en las conversaciones habituales acerca de asuntos morales, políticos y sociales. Entonces no se trata ahora de una noción lógica, en el sentido anterior del término, sino de una noción moral. La cuestión es que, advierte la autora, un juicio puede ser imparcial o desinteresado y a la vez incompatible con la idea de que debemos dar igual peso a los intereses de todos aquellos afectados por nuestras acciones. Dicho de otra forma, la imparcialidad en el primer sentido no implica tener que rechazar algunas obligaciones especiales mientras que el principio de igualdad sí lo implica (Maclean 1993: 54-58). Si es así, mantiene, entonces el apuntado principio no tiene por qué entenderse como una derivación de la asunción de un

---

<sup>58</sup> Al hilo de esto es interesante destacar la distinción que esboza Maclean entre utilitarismo puro e impuro. La existencia de un utilitarismo impuro (como es el caso de Singer) implica admitir estándares de conducta independientes de la utilidad. En un utilitarismo puro, sin embargo, sólo se admite la utilidad como la única medida de corrección o incorrección. Puede verse que, para legitimar el principio de igual consideración de intereses, Singer está apelando a la razón y no a la utilidad. Véase Singer 1981. Para profundizar en este análisis consúltese Maclean 1993: 10-16.

elemento imparcial propio del razonamiento ético. La conexión no es necesaria porque este elemento imparcial definitivamente puede estar presente en la justificación de una acción que sea incompatible con el hecho de otorgar la misma consideración a los intereses de todos. ¿Significa esto que tendríamos que estar dispuestos a legitimar un tratamiento en el que las razones morales sean imparciales pero desde el que no dé el mismo peso a intereses *iguales*? Para Maclean significa que podríamos hacerlo.

Su opinión es que no tenemos por qué aceptar la idea de que hemos de dar el mismo peso a los intereses de todos aquellos afectados por la acción. Aquellos que reconocen la existencia de obligaciones especiales no tienen necesariamente que ser acusados de tener una concepción estrecha o equivocada de la moral. Es así porque los utilitaristas no tienen el monopolio sobre la idea de imparcialidad como noción moral<sup>59</sup>. Lo que cuenta como parcialidad para ellos puede no serlo para otros que tuvieran valores que el utilitarismo no comparte.

Entonces habrá que ver si esto implica que se podría llegar a justificar que nuestros intereses pesan más que los de los animales no humanos. Dependería de si se pueden justificar las obligaciones especiales que se están reivindicando. Podrían instarnos a comprender que estaría en juego un tipo de razonamiento similar al que nos permite justificar la legitimidad de optar por salvar la vida de nuestro propio hijo frente a la de un desconocido. Sin embargo habría que preguntar si realmente podemos fundamentar la existencia de un vínculo exclusivo entre todos los seres humanos al estilo del que un padre tiene hacia su hijo. Algo más que dudoso que por otro lado requeriría mostrar la pertinencia de que tal característica juegue dicho papel en la evaluación moral. Porque por un lado, además de que la relación paterno-filiar presenta características únicas, hay quienes desarrollan también vínculos fuertes hacia algunos animales, y por otro el requisito de imparcialidad propio de la ética parece quebrarse si se admite el grado de parcialidad demandado por la argumentación.

---

<sup>59</sup> No pueden pasarse por alto propuestas como la de I. Persson, quien cuestiona la forma en que Singer interpreta la exigencia de igualdad. Si como Singer reivindica, mantiene Persson, el principio de igual consideración de intereses puede verse como una extensión del utilitarismo, entonces la forma de contribuir al objetivo es atender a los intereses o preferencias en función de la fuerza con la que se presentan. Insiste en que nos preguntemos por la lógica de contar con un principio de igualdad que obvie las situaciones de partida. Su intención es disponer de un principio igualitario que descansa en algo distinto del utilitarismo, por ello apuesta por analizar cómo deberían ser las cosas desde el punto de vista de la justicia. Se puede indagar en sus postulados teóricos consultando Persson 1993: 231-239. «Nada de esto pone en tela de juicio la existencia de una razón fundamental tras el principio de la igualdad de consideración de los intereses, según la cual la perspectiva de satisfacer los deseos o los intereses es la única base para la distribución de los bienes. Lo que pone en duda es si la distribución a la que se aspira cuando se maximiza la cantidad total de satisfacción tiene que coincidir forzosamente con lo que de manera intuitiva consideramos igualdad». Persson 1993: 234

Otros han querido apostar por que la complejidad mental que nos caracteriza sirviera para fundamentar un grado de parcialidad compatible con la aportación de razones morales desinteresadas. Así, no es que los críticos del principio de igual consideración de intereses no se percaten de que los individuos tendrán intereses distintos a los que obedecerá un trato diferenciado. Lo que ellos nos proponen es la posibilidad de contar con razones imparciales que nos dirijan a un tratamiento distinto de intereses iguales. No se trata, afirman, de eludir nuestras responsabilidades morales hacia los animales no humanos sino de proporcionar un cuidado especial a los miembros de nuestra especie. De modo que esta propuesta crítica fundamentalmente parece dirigirse a las situaciones en las que identifiquemos un *conflicto* entre intereses iguales de humanos y animales no humanos. En este contexto hay que situar la propuesta de Bonnie Steinbock (1978: 247-256), quien ha querido desafiar los análisis de Singer al entender que los resultados a los que el análisis singeriano nos lleva resultan demasiado contraintuitivos. La autora cree que la única forma de evitarlos es justificando que nuestros intereses pesan más que los de los animales. Está de acuerdo con Singer en que no podemos hacer descansar la argumentación en conceptos tan vagos como el de valor humano o dignidad. Así, Steinbock también suscribe la idea de que apelar a tales términos no puede funcionar como un argumento moral, pero sí cree que podemos encontrar alguna diferencia o diferencias entre individuos humanos y no humanos que justifique una posición privilegiada para los seres humanos en la comunidad moral. En concreto, la autora propone tres características: la capacidad para sentirnos responsables de lo que hacemos; también se espera que nos comportemos recíprocamente de una forma en que los animales no pueden; y por último, el deseo de auto-respeto (relacionado con ser capaces de llevar a cabo nuestros propios propósitos y no ser el instrumento de la voluntad de otro).

Es sabido que está en línea con la propuesta singeriana la idea de que habría algunas diferencias entre humanos y no humanos (capacidades distintas) que darían lugar a diferentes deseos e intereses que requieren (justifican) un tratamiento distinto. Pero, se ha apuntado, lo que Steinbock quiere defender es una posición más fuerte, a saber, que las capacidades superiores que caracterizan a los seres humanos permiten que sus intereses tengan prioridad sobre los de los demás miembros de la comunidad moral, aunque estemos ante intereses iguales. A esto se refiere cuando habla de justificar para ellos una posición privilegiada en la comunidad moral. Podremos entonces optar legítimamente por hacernos cargo de los intereses humanos en no sufrir en caso de

conflicto. Y debemos hacerlo así porque los seres humanos no podrán ejercitar las capacidades superiores a las que antes se ha aludido si se encuentran en una situación en la que estén sufriendo (Steinbock 1978). De forma que las diferencias que, en el plano de las capacidades, hay entre humanos y no humanos proporcionarán una base racional para un tratamiento moral diferenciado. Esto no permitirá situar a los animales fuera de la comunidad moral pero sí, mantiene Steinbock, afirmar que Singer se equivoca cuando mantiene que la sensibilidad supone igualdad entre las especies, y plantea su principio de igualdad. Desde este nuevo esquema se postula entonces la posibilidad de otorgar distinta consideración a intereses iguales.

La inteligencia es un prerrequisito para las capacidades (responsabilidad moral, reciprocidad, auto-respeto) consideradas relevantes para contar con la situación privilegiada. Y podemos, advierte Steinbock (1978), ser conscientes del problema que ve al respecto Singer (1974: 110-112) sin necesidad de compartirlo: «The fact that we would reject a hierarchical society based on degree of intelligence does not show that a minimal level of intelligence cannot be used as a cut-off point, justifying giving greater consideration to the interests of those entities which meet this standard». Insiste en que no cree que haya nada erróneo en extender un cuidado especial a los miembros de nuestra especie. Lo que habrá que ver es si puede ser acusada de especieísta. Si pensamos por analogía, afirma, podremos comprobar que seremos racistas si eludimos nuestras responsabilidades morales hacia alguien debido a su raza pero que no lo somos *necesariamente* por el hecho de proporcionar un cuidado especial a los miembros de nuestra raza (Steinbock 1978). Pero la pretensión de fundamentar unas obligaciones especiales en algo tan arbitrario como la raza no puede estar justificada. Si no entran en juego otro tipo de razones habrá que reconocer que ello descansa en un prejuicio que no puede ser la base de una argumentación admisible.

La cuestión de fondo es la de hasta dónde podemos dejarnos llevar por una preferencia emocional que surge de determinados vínculos. No está claro que el papel que han de tener nuestras afecciones en la evaluación moral pueda ser tan importante cuando no es fácil aportar razones para ello. Si esto se pasara por alto se estaría haciendo peligrar el importante requisito de imparcialidad que razonablemente exigimos cuando se trata de concretar los derechos morales. En este caso concreto debería ser fácil reconocer la arbitrariedad de apelar a ciertas capacidades que caracterizan a los seres humanos como elemento diferenciador si se está preguntando por la evaluación moral de los intereses más básicos. No deja de parecer intuitiva, por una cuestión

consistencia lógica, la idea de que dos intereses iguales en no sufrir merecen la misma consideración con independencia de quiénes los tengan.

Y es que afirmar que los intereses de todos los humanos pesan lo mismo mientras que los de los individuos que pertenecen a otras especies pesan menos no es fácil de justificar<sup>60</sup>. Podría entenderse que se falla en términos de consistencia lógica porque en realidad lo que se está proponiendo es una moral para los humanos y otra distinta para los animales, sin poder explicar cómo se relacionan o por qué son diferentes. Parece que hemos de considerar igual los intereses de todos los que los tengan sin importar la especie, porque resulta adecuado estar dispuestos a tratar a los iguales de manera semejante, lo que supone formular la regla formal de justicia. Por ello suele admitirse que, si nos interesa perseguir el ideal de justicia, tendremos que admitir que cualquier regla ética debe respetar el principio de igual consideración de intereses (Matheny 2006: 13-14). Peter Singer insiste en que tomar principio como guía supone contar el mejor fundamento racional posible para los juicios y decisiones éticas<sup>61</sup>.

G. Francione (2000a: 82-85), a modo de resumen de lo que se ha señalado hasta ahora, resalta tres importantes aspectos que deberíamos tener en cuenta sobre el mencionado principio. En primer lugar, estamos ante un principio formal, lo que significa que se dirige a la forma que debe tener el razonamiento moral y no al contenido. Lo único que nos está diciendo es que debemos tratar de igual forma los casos iguales. En segundo lugar, el principio de igual consideración no hace que necesariamente tengamos que tratar a todos los individuos como iguales en todos los sentidos (diferentes intereses darán lugar a un trato distinto). En tercer lugar, este principio es un componente necesario de cualquier teoría moral.

Como apunta M. A. Fox (1999: 82), no debería resultarnos tan difícil reconocer algo tan obvio como es que: «La existencia de diferencias entre individuos no justifica por sí mismo un tratamiento discriminatorio de los animales. Las diferencias no son

---

<sup>60</sup> Hay quienes han apelado al modelo de la coherencia para mantener que aunque los animales tengan un interés en evitar el dolor y esto sea una característica moralmente relevante, la tesis de que sus intereses deben contar igual que los de los humanos forma parte de una posición moral menos coherente que la que afirma que sus intereses deben contar de manera diferente. Sapontzis está interesado en cuestionar esta argumentación que parece apoyarse en la idea de equilibrio reflexivo. Ello no es suficiente, afirma, a la hora de reconocer las intuiciones a las que tenemos que obedecer ni para resolver conflictos entre intuiciones y principios. El problema es que en la mayoría de los casos puede que no sepamos qué supone un equilibrio reflexivo y qué no. Para ampliar esta crítica consúltese Sapontzis 1987: 130-134.

<sup>61</sup>G. Matheny entiende que el utilitarismo es la extensión lógica del principio de igual consideración de intereses. De forma que sería el utilitarismo lo que se deriva de esta asunción más general y no al contrario. Véase Matheny 2006. De una forma u otra suele mantenerse que el principio de igualdad es básico en ética. Podemos ver un análisis de cómo se articula este principio en teorías éticas muy diversas consultando DeGrazia 1996: 45-46.



absolutas; compartimos con todos los seres sintientes la capacidad de sufrir». Así, en esa línea y dentro de un contexto utilitarista, Peter Singer (1979: 25-31) reivindica las siguientes afirmaciones como básicas en su argumentación<sup>62</sup>:

- Cualquier criatura que es sensible tiene un interés en no sufrir y en no sentir dolor.
- Todos los intereses deben ser tenidos en cuenta a la hora de decidir cómo debemos actuar.
- Intereses iguales en no sufrir o experimentar dolor deben contar igualmente.
- Debemos actuar de forma que consigamos la mayor cantidad de bien y minimicemos el sufrimiento y el dolor.

Lo que debería estar claro entonces es que otras habilidades distintas de la capacidad de sentir deberían considerarse irrelevantes, no a la hora de concretar las obligaciones morales<sup>63</sup>, pero sí cuando queremos determinar el valor intrínseco. Esto es, asumimos que la existencia de diferencias en las habilidades y capacidades no puede servir para justificar una diferencia en el valor moral de los diferentes individuos humanos. Si hemos comprendido las nuevas bases sobre las que habría de apoyarse el principio de igualdad y si no queremos ser especieístas, entonces hemos que asumir la extensión racional de la anterior argumentación. Lo que cuenta es la posibilidad de tener un interés en no sufrir, y el resto de diferencias no nos legitima para tratar a los no humanos de la forma en que lo hacemos. La pretensión tradicional de referir la igualdad a características reales de los seres humanos tendría como resultado la imposibilidad de admitir la idea de que todos los humanos son iguales. Si se pasa a ver la necesidad de postular una igualdad de consideración teniendo el anterior objetivo en mente entonces

---

<sup>62</sup> Peter Singer, inspirándose en la teoría de Darwin, concibe la comunidad moral como un círculo en expansión que abarca progresivamente a más miembros. Véase Singer 1981. Al principio sólo se establecen deberes hacia individuos muy cercanos como la familia o los amigos. Con la Ilustración los derechos de los europeos varones y blancos estaban asegurados pero los de nadie más. Después de un gran aumento de la reflexión moral se logró, al menos en un contexto teórico, traspasar las fronteras del racismo y el sexismo. Para lograrlo se insiste en que todo aquel con la capacidad de establecer relaciones de reciprocidad debería estar dentro de la comunidad moral. Pero se comprende que situar la línea divisoria en la anterior capacidad es quedar atrapados por un cálculo egoísta en el que sólo estamos dispuestos a hacer cosas por los demás mientras ellos puedan respondernos del mismo modo. Deberíamos encargarnos moralmente de otros aunque sean incapaces de llevar a cabo acciones morales. Estos individuos no sólo son incapaces de devolvernos nuestra inversión moral sino que también son más vulnerables a posibles abusos. Si el pensamiento ilustrado insistía en la semejanza esencial que nos une a todos los seres humanos como pertenecientes a la misma especie, la segunda Ilustración deberá consistir en el descubrimiento de otra semejanza verdaderamente esencial para la ética. Hablo de aquello que nos une a todos los seres sintientes: el interés en no sufrir.

<sup>63</sup> Sí hay que atender a las capacidades sensoriales, emocionales e intelectuales de los individuos si se quiere concretar derechos morales individuales, para lo que se ha de poder reconocer qué intereses estarán en juego en cada caso. Véase Riechmann 1998: 214-215.

lo que sucede es que la extensión del principio de igualdad no quedará limitada a las fronteras de nuestra especie.

*b) El imperativo imparcial de no dañar*

El interés ahora es comprobar que no se trata de que desde el paradigma humanista se hubiera propuesto una característica equivocada sino que es innegociable que hemos de partir de lo que podría entenderse como una condición de posibilidad de la nueva interpretación del principio de igualdad. Querer atender por igual a los intereses de los individuos nos obliga entonces a contar con el prerrequisito que posibilita la presencia de tales intereses, a saber, la capacidad para experimentar sufrimiento y felicidad<sup>64</sup>. La igual consideración refiere a los intereses individuales y éstos sólo estarán presentes en el caso de que uno pueda verse afectado por las acciones de los demás, lo cual vendrá determinado a su vez por la capacidad para sufrir:

«La capacidad de sufrimiento y de disfrute de las cosas es un prerrequisito para mostrar interés en absoluto, una condición que ha de ser satisfecha incluso antes de poder hablar con sentido de intereses. Sería un sinsentido decir que no entraba en los intereses de una piedra rodar por el camino como consecuencia de un puntapié que le ha propinado un colegial. Una piedra no tiene intereses puesto que es incapaz de sufrir. Nada de lo que pudiéramos hacerle podría posiblemente traducirse en una diferencia en su bienestar. Un ratón, por otra parte, tiene interés en no ser atormentado, porque sufriría si lo fuera» (Singer 1974: 114).

No hay justificación moral para no tomar en cuenta el sufrimiento de cualquiera que pueda experimentarlo. Entender la idea de igualdad como un principio de igual consideración nos permite estar en línea con esta idea tan básica. No es difícil ver, por tanto, que la sensibilidad es la característica moralmente relevante.

Entonces el hecho de que el nuevo criterio permita justificar el valor moral de los humanos no racionales hace que lo tengamos que considerar más plausible que las opciones que se barajan desde el paradigma humanista, pero todavía habría que indagar más en el plano de la justificación del criterio. Sería necesario identificar los requisitos

---

<sup>64</sup> Además hay que poder comparar los intereses. Para Singer la clave está en entender que el interés de A en evitar un sufrimiento de intensidad I y duración D es similar de forma relevante al interés de B en evitar un sufrimiento de I y D, independientemente de quienes sean A y B. También es verdad que parece necesario tener a la vez en cuenta el tipo de sufrimiento en juego en cada caso. De esta forma entonces debería mantenerse que el sufrimiento de A con intensidad I, duración D y de tipo T es idéntico al sufrimiento de B sólo si el de este último es de I, D y T.

que debería satisfacer un criterio inclusivo para que su asunción estuviera justificada<sup>65</sup>. Tiene que ser general, esto es, aplicable a cualquier entidad y capaz de resolver todas o la mayoría de cuestiones en torno al estatus moral. Debe conectar el estatus moral a propiedades empíricas del individuo. Por supuesto tiene que ser moralmente relevante. Y dando un paso más habría que añadir un cuarto prerrequisito tomado de James Rachels (1990). El autor indaga en las razones que justificarían una diferencia de trato y resalta la necesidad de tener en cuenta que lo que puede justificar un tratamiento diferente dependerá de la clase de trato que esté en cuestión en cada caso<sup>66</sup>. Lo que esto implica es que debe haber una conexión entre el estatus propuesto y el criterio adoptado. En el análisis de Cavalieri (2001: 32) ello se traduce en que el criterio inclusivo debe poseer un tipo de relevancia que podríamos definir como *contextual*. Es obvio que el nuevo criterio cumple con esta exigencia de relevancia contextual mejor que las propuestas de corte racionalista. La capacidad de sentir se relaciona con un interés en evitar el sufrimiento y parece que ello, y no un alto grado de racionalidad, es lo relevante si el contexto es el de la atribución de valor intrínseco. Puede justificarse la asunción del criterio de la sensibilidad desde el imperativo de no dañar. Es así porque los individuos conscientes que no son racionales sin duda pueden verse dañados con las acciones de los que sí lo son, y esto es algo que debería poder ser tenido en cuenta en la determinación de nuestra responsabilidad moral. En tanto que desde la moral hay una preocupación por proteger a los individuos del daño, lo lógico es hacer efectiva tal protección para todo el que tenga un interés en evitar el sufrimiento. Si los seres conscientes irracionales cuentan con el apuntado interés<sup>67</sup>, entonces parece justificado abandonar como criterio de considerabilidad moral la racionalidad moral y defender en su lugar la capacidad de sentir.

La propuesta de la racionalidad moral como criterio inclusivo, que como se vio se asocia a la capacidad de llevar a cabo actos morales, daba lugar a una distinción entre agentes y pacientes morales en la que sólo los primeros formaban parte de la comunidad

---

<sup>65</sup> Sigo a Paola Cavalieri. La autora también hace referencia a la utilidad que con relación a este tema pueden tener los análisis que Wayne Sumner lleva a cabo sobre el problema del aborto. Véase Sumner 1981: cap.1, cit. en Cavalieri 2001: 31.

<sup>66</sup> Por ejemplo, a la hora de justificar por qué administramos la única dosis de penicilina disponible al enfermo A o B parece que lo relevante es el tipo de dolencia de cada uno y no sus expedientes académicos. Véase Rachels 1990: 176

<sup>67</sup> De mostrar la posibilidad de atribuir experiencias conscientes negativas a los animales me ocuparé en el siguiente capítulo.

moral<sup>68</sup>. Entienden que lo que debería llevarnos a reivindicar este criterio es el hecho de que corresponde a los agentes morales la determinación de nuestras obligaciones morales y que suele aceptarse que los que tienen esta capacidad son más valiosos (Warren 1997: 121-164 y 224-225)<sup>69</sup>. Sin embargo resulta bastante difícil admitir que las personas con la capacidad en cuestión que deciden ser inmorales sean más valiosas que otros individuos que carecen de ella. Es más, si asumiéramos el argumento, no habría una razón plausible para no creer que la habilidad para elegir ser inmoral quita valor al grupo de los que tienen autonomía moral de la misma forma que se mantiene que la habilidad para elegir ser moral lo añade (Gruzalski 2004: 3-11).

De forma que en lo que ahora quiero insistir es, no tanto en los problemas de coherencia en relación con los humanos *marginales* a los que lleva esta propuesta, sino en lo arbitrario que finalmente resulta el hecho de entender que sólo los que puedan llevar a cabo actos morales tendrán valor intrínseco (Sapontzis 1987: 1-46). El utilitarismo ha jugado aquí un papel determinante, dada su insistencia en la necesidad de cuestionar los presupuestos que caracterizan a las éticas racionalistas. Se apuesta por superar una concepción estrecha del valor y por dejar de ver extensiblemente equivalentes las preguntas: ¿quién formula los principios? y ¿para quién se formulan los principios?<sup>70</sup>. Entonces la posibilidad de diferenciar tales preguntas pasa por defender una fundamentación de la ética no estrictamente racionalista.

---

<sup>68</sup> Sin olvidar nunca las conclusiones a las que ha llegado Sapontzis (concebir la racionalidad de una forma menos estricta y ampliar la gama clásica de capacidades reconocidas a los animales), debe reconocerse a la posición tradicional que son mayoría los casos en que racionalidad y acción moral van de la mano. La diferencia entre la moralidad y los códigos con ciertas reglas es que lo primero no se reduce a la capacidad de llevar a cabo ciertas acciones sino que es un punto de vista sobre el mundo. Pero para este autor ello sólo muestra que los animales no pueden ser agentes morales *plenos*. Véase Sapontzis 1987: 44. La cuestión es que deberíamos romper con la idea de que para tener consideración moral hemos de poder realizar actos morales en ese sentido complejo de moralidad. Si el objetivo de Sapontzis es justificar el valor intrínseco de los animales, comprobaremos que su argumentación sobre la posibilidad de entender en qué sentido éstos son más racionales puede resultar realmente interesante pero lejos de la clave del asunto.

<sup>69</sup> Los críticos insisten en que solemos mantener que la moral exige la promoción de la conducta moralmente superior (posibilitada por la racionalidad moral propia de los humanos). De manera que resulta inconsistente, afirman, que se permita considerar a la vez a los humanos moralmente iguales y moralmente superiores a los animales. Para profundizar en esta argumentación véase Office of Technology Assessment 1988: 77-83, cit. en Pluhar 1995: 74. Pero la señalada inconsistencia en realidad no sería tal en tanto que no podemos decir que los humanos son superiores por el hecho de ser los únicos agentes morales plenos. Sabemos que hay individuos que actúan mejor, desde un punto de vista moral, que otros. Pero parece que el hecho de que haya individuos que actúan de forma especialmente loable no puede ser lo que determine las protecciones morales básicas.

<sup>70</sup> M. Nussbaum lleva a cabo un recorrido por el diferente tratamiento que se ha dado a la cuestión del valor moral de los animales no humanos desde distintas teorías normativas. En concreto, el análisis de la propuesta utilitarista podemos verlo en Nussbaum 2006: 334. Es fácil ver las herramientas teóricas de la ética utilitarista para poder justificar una ampliación de la comunidad moral. Es una propuesta universalista porque tiene en cuenta los intereses de todos aquellos afectados por una acción,

El imperativo de no dañar permite reconocer la relevancia de la capacidad de sentir. Desde la ética se debe poder proteger a todos aquellos que sean susceptibles de padecer sufrimiento. Ello hará que la distinción entre agentes y pacientes morales deje de corresponder a la línea que separa los individuos con valor intrínseco de los que no lo tienen. Una cosa es que los agentes morales sean los encargados de determinar las obligaciones morales y otra distinta que ellos sean los únicos beneficiarios de pleno derecho de tales obligaciones. La idea de que puesto que los seres humanos son los únicos que reconocen deberes también deben ser ellos los únicos beneficiarios de derechos puede ser cuestionada si reconocemos como nuevo criterio de considerabilidad moral la sensibilidad. Si la capacidad de sentir es lo que importa entonces el que ciertos individuos no puedan reconocer los derechos morales no lleva a que carezcan de valor intrínseco<sup>71</sup>.

Ello servirá para darle un nuevo sentido a la distinción clásica entre ser agente y ser paciente moral. Los agentes morales son aquellos individuos con responsabilidades morales mientras que los pacientes morales son aquellos que pueden resultar beneficiados o perjudicados según se determinen tales responsabilidades. Los pacientes morales son todos aquellos que no están en disposición de saber qué es lo correcto, pero que sí pueden padecer los actos incorrectos de los agentes morales. En palabras de Pablo de Lora:

---

independientemente de cuestiones moralmente irrelevantes como el sexo, la raza e incluso la especie. Es bienestarista porque define lo que es éticamente bueno en términos del bienestar de los individuos, que habitualmente se entiende como la satisfacción de sus intereses. Es consecuencialista porque evalúa la corrección o incorrección de una acción en función de las consecuencias esperadas para dicha acción, esto es, en función del grado en que ésta satisface intereses. Por último es agregativo porque suma los intereses de todos aquellos afectados por una acción. El utilitarismo se fundamenta en la idea de que el dolor es algo a evitar y el bienestar algo a fomentar. De forma que, si los animales también tienen intereses éstos deben contar en la evaluación de la misma forma que los del resto de individuos. Gaverick Matheny profundiza en la relación entre teoría utilitarista y protección moral de los animales. Véase Matheny 2006: 13-25.

<sup>71</sup> Para poder ser agente moral lo primero es poder respetar los derechos de los demás. El requisito de la reciprocidad es clásico a la hora de entender la relación que hay entre derechos y deberes. Puede expresarse de la forma siguiente: «Un derecho de A contra B implica un deber de A hacia B...Lo que esto significa es que el que A tenga derecho a un cierto acto hecho hacia él por B implica el deber para A de llevar a cabo otro acto hacia B, tal acto puede ser un acto similar o un tipo diferente de acto». Véase Ross 1930: 48. Pero hay que ser conscientes de que ésta no es la única interpretación posible de tal correlación. E. Aaltola hace un análisis de diferentes posturas que se sitúan frente a esta idea basada en el beneficio mutuo y pretenden demostrar que debemos abandonar la idea de que para poder tener valor moral debemos poder reconocer esto mismo en los demás. Consúltese Aaltola 2004: 2-5. En la misma línea Ross ya elaboró una lista de las distintas posibilidades al respecto en la que la defensa de la reciprocidad ocupa el tercer lugar. Esta interpretación resulta muy intuitiva porque, a primera vista, parece descansar en una cuestión de justicia. Sin embargo la realidad es que queda lejos de poder posibilitar la protección de los más débiles, a pesar de ser éste uno de los propósitos de la idea de derechos morales. La justicia debería servir para proteger a todo el que pueda verse afectado por las decisiones tomadas por los agentes morales.

«[...] sólo algunos seres humanos alcanzan la condición de agente moral. Pero esto sólo nos permite identificar a los protagonistas de la ética, no necesariamente a su objeto, al ámbito de aplicación de las restricciones a nuestro comportamiento en la forma de ciertos deberes morales. Podría resultar que, entre los destinatarios de tales obligaciones, hubiera que incluir no sólo a quienes son agentes morales sino también a los pacientes morales, es decir, a aquellos que se ven afectados por las acciones de los demás sin ser ellos mismos agentes» (De Lora 2003: 135).

De forma que si los pacientes morales son aquellos que pueden padecer las acciones de los demás y si el criterio de considerabilidad moral pasa a ser la capacidad de sentir, entonces tales pacientes morales también tendrán valor intrínseco. Entonces, la diferencia entre agentes y pacientes no radica ahora en que los primeros son miembros plenos de la comunidad moral mientras los segundos no, sino en la capacidad sólo de los agentes morales para actuar moralmente en un sentido pleno y poder elaborar un adecuado sistema de protecciones morales dirigido también a los pacientes morales en tanto que de igual forma satisfacen el nuevo criterio.

Atendamos por un momento a varias intuiciones presentes en el fondo de esta discusión. Parece que estamos interesados en poder reconocer una adecuada protección moral a los humanos *marginales*, lo cual pasa por poder asegurar su valor intrínseco. Al mismo tiempo en general estamos dispuestos a reconocer una importante diferencia en el plano moral entre niños pequeños o discapacitados cognitivos incapaces de racionalidad moral y aquellos casos que son objeto de una toma de decisiones en contextos biomédicos, como es el caso de los humanos en estado vegetativo persistente<sup>72</sup> y de los embriones (Dombrowski 1997: 25-40). Por otro lado, también debemos percatarnos de que la intuición en contra del maltrato gratuito de los animales no se agota en el reconocimiento de deberes indirectos<sup>73</sup>. Habría que ver en qué

---

<sup>72</sup> Los individuos en estado vegetativo persistente (EVP) son individuos en los que la parte automática del encéfalo sigue funcionando (control de la frecuencia respiratoria, ritmo cardíaco, etc.) pero en los que los niveles superiores de la persona humana desaparecen (personalidad, dolor, sentimientos, relación con el exterior, etc.). Debe entenderse el EVP como el más grave de los distintos tipos de coma. Es el estado más cercano a la muerte encefálica.

<sup>73</sup> Hay que distinguir la orientación explicativa que puede suponer el hecho de indagar en intuiciones como ésta de aquellas teorías que propiamente apelan a sentimientos de benevolencia, compasión o simpatía como una forma de justificar la exigencia de un cambio en la nula protección moral que tradicionalmente ha acompañado a los animales. Pero parece que corregir las acciones en función de emociones no acaba siendo muy diferente de las posiciones originales en las que sólo se reconocen deberes indirectos. Y es así porque los deberes hacia los animales no descansarían en el valor de éstos sino en un sentimiento que, por otra parte, es bastante subjetivo y no puede dar lugar a actos muy distintos de los que entendemos como actos de caridad. Quien no haya desarrollado sentimientos de tal tipo podrá mantener que la protección moral hacia los animales toma la forma para él de actos supererogatorios. En

descansa el interés por proteger a tan diversos individuos mientras que no a otros. Parece que en la asunción del imperativo de no dañar, sabiendo que la capacidad de sentir es lo que se relaciona con la experiencia de sufrimiento y que el sufrimiento es condición de posibilidad del daño. De forma que pasar a defender la apuntada capacidad como criterio inclusivo no es arbitrario puesto que no estamos ante una propiedad biológica más. Estamos ante algo definitivamente ligado al ámbito moral en tanto que la moral parece surgir de nuestra preocupación por determinados daños que parecen injustos. Como apunta Jesús Mosterín, desde el punto de vista físico, todos los dolores tienen en común el hecho de ser experiencias extremadamente desagradables que se imponen a la conciencia para exigir atención inmediata y prioritaria (Mosterín 1995: 49). Y desde el punto de vista moral no cabe duda de que los agentes morales somos contrarios a la idea de provocar dolor innecesario a cualquiera que sea capaz de experimentarlo (LaFollette 1989: 79-90). Existe así una clara conexión entre una determinada propiedad moral (derecho a no sentir dolor innecesario) y la propiedad biológica funcional relevante (habilidad para sentir dolor). Si estamos interesados en establecer protecciones morales frente al daño, entonces tendremos que aceptar que la propuesta sensocentrista es el mejor punto de partida. El criterio de la sensibilidad es capaz de atender a lo más básico, a aquello por lo que la ética se preocupa: el sufrimiento. Como ha afirmado Francisco Lara (2006: 110):

«La idea no parece tan descabellada. Si se acepta normalmente que el objetivo esencial de la moralidad es fijar normas de conducta que prohíban dañar al otro, parecería arbitrario inferir que sólo los seres racionales pueden ser objeto de nuestras obligaciones morales. ¿Es que no pueden ser dañados los irracionales? Al fin y al cabo se trata de seres cuyo sufrimiento no se reduce a una simple respuesta fisiológica, a estímulos externos. Son seres que, al igual que nosotros, básicamente se interesan por evitar el sufrimiento y que pueden no conseguirlo en virtud de cómo nos comportemos con ellos. ¿Por qué no mantener entonces que la moralidad es una cuestión simplemente de no dañar a todo aquel que pueda ser dañado?».

Todos los individuos con capacidad de sentir tendrán un interés en evitar el dolor que deberá ser tenido en cuenta desde un punto de vista moral. Este análisis permite

---

este contexto se abandona el criterio clásico para sustituirlo por uno que establece una protección para los animales muy limitada, donde los deberes son voluntarios, contingentes e incluso indirectos.

reconocer que la sensibilidad es el criterio que debe contar para la atribución de valor intrínseco<sup>74</sup>.

Entonces hay que admitir que reconocer como criterio inclusivo la capacidad de sufrir nos ayudará a conseguir ciertas metas de la moralidad al permitirnos extender nuestra preocupación moral a áreas a las que el humanismo no llega. Abandonar el nexo clásico entre moral y capacidad racional hace que los individuos humanos que no son agentes morales dejen de considerarse casos atípicos, haciendo que la atribución de derechos morales a los mismos sea coherente. Y el hecho de que los animales cuenten desde aquí con valor intrínseco nos ayudaría a ser más justos, esto es, a distribuir mejor que hasta ahora los bienes y oportunidades. El modo en que hoy tratamos a estos individuos con capacidad de sufrir nos aleja de la pretensión común de reducir el sufrimiento global (Sapontzis 1987: 89-110).

A modo de apunte final quiero hacer referencia al bien conocido pasaje en el que J. Bentham insistía ya en el siglo XVIII en las razones que han de llevarnos a abandonar la propuesta racionalista en favor de la sensocentrista. Creo que merece la pena recordarlo por la claridad con la que el autor resume la cuestión:

«¿Hay alguna razón para que se permita que atormentemos a los animales? Yo no veo ninguna [...] Ha habido épocas en que la mayor parte de la especie humana, bajo la denominación de esclavos, ha sido tratada del mismo modo [...] como ahora se trata todavía a las razas inferiores de animales. Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?» (Bentham 1782: 282b).

---

<sup>74</sup> El contenido de las obligaciones variará, pero como mínimo tendrá que haber una protección frente al dolor. Por otro lado, ampliar la comunidad moral puede que implique además tener algunos deberes hacia los animales en un sentido positivo. Si son miembros plenos con valor intrínseco entonces puede que no se tratara sólo de no dañarlos sino también de protegerlos. Sapontzis se ha ocupado de analizar la cuestión de por qué habitualmente los defensores de los derechos de los animales sólo hablan de obligaciones negativas. Véase Sapontzis 2004.



De forma que, como bien apunta Bentham, tendríamos que preguntar: ¿pueden sufrir los animales no humanos? Como ya se anticipó en la introducción a este capítulo el paradigma animalista está sujeto a este prerrequisito, y de comprobar si algunos animales pueden satisfacerlo me ocuparé en el siguiente capítulo. Sólo entonces se estará en disposición de poder justificar la ampliación de la comunidad moral. Ello no nos dirá nada acerca de cuáles son las obligaciones que tenemos hacia los animales ni de la fuerza que éstas han de tener<sup>75</sup>, pero sí sabremos que los animales son también valiosos en sí mismos.

En el siguiente capítulo quiero ver cómo el punto de partida para poder atribuir a los animales capacidad de sentir se sitúa en el abandono de la tesis del abismo ontológico y su sustitución por la del continuo evolutivo con gradaciones, donde se niega la existencia de una discontinuidad radical entre el mundo de los animales humanos y no humanos.

---

<sup>75</sup> Esto dará lugar a una discusión muy amplia de la que aquí no es posible ocuparse. Una interpretación de los derechos en la que éstos se entiendan como protecciones innegociables resulta intuitiva en tanto que protege de los cálculos de utilidad, sin embargo la imposibilidad de resolver los inevitables conflictos de derechos hace implausible esta propuesta. La introducción de un criterio consecuencial parece lo único que permite apostar en estos casos por la opción menos mala. La necesidad de tomar decisiones cuando dos derechos se encuentran enfrentados nos lleva, si queremos ser coherentes, a partir desde el principio de un esquema normativo que permita elegir lo que resulta mejor en cada caso. Pero, ¿partir de una consideración no absoluta de los derechos acaso no llevará a tener que abandonar aquello que sí se considera relevante de la propuesta más exigente, a saber, impedir que rutinariamente estemos sometidos a la contribución al bienestar general? No, afirma Francisco Lara, si se reconoce que: «[...] los derechos como restricciones a consideraciones utilitaristas adquieren su mejor fundamento en la propia utilidad. Su carácter instrumental se manifiesta abiertamente en nuestra firme convicción de que los derechos, siendo vinculantes cuando promueven el respeto de los seres moralmente valiosos, pierden, sin embargo, toda su fuerza cuando suponen un obstáculo insalvable a la consecución de ese objetivo, cuando su seguimiento nos lleva, paradójicamente, a una situación en la que sus titulares son menos respetados». Lara 2007: 243.

## 2. LA PRESENCIA DE EMOCIONES CONSCIENTES EN ANIMALES NO HUMANOS

2.1. La capacidad de sentir en los animales: el argumento de la analogía.....	83
2.2. La conciencia perceptiva .....	94
a) Escepticismo conductista.....	94
b) Las emociones conscientes.....	99
2.3. La conciencia reflexiva.....	113
a) Un enfoque gradualista.....	113
b) Aptitudes lingüísticas .....	115

## 2. LA PRESENCIA DE EMOCIONES CONSCIENTES EN ANIMALES NO HUMANOS

El sentido de este capítulo obedece a la cuestión que quedaba abierta en el capítulo anterior. Mostrar que los animales son capaces de sentir es el prerrequisito para el éxito del paradigma animalista. Sin perder nunca de vista este objetivo se tratará de profundizar en la pregunta por la conciencia de los animales. La atención no sólo recaerá en la posibilidad de sentir dolor sino también en un tipo de sufrimiento, que se relaciona con un nivel más alto de conciencia, que generará otro tipo de intereses a los que será necesario atender cuando se quiera concretar las obligaciones morales hacia los distintos miembros de la comunidad moral. El capítulo estará dividido en tres grandes apartados en los que me ocuparé de las capacidades mentales de los animales. En el primero de ellos se explicará el argumento de la analogía, que comprende tres argumentaciones distintas a favor de su capacidad para satisfacer el criterio de la sensibilidad. Será especialmente útil presentar también una tipología que permitirá hacer una aclaración conceptual en torno al dolor, con el objetivo de situar la crítica que se lanza desde el conductismo y que plantea la posibilidad de que los animales tengan algo que podemos identificar como dolor pero sin sentirlo. En el segundo apartado la intención es defender de posibles objeciones al argumento de la analogía comportamental, al del paralelismo físico y al que toma como referencia la teoría de la evolución. Las réplicas servirán para poder defender la existencia de emociones conscientes en animales no humanos, con lo que a su vez se estaría reconociendo necesario concederles valor intrínseco y justificando el argumento animalista defendido en el primer capítulo. Será relevante trazar una distinción entre la conciencia perceptiva y la conciencia reflexiva, donde la primera sería suficiente para poder satisfacer el requisito de la capacidad de sentir. El tercer y último apartado servirá para indagar en ese grado más alto de conciencia que se relaciona con una habilidad reflexiva. Se trata en este sentido de reconocer también la posibilidad de que algunos animales sean conscientes a su vez de esta forma, con la ampliación de posibles experiencias mentales desagradables que ello supone. Si determinar el grupo de animales con conciencia perceptiva es clave para justificar la ampliación de la comunidad moral, identificar los que tendrán algún grado de conciencia reflexiva será importante a la hora

de concretar las protecciones morales, y específicamente cuando se quiera determinar en el tercer capítulo en qué casos la muerte supondrá un daño desde la interpretación de este que allí se contempla.

### **2.1. La capacidad de sentir en los animales: el argumento de la analogía**

Para muchos la razón más fuerte para cuestionar que los animales sienten es el hecho de que carecen de lenguaje. Podría pensarse que el lenguaje está ligado a la capacidad de sentir en tanto que nos percatamos de que otro siente dolor cuando nos lo dice. Además, muchas veces se ha defendido que el lenguaje es condición de posibilidad de las experiencias desagradables. Sin embargo, en el plano de los sentimientos y emociones básicas parece que el lenguaje no es determinante. Debería perseguirse alguna forma de constatar que algunos individuos que no pueden hablar tienen un interés en evitar el dolor, sobre todo, teniendo en cuenta que afirmamos que bebés y niños pequeños sienten dolor sin que ellos nos lo digan. A lo largo de este capítulo quiero mostrar que la experiencia de dolor es algo muy básico.

Me centraré en los tres argumentos que propone el filósofo Peter Singer para mostrar que también los animales sienten dolor<sup>76</sup> o lo que muchos han estado de acuerdo en llamar conjuntamente *argumento de la analogía*<sup>77</sup>.

En primer lugar, en el caso de los que no pueden hablar podríamos deducir que sienten dolor observando su comportamiento<sup>78</sup>. En muchos contextos esto se conoce como el *argumento de la analogía comportamental*. Hay conductas que se relacionan

---

<sup>76</sup> Estos argumentos son repetidamente defendidos por filósofos, biólogos y etólogos. Véase Singer 1975: 46-49, y también Mosterín 1998: 83-97.

<sup>77</sup> Diversos autores hablan del *argumento de la analogía* para englobar en su conjunto a los tres argumentos propuestos por Singer y hacer referencia a la estrategia de apuntar a las similitudes con los seres humanos en este aspecto. Véase Perrett 1997: 49-58

<sup>78</sup> Para R. Holton y R. Langton, lo que realmente Singer está resaltando aquí es la posibilidad de hacernos cargo de un problema epistemológico. En concreto del problema cartesiano acerca de cómo escapar al solipsismo. ¿Cómo podemos establecer un puente entre nosotros y las demás mentes? Estos autores entienden que el análisis que hace Singer de esta cuestión puede ser entendido de dos formas: 1) Cuando estoy sintiendo dolor, manifiesto un cierto tipo de conducta, y a partir de aquí se puede hacer una generalización. 2) Tal individuo está actuando de una forma aproximada a como yo lo haría si estuviese sintiendo dolor. A la primera interpretación la llaman *teórica* y a la segunda *imaginativa*. Es esta segunda la que atribuyen a Singer. Tal interpretación imaginativa permite no sólo conocer que otros individuos sienten sino también saber qué sienten en concreto. Este experimento mental tendría cuatro funciones o roles cuando pasamos de la teoría del conocimiento a la teoría moral: a) descubrimiento de las preferencias de otros; b) descubrimiento de quiénes tienen preferencias; c) motivación a la acción en línea con una moral utilitarista; y d) hallazgo de una justificación del utilitarismo al encontrar un argumento filosófico que conecta universalizabilidad con utilitarismo de la preferencia. Para un análisis más extenso del primer argumento propuesto por este autor, véase Holton y Langton 1999: 209-229.

claramente con un estado mental de dolor. Chillar, gemir, retorcerse o intentar evitar la fuente de dolor son claros ejemplos de ello<sup>79</sup>.

En segundo lugar, el hecho de que muchos animales no humanos posean sistemas nerviosos muy parecidos al nuestro también debería servirnos como prueba. Hay un paralelismo entre ellos y los humanos en este sentido que no podemos obviar. Este argumento es conocido como el *argumento del paralelismo físico*. La similitud es apoyada por la teoría de la evolución. El desarrollo de muchas especies y el nuestro fue paralelo hasta el punto de que nuestra historia evolutiva no divergió hasta que estuvieron formados los rasgos centrales de nuestros sistemas nerviosos. Se ha constatado que los demás vertebrados poseen los mismos centros responsables del placer y el dolor que los humanos. Además encontramos muchas similitudes con respecto a los mecanismos biológicos para controlar el dolor, como son la segregación de serotonina y endorfinas<sup>80</sup>. De hecho, los sistemas inhibidores del dolor en animales y humanos son idénticos en muchos casos. La negación del dolor en los vertebrados parece incompatible con la neuropsicología.

<sup>79</sup> Es un clásico en este sentido el análisis que llevan a cabo Morton y Griffiths. Se trata de una guía para el reconocimiento del dolor en diferentes animales. Los científicos insisten en que aplicando estos criterios deberíamos afirmar que la mayoría de los vertebrados pueden sentir dolor. Aunque este análisis es de 1985 no deja de ser un texto de consulta:

SISTEMA AFECTADO	SIGNOS
Cardiovascular	Alteración del pulso y el ritmo cardíaco; disminución de la circulación periférica, extremidades azuladas y frías.
Respiratorio	Alteraciones en la respiración, en su ritmo y profundidad, respiración dificultosa y jadeante; descarga nasal.
Digestivo	Pérdida de peso o retraso en el crecimiento; heces alteradas en volumen, color o consistencia (por ej. Negras con sangre; sin pigmentos biliares o con alimento sin digerir, diarrea o estreñimiento); vómitos, salivación e ictericia.
Nervioso y musculoesquelético	Contracturas, espasmos, temblores, convulsiones, parálisis, dilatación de pupilas, escalofríos, hiperestesia, reflejos retardados o abolidos; marcha inestable, cojera, flacidez muscular, rigidez o debilidad, reflejos protectores como vientre en tabla y rechazo al movimiento de extremidades.
Comportamiento	Gritos, aullidos, chillidos y otras vocalizaciones específicas; inmovilidad persistente, mirada inquieta, búsqueda de superficies frías, rabo entre las piernas, búsqueda de refugio, cuerpo encogido; alteraciones temperamentales (mayor docilidad o agresividad), huidas violentas, agitación y excesiva reacción de miedo a ser manejado; morder objetos del entorno, incluso las propias crías; protusión del pene, micciones frecuentes.
Miscelánea	Hinchazón o profusiones anormales; incremento de la temperatura; deshidratación; ojos hundidos; piel tensa; incremento de la densidad urinaria o disminución de su volumen.

Además los autores propusieron una escala para poder establecer distintos grados de dolor. Véase Morton y Griffiths 1985, cit. en Mateos 2003: 34-36. Tal pretensión es tan demandada como puesta en duda. Así, por un lado ello resultaría muy útil a la hora de poder tomar decisiones en las que están en juego distintos intereses. Por otro, puede resultar cuestionable pretender establecer una valoración objetiva de algo particularmente subjetivo como es el dolor. Los factores psicológicos que intervienen en la percepción del mismo ponen en duda para muchos el rigor de la escala.

<sup>80</sup> Para un análisis más exhaustivo del papel que tienen estas sustancias en el mecanismo de control del dolor véase el análisis del fisiólogo García Sacristán 2002: 40-41.

Después de revisar el estado de la cuestión, P. Bateson (1991) establece una serie de requisitos que debe cumplir un animal para poder afirmar justificadamente que tiene la capacidad de sentir dolor. Las condiciones que establece son las siguientes:

- Poseer receptores sensibles a estímulos nocivos situados en posiciones funcionalmente útiles sobre o en su cuerpo.
- Estar dotado de estructuras cerebrales análogas al córtex cerebral de los humanos.
- Poseer fibras nerviosas que conecten los receptores nociceptivos con las estructuras complejas del cerebro.
- Tener receptores de opiáceos en el sistema nervioso central, especialmente en el cerebro.
- Los analgésicos deben modificar la respuesta a los estímulos nocivos y son elegidos por el animal cuando la experiencia es inevitable.
- Responder a los estímulos nocivos evitándolos o minimizando su daño sobre el cuerpo.
- El comportamiento de retirada ante los estímulos nocivos se muestra como un comportamiento inelástico (es decir, no opcional).
- La respuesta a los estímulos nocivos persiste en el tiempo y el animal aprende cómo asociar hechos y acontecimientos del medio (en principio neutrales) con los estímulos dañinos.

Como ya de alguna manera se ha anticipado, en tercer lugar, negarles la capacidad de sentir dolor también es incompatible con la *teoría de la evolución*. La posesión de tal capacidad aumenta las posibilidades de supervivencia de la especie ya que si se siente dolor se tiende a evitar la fuente del daño y eso resulta muy útil. El dolor tiene una utilidad biológica clara, y por ello la evolución tenderá a preservar este rasgo. La experiencia del sufrimiento es producto de la evolución biológica. Es un rasgo que resulta útil para la supervivencia, aunque es cierto que igualmente también lo es la mera conducta de evitación al respecto. Pero la cuestión es que son muchos los casos en los que no se trata sólo de una evitación del daño programada instintivamente (automática) sino también de poder elegir en cada caso la mejor respuesta de evitación. Y esto último es lo que se relaciona con la posibilidad de sufrir, en tanto que dicha capacidad amplifica la posibilidad de interactuar, y en tanto que los instintos no explicarían todas las respuestas posibles. Es decir, la evolución habrá dotado a los individuos con algo más que respuestas programadas en tanto que la capacidad de elegir respuestas ajustadas a cada situación (para lo que se requiere aprendizaje y con ello poder tener experiencias

dolorosas) es un rasgo *especialmente* útil para la supervivencia<sup>81</sup>. Ciertamente, mediante la filogenia, se desarrollan distintos mecanismos cuyo objetivo es asegurar la supervivencia de los individuos. Es cierto que entre ellos encontramos un abanico variado que va desde los reflejos innatos hasta comportamientos mediados por factores cognitivos y afectivos. Pero, como se ha apuntado, no cabe duda del especial valor adaptativo que proporciona la posibilidad de tener respuestas no automáticas, algo que necesariamente se asocia a la posibilidad de tener experiencias negativas (porque ello es lo que posibilita el aprendizaje requerido para la plasticidad en el comportamiento) y desde donde se postula el desarrollo evolutivo del sistema nervioso.

Entonces estos tres argumentos tomados en su conjunto, a lo que se suele hacer referencia como el argumento de la analogía, se presentan con el objetivo de mostrar que la capacidad para experimentar dolor es algo muy básico con lo que también cuentan los animales no humanos. Su comportamiento y su fisiología, además de la especial utilidad que la capacidad de sentir dolor tiene para la supervivencia, apuntan al menos al grado de conciencia que permite la sensibilidad.

Lo que ahora también interesa es preguntar por la posibilidad de constatar experiencias desagradables en los animales más allá de lo que coloquialmente entendemos como dolores de tipo físico. La cuestión es cómo podríamos afirmar la existencia de experiencias negativas más allá del dolor, esto es, más allá de posibles daños orgánicos del organismo. Es sabido que hay signos físicos que indican el malestar de un animal tales como enfermedades, lesiones o heridas. Pero en lo que se quiere insistir aquí es en que la ausencia de rasgos de este tipo de ninguna forma garantiza que un animal con una conciencia lo suficientemente amplia no esté padeciendo, pues podríamos tener que reconocerles algún grado de sufrimiento que no implicara dolor.

Si bien el objetivo de este capítulo era mostrar la posibilidad de atribuir también a los animales un interés en evitar el dolor, puede que indagar en la posibilidad de hablar en ellos de estrés, ansiedad o depresión no pueda considerarse ahora relevante. Pero también es cierto que si en el primer capítulo preguntaba por el valor moral de los animales, en los próximos sí me interesará determinar el contenido de algunas protecciones morales (en especial con relación a la muerte) para lo que habría que

---

<sup>81</sup> Cómo señala Jesús Mosterín en el prólogo al libro de Concha Mateos “La capacidad de sufrir y gozar es el correlato y el correctivo de la libertad y la plasticidad nerviosa, que sin ningún tipo de correctivo podría lanzarnos en direcciones letales. El dolor natural es el precio que los animales pagamos por la libertad [...]”. Véase Mateos 2003: 14.

conocer más acerca del rango de sus posibles estados mentales. De esa forma quiero acercarme a la cuestión de la conciencia animal en su conjunto, para lo que sí será relevante ahora atender a sus posibilidades con relación a ese tipo de sufrimiento al margen del dolor. Habría que ver qué herramientas podrían usarse para identificarlo. De nuevo la fisiología y el estudio del comportamiento son habitualmente utilizados por los científicos como buenos indicadores del tipo de malestar al que nos referimos (Mateos 2003: 25-45).

Es útil atender a diversos parámetros fisiológicos como son las posibles elevaciones en los niveles plasmáticos de glucocorticoides (cortisol y corticosterona) o de prolactina, y las alteraciones en el ritmo cardiaco y respiratorio, temperatura y actividad eléctrica cortical. El estrés tradicionalmente se ha asociado con una respuesta fisiológica de este tipo. En un principio, sobre 1960, H. Selye lo llama *Síndrome General de Adaptación*. Lo describe como un conjunto de cambios que se producen de manera secuencial y que son debidos a diferentes estímulos internos y externos que llama estresores<sup>82</sup>. Es cierto que para hacer un análisis exhaustivo de la relación entre malestar y cambios fisiológicos hay tener muy en cuenta al menos dos cosas. Por un lado la manipulación del animal para realizar la medición puede alterar los resultados. Por otro no es sencillo interpretar resultados relativamente variables entre especies e incluso entre individuos distintos. Sin embargo, a pesar de ello los cambios descritos al principio son repetidamente constatados en mamíferos y aves (después de haber controlado el estrés producto de la toma de muestras y aunque no se disponga de unos valores fijos con los que contrastar fácilmente los resultados). Si esto fuera sencillamente así entonces podríamos mantener que cuando tengamos constancia de que un animal está experimentando variaciones fisiológicas como las señaladas está padeciendo estrés, con el correspondiente sufrimiento que ello implica. Pero no es

---

<sup>82</sup> Este síndrome, en inglés *General Adaptation Syndrom*, lo concibió el autor como un proceso formado por las tres fases siguientes: en primer lugar, reacción de emergencia o reacción adrenal, en segundo lugar, estado de resistencia y por último, estado de agotamiento o estrés crónico. Para profundizar en cada uno de ellos véase Selye 1960, cit. en Mateos 2003: 26. El descubrimiento de dicho síndrome tuvo lugar cuando en 1936 Selye llevaba a cabo un estudio en la Universidad McGill de Montreal con el objetivo de analizar los efectos de un determinado extracto químico. Para ello inyectó diariamente en ratas la sustancia comprobando que les provocaba úlceras gástricas, atrofia de los tejidos del sistema inmune e hipertrofia de las glándulas adrenales. El hecho es que el investigador se percató de que las ratas del grupo de control (a las que se les inyectó una solución salina inocua) presentaban los mismos síntomas. Consciente de que lo que las ratas de ambos grupos tenían en común era las inyecciones continuas se preguntó si los problemas de salud eran en realidad una respuesta fisiológica generalizada a lo desagradable de la experiencia en sí. Profundizando en sus análisis comprobó que las mismas respuestas también tenían lugar en ratas expuestas a condiciones adversas como ambientes demasiado calurosos o fríos, a toxinas patógenas y a ruidos intensos. A partir de aquí Selye describe el *Síndrome General de Adaptación*. Véase Selye 1973, cit. en García Sacristán: 42-43.



siempre así. Una respuesta de este tipo puede ser simplemente el resultado de un mecanismo fisiológico adaptativo. Por ejemplo, para huir, atacar o defenderse se requiere un gasto energético extra para el que dicho mecanismo prepara al organismo. El objetivo no es analizar cuándo se desencadenan estas respuestas sino saber que hay casos en los que ello indica sufrimiento en muchos animales<sup>83</sup>. Para ello deberíamos reconocer algún tipo de experiencia mental *continuada* desagradable al margen de los síntomas propios del *Síndrome General de Adaptación*<sup>84</sup>. Para lo que resultará muy útil prestar atención a un segundo indicador de malestar, a saber, el comportamiento.

Su estudio también proporcionará adecuados indicios de la existencia de experiencias negativas complejas. De nuevo con independencia del lenguaje, mediante una metodología adecuada puede deducirse del comportamiento de los animales determinados estados mentales que denotan con claridad una experiencia de sufrimiento más allá de un momentáneo dolor físico<sup>85</sup>. Miedo, agotamiento, aburrimiento, frustración o conflicto son buenos ejemplos de ello. Un estudio de este tipo resultará muy útil tanto de forma independiente como de forma complementaria al análisis de las respuestas fisiológicas (ayudando a legitimar una interpretación positiva de las posibles

---

<sup>83</sup> En este sentido se demandan una serie de comprobaciones. Habrá que asegurarse de que pueden identificarse los diferentes síntomas del *Síndrome General de Adaptación*. Se exige ser muy cuidadosos con la interpretación de los resultados obtenidos, pues a veces las alteraciones son sutiles. También será necesario poder constatar que los síntomas están en relación con una situación claramente dañina para el individuo (inmovilidad, confinamiento, etc.). Además también habrá que comprobar que los factores medioambientales introductores del estrés no son instantáneos sino prolongados. Si se está interesado en profundizar en estos aspectos véase Mateos 2003: 25-45.

<sup>84</sup> Tradicionalmente el estrés se ha definido de la forma siguiente: «Efecto medioambiental sobre el individuo que desborda sus sistemas de control y reduce su eficacia», o también como «una incapacidad prolongada para dominar una fuente de peligro potencial, y que lleva a la activación de sistemas de emergencia frente al peligro más allá de su rango de máxima eficacia». Véase Archer 1979, cit. en Mateos 2003: 30. Dichas definiciones implican que debería tenerse en cuenta el concepto de *eficacia biológica* (capacidad de un organismo para transmitir sus genes al fondo genético de la siguiente generación) a la hora de evaluar el estrés. Así, el descenso de la tasa de crecimiento, el aumento de la mortalidad o los problemas en la reproducción serían la clave, según las anteriores definiciones, para identificar una situación de estrés. Sin embargo los métodos de producción intensiva hacen que haya que prestar atención a otro tipo de factores para identificar una situación de sufrimiento. Y ello es debido al hecho de que, por ejemplo, las técnicas empleadas en la ganadería industrial (manipulación de los ciclos de luz, inseminación artificial, suministro de hormonas, etc.) hacen que eficacia biológica y bienestar sean dos conceptos desligados.

<sup>85</sup> Igualmente, no sólo basta con ver determinadas conductas en los animales sino que hace falta contar con una metodología concreta para asegurar la rigurosidad de los análisis. La disciplina que se ocupa de ello es la Etología Aplicada. Se trata de lograr un conocimiento sistematizado de las señales y comportamientos, de conocer el significado que tienen para cada especie y de estudiar los factores que los provocan. Finalmente, el objetivo es disponer de una guía rápida y fiable que permita afirmar justificadamente en qué situaciones los animales padecen sufrimiento de este tipo. Véase Mateos 2003: 33. De manera que los estudios etológicos son importantes a la hora de determinar qué tipo de experiencias subjetivas tienen los animales. Marc Bekoff es un importante especialista en etología cognitiva y conducta animal y merece la pena ahondar en sus trabajos. Véase Bekoff 1975: 231-239; 2000; 2002; 2004: 489-520; Allen y Bekoff 1997; Bekoff, Allen y Burghardt 2002.

dificultades antes expuestas). No es fácil identificar las situaciones en las que puede decirse que un animal está concretamente en alguno de los estados citados. Sin embargo, un adecuado estudio del comportamiento sí nos permite saber cuándo está sufriendo (aunque no esté implicado ningún daño orgánico), y muchas veces incluso cómo. Dentro del conjunto de los comportamientos asociados al estrés crónico (inadaptación prolongada) puede establecerse una tipología. Por un lado hay que señalar los comportamientos asociados al miedo, conflicto o frustración. Los primeros son aquellos que tienen lugar, por ejemplo, cuando se sitúa al animal en presencia de un predador. Los segundos se dan cuando se encuentra simultáneamente motivado para realizar dos conductas incompatibles. Y los que tienen lugar con la frustración son debidos a la inhibición de una única tendencia de conducta. Entre los comportamientos detectados en estos casos están los siguientes: actividades de interrupción o de desplazamiento, actividades redirigidas, movimientos de intención, alternancia, conducta ambivalente, conducta de compromiso, actividades en vacío, etc.<sup>86</sup> Por otro, hay que apuntar los comportamientos anormales o etopatías. Son acciones persistentes y no deseables que aparecen en una minoría de la población, que no son provocadas por un daño obvio del sistema nervioso y que se generalizan más allá de la situación que originalmente las provocó. Este tipo de comportamientos denota más claramente, si cabe, que se está padeciendo algún tipo de sufrimiento. En estos casos una situación de miedo, conflicto o frustración está perdurando en el tiempo<sup>87</sup>. De forma que puede mantenerse sin reservas que, independientemente de si existen daños físicos obvios, las actuaciones a las que nos referimos son adecuados indicadores de la existencia de sufrimiento. Entre los comportamientos anómalos han sido especialmente estudiadas las estereotipas o secuencias de movimientos que de forma repetitiva, y relativamente invariable, se realizan sin ningún propósito aparente. Por tanto se trataría de poder identificar los comportamientos que caracterizan cada una de estas situaciones emocionales que implican sufrimiento. Ello permitiría conocer el efecto desencadenante de las mismas en contextos diversos, como los entornos artificiales en que actualmente mantenemos a los animales para distintos fines.

De esta forma tanto las respuestas fisiológicas como el estudio del comportamiento son imprescindibles para saber cuándo, más allá de daños orgánicos,

---

<sup>86</sup> Si se quiere conocer en qué consisten cada uno de ellos puede consultarse Mateos 2003: 38-39.

<sup>87</sup> Claramente los contextos donde se identifican estas señales se corresponden con aquellos en los que habitualmente utilizamos a los animales para nuestros intereses (laboratorios, explotaciones ganaderas, zoológicos, etc.).

muchos animales están teniendo experiencias mentales de desagrado conscientes y complejas. En esta línea, en un artículo ya clásico acerca de las bases científicas que constatan la experiencia del sufrimiento en animales, Marian Stamp Dawkins habla de la relevancia del método de los *tests de preferencia*<sup>88</sup>. La idea es que la eficacia de métodos como los anteriores aumentará considerablemente si hubiera alguna forma de conocer la experiencia subjetiva real del animal, es decir, si pudiéramos saber cómo de negativa está siendo una determinada experiencia *para él*. Ese es el objetivo de estos tests diseñados para indagar en las preferencias individuales de los animales. Tratan de ir más allá de la evidencia del sufrimiento para informarnos de la prioridad que un individuo concreto da a la evitación de un estado mental negativo (o a la consecución de uno positivo). Así, puede que los animales no puedan hablar pero ello no implica que no nos comuniquen sus intereses. En condiciones adecuadamente establecidas serán capaces de elegir entre alternativas, tomar decisiones o renunciar a un placer presente en aras de un mayor placer futuro. Esto nos dice mucho en torno a sus preferencias<sup>89</sup>. En el caso de los humanos, sabemos que el lenguaje no es la única fuente de información posible. Es habitual dejarnos influir por las acciones tanto o más que por las palabras. Muchas de las acciones humanas a las que concedemos importancia en este sentido (como hacer elecciones entre diferentes alternativas o privarse de una comodidad deseable inmediata por una recompensa mayor posterior) tienen su equivalente en el contexto de los animales no humanos. Así, igual que los humanos los demás animales también expresan mediante las acciones sus elecciones y preferencias. Por tanto el análisis deberá centrarse en los mecanismos que estos llevan a cabo para provocar cambios en un medioambiente creado. La idea es poder saber qué precio está dispuesto a pagar cada uno por la satisfacción de sus preferencias<sup>90</sup>. Podemos encontrar diseños experimentales destinados a mostrar su preferencia de un grupo de condiciones sobre otro. Ahora bien, la elección no significa necesariamente que sufran si se les mantiene en la opción menos preferida. Si el objetivo es conectar dicha opción y sufrimiento

---

<sup>88</sup> El artículo aparece por primera vez en 1986 en la primera edición del libro *In defense of animals* de Peter Singer. En la segunda edición (2006) del citado libro, donde la mayoría son aportaciones nuevas, encontramos el mismo artículo de la autora. Véase Dawkins 1986: 26-39 y 2000.

<sup>89</sup> Si se quiere profundizar en los diseños experimentales al respecto consúltase Mosterín 1998: 97-101.

<sup>90</sup> Dejando en este momento al margen la pregunta por la legitimidad moral de estos diseños experimentales, la autora cita el caso de los famosos experimentos llevados a cabo con ratas en psicología. Si las ratas pulsaban repetidamente una palanca para obtener comida o acceder a una hembra no podemos negar que nos están diciendo algo acerca de sus deseos hacia tales cosas, y si el animal es capaz de cruzar una reja electrificada para conseguir algo nos está diciendo mucho más. Para conocer otros ejemplos véase Dawkins 1986: 33-35.

entonces lo que debemos perseguir es conocer cómo de fuerte es la aversión del animal por la situación menos atractiva. Por tanto, los tests de preferencia resultan especialmente útiles para obtener datos que nos permitirán decir que un determinado animal encuentra algo tan desagradable como para que debamos afirmar que le provoca sufrimiento.

Merece la pena en este momento hacer una aclaración conceptual para hacer una recopilación de nuestro análisis hasta ahora. Habrá que determinar a qué nos referimos con exactitud cuando decimos que los animales sienten dolor, esto es, qué ha de suceder para que podamos afirmar que un animal es consciente de su dolor. Muchos autores reivindican la urgencia de llegar a un acuerdo terminológico desde el que podamos ordenar las discusiones y evitar la ambigüedad que se desprende del uso de conceptos como dolor, sufrimiento o conciencia del dolor. Puede ilustrar la cuestión tener presentes los diferentes aspectos envueltos en lo que suele llamarse a grandes rasgos *dolor* (Martha León-Olea 2002). En primer lugar el estímulo de evitación, que proporciona información sobre la localización, extensión y naturaleza del daño. En segundo lugar, la experiencia desagradable que se asocia a una respuesta motora especialmente eficaz para la evitación del daño (conciencia del dolor). En tercer lugar estaría la mediación de dicha conciencia por un proceso cognoscitivo, que daría lugar a creencias y deseos.

Como ya apunté, cuando se habló del argumento que toma como punto de partida la teoría de la evolución, podría afirmarse que todos los animales en la escala filogenética tienen mecanismos que les permite apartarse de los estímulos nocivos. A ello refiere el primer punto de la tipología. Parece que la apuntada habilidad es una característica muy básica conocida como *nocicepción*. Se insistió en que ello no es tan útil para la supervivencia como el hecho de poder tener una experiencia desagradable al respecto. A esto último hace referencia el segundo punto de la tipología. Sería el caso de los vertebrados para los que suele admitirse que no estamos tan sólo ante respuestas aisladas frente a estímulos sino que lo verdaderamente significativo es la interacción de factores diferentes que dan lugar a actuaciones que se entienden como dinámicas, variables y creativas. La identificación de este tipo de carácter debería permitir la inferencia de una experiencia dolorosa. Un rasgo avalado tanto por la constatación del desarrollo evolutivo del sistema nervioso como por el de los sistemas de conducción y moduladores. Aquí encajaría la pregunta por la conciencia de los animales en tanto que ello supone preguntar por la existencia de experiencias que el individuo siente como

dolorosas. De la misma forma que sabemos de otras funciones del cuerpo atendiendo a determinados mecanismos físicos, aquí no estamos ante elementos inverificables sino que hemos de centrarnos en el sistema nervioso<sup>91</sup>. Específicamente la clave está en el sistema límbico (incluido en el diencefalo). Tal sistema, en el que encontramos el hipotálamo, la glándula pituitaria y la amígdala cerebral, parece el responsable de emociones como el dolor (mediadas por sustancias como la dopamina y la serotonina). En todos los craniados amniotes (aves, reptiles y mamíferos) está especialmente desarrollado el sistema límbico y se encuentran los mismos neurotransmisores. En último lugar, el desarrollo de la corteza cerebral enlazará con el tercero de los aspectos apuntados en la tipología. Ello implica un tipo de actividades cognoscitivas que se relacionan con una habilidad reflexiva y que los expertos atribuyen en exclusiva a los mamíferos.

Por tanto, eso es lo que quiero defender con los análisis desarrollados en los siguientes apartados. Por un lado, que podemos atribuir razonablemente a muchos animales una conciencia del dolor más allá de un mero estímulo (nocicepción). Y por otro que incluso algunos de ellos cuentan con un nivel de conciencia más alto, donde tiene lugar una mediación cognoscitiva. Si lo primero era condición de posibilidad para el éxito del paradigma animalista, lo segundo será importante para la concreción de nuestras obligaciones morales para con los animales más allá de una protección básica frente al sufrimiento (en concreto muchos sitúan en dicha complejidad mental la posibilidad de que la muerte suponga un daño).

Al margen de la complejidad de la conciencia y del grado de sufrimiento que ello posibilita, interesa especialmente la constatación de la capacidad de sentir dolor de muchos animales en tanto que ello era el prerequisite para la justificación de la propuesta animalista por la que aposté en el primer capítulo. La razón de no quedarme aquí y preguntar también por la complejidad de la conciencia, que supone enfrentarse también a la posibilidad de atribuir a los animales el tercer rasgo de la tipología, obedece a los objetivos del siguiente capítulo. Allí se pregunta por el daño que supone la muerte para los animales y quiero evaluar críticamente la teoría que reivindica un nivel de complejidad mental alto para la atribución de dicho daño. De ahí la relevancia

---

<sup>91</sup> Brevemente, puede hablarse de la base neurológica del dolor en los siguientes términos. En primer lugar, las terminaciones de las fibras nerviosas detectan las heridas o daños sufridos. Esta información se transmite seguidamente al cerebro mediante impulsos eléctricos o neurotransmisores químicos. Los impulsos nerviosos van de las fibras periféricas a la médula espinal, desde ahí se proyectan los impulsos hacia determinadas áreas del cerebro. Cuando el número de impulsos recibidos por el cerebro es demasiado alto tiene lugar el dolor. Véase Mosterín 1995: 57-58.

de preguntar por la mediación de procesos cognoscitivos en la conciencia animal, y sabiendo que ello va más allá de lo requerido por el paradigma animalista como criterio de considerabilidad moral: la experiencia de dolor (que se corresponde con el segundo punto de la tipología).

En el siguiente apartado quiero profundizar por tanto en la atribución del grado más básico de conciencia a los animales no humanos, pero suficiente para tener experiencias dolorosas. Muchas veces referida como *conciencia perceptiva* (segundo punto de la tipología) me interesará profundizar y cuestionar las razones que ha llevado a los detractores a ponerla en duda en el caso de los animales. En el último apartado de este capítulo también quiero ocuparme de ese grado más alto de conciencia, la *conciencia reflexiva* (tercer punto de la tipología), que si bien era irrelevante en la discusión en torno al valor intrínseco, sí puede ser útil a la hora de concretar las obligaciones morales. En concreto he mantenido que esto último es importante como punto de partida para el tercer capítulo, donde analizaré el papel que suele atribuirse a la complejidad mental en el debate acerca de cuándo la muerte supone un daño para el que muere. Advirtiéndolo para lo que sigue que nunca puede perderse de vista un enfoque gradualista, donde el análisis de las capacidades requiere un enfoque siempre cuantitativo.

Lo que importa en lo que sigue es profundizar en la atribución de conciencia a muchos animales no humanos. Si bien es sabido que en realidad el único dolor que podemos realmente constatar es el nuestro propio. No podemos experimentar el dolor ajeno porque este es un estado mental, de forma que simplemente creemos a aquel que nos dice que lo está sintiendo. Considero necesario salir de este solipsismo para pasar a defender que hay suficientes indicios para admitir que muchos animales también sienten el dolor. La teoría de la evolución, la existencia de un sistema límbico desarrollado y una analogía comportamental llevan a admitir que, como mínimo, aves, reptiles y mamíferos tendrán experiencias dolorosas. Debe tenerse también muy en cuenta que estamos ante cuestiones que habrá que abordar desde un punto de vista cuantitativo, y no cualitativo. Por tanto, no puede cerrarse la puerta a anfibios, condrictios, y osteictios (que completan el grupo de los animales vertebrados)<sup>92</sup>. Aunque se defienda la

---

<sup>92</sup> Los últimos estudios al respecto avalan el enfoque cuantitativo. Parece que no debería marcarse una línea tajante entre diferentes especies sino más bien, como se ha apuntado, reconocer la existencia de diferentes planos de dolor útiles en la evaluación del mismo: «Los insectos (*Arthropoda*), además de presentar las conductas de escape, tienen respuestas hormonales en condiciones ambientales de stress que, en cierta manera, son similares a las respuestas hormonales en situaciones de stress de los mamíferos. El

alternativa más escéptica ello llevará a poder reconocer el valor intrínseco de muchos animales y por tanto su necesaria inclusión en la comunidad moral. El éxito del paradigma animalista dependía de ello. Habrá que ver por tanto si las razones que suelen esgrimirse para cuestionar la conclusión de los argumentos antes apuntados se sostienen.

## 2.2. La conciencia perceptiva

### a) Escepticismo conductista

«Contéstame mecanicista, ¿la naturaleza ha dispuesto todos los resortes del sentimiento en este animal para que no sienta? ¿Tiene unos nervios para ser impasible? En absoluto supongas esa impertinente contradicción en la naturaleza» (Voltaire 1764: 68, cit. en De Lora 2003: 144).

Si algunos, ya incluso en la modernidad, han visto clara la existencia de conciencia del dolor en los animales es verdad que una importante tendencia filosófica insistió en considerar a los animales como meros autómatas. Es paradigmático el papel que ha tenido Descartes en la asunción general de dicho automatismo:

«Sé que los animales hacen muchas cosas mejor que nosotros, pero esto no me sorprende. Esto puede ser usado para probar que ellos actúan natural y mecánicamente, como un reloj, que dice la hora mejor que lo hace nuestro propio juicio. Sin duda cuando las golondrinas llegan en primavera, funcionan como relojes. Las acciones de las abejas son de la misma naturaleza, y la disciplina de las grullas en vuelo, y de los monos en la lucha, [...]. Su instinto para enterrar a sus muertos no es más extraño que el que los perros y gatos escarben la tierra con el propósito de enterrar sus excrementos; [...], que muestra que ellos actúan sólo por instinto y sin pensamiento». Este texto es parte de una carta de Descartes a Henry

---

moscardón (*Protophormia terranova*), cuando se expone a estímulos olfatorios irritantes presenta un incremento gradual en la frecuencia cardíaca. En los anélidos existen unas células llamadas células "N" que se consideran como nociceptores. En la lombriz de tierra (*Lumbricus terrestris*) las respuestas aversivas pueden ser modificadas por analgésicos narcóticos, como la morfina, de la misma manera que en los mamíferos. Los moluscos tienen el sistema nervioso más sofisticado de los invertebrados, sobre todo los cefalópodos como el *Octopus vulgaris*. Este organismo presenta una conducta compleja, capacidad para el aprendizaje y un sistema sensorial muy bien desarrollado. Incluso se han descrito vías o tractos que conducen la información dolorosa. Los estudios embriológicos y anatómicos en peces, anfibios y reptiles revelan la evolución de los sistemas moduladores (interneuronas y formación de neuropilo) que intervienen en la transmisión sensorial y motora. Durante el desarrollo embriológico de estas especies la conducta se produce cada vez más en función de las experiencias tempranas, como resultado de los engramas que se han grabado en las conexiones neurales, así como también de la actividad progresiva del organismo sumada a los estímulos que ocurren en el mismo tiempo». Martha León-Olea 2002.

More, el 5 de Febrero de 1649 (Véase Kenny, 1970, cit. en Regan y Singer, 1976: 13).

Si son máquinas entonces serán incapaces de experimentar cualquier tipo de dolor. Muchas veces se ha objetado que tal planteamiento suponía una negación de la realidad, en tanto que en esa época ya se conocía que los animales poseen los órganos responsables al respecto. Pero lo que verdaderamente se está negando es la existencia de estados mentales. Se ilumina este asunto atendiendo a los tres grados de sensación que identifica Descartes (en línea con la tipología que antes hemos propuesto). En primer lugar, afirma, la inmediata afección de los órganos corporales por los objetos externos. En segundo los resultados mentales inmediatos. Proviene de la unión de la mente con los órganos corporales afectados. Y por último, el tercer grado correspondería a los juicios que tienen lugar sobre cosas externas a nosotros. La cuestión es que, a diferencia de lo que aquí he mantenido, para este autor el primer grado es común a animales y humanos, pero los dos siguientes sólo podemos hallarlos en humanos. Así, mantener que los animales tienen sensaciones es tan sólo afirmar que tienen órganos sensoriales. La sensación debe conectarse a una *mente* para que podamos hablar de conciencia (esto es algo que, mantiene, no sucede en su caso). Y es por esto por lo que en su opinión no sirve de nada recitar una serie de hechos acerca de cómo éstos se comportan<sup>93</sup>.

Los presupuestos cartesianos calaron hondo hasta el punto de que tradicionalmente siempre ha habido un rechazo general hacia las investigaciones cuyo objeto de análisis fuera el dolor animal. La idea es que los científicos sólo pueden trabajar con lo que los animales hacen y no con lo que sienten. A esta máxima se la llamó *tabú conductista* y era defendida por los primeros etólogos del siglo pasado<sup>94</sup>. C.

---

<sup>93</sup> Consúltense Regan, 1983a: 1-18 y Mosterín 1998: 101-106. No obstante hay quien habla de una posible deformación histórica de la doctrina de Descartes con relación a los animales. Para muchos de sus estudiosos el filósofo no afirmó literalmente que los animales eran incapaces de sentir dolor. Si se quiere profundizar en esta discusión y conocer referencias bibliográficas al respecto véase De Lora 2003: 138-140. Para conocer más acerca de los padres y el origen de la tendencia conductista se puede consultar Parker 1994: 16-17, cit. en De Lora 2003: 143.

<sup>94</sup> Es el caso del famoso etólogo K. Lorenz, quien defiende el conocido como *modelo de motivación psichidráulico* desde el que se entiende que los animales deben poder realizar todos los comportamientos propios de su especie para garantizar su bienestar. Véase Lorenz 1978. Sin embargo, en la medida en que este modelo de motivación exclusivamente mecanicista (behaviorista) ya no es aceptado, el concepto de necesidad etológica ha tenido que ser revisado. La etología cognitiva actual propone modelos de motivación más complejos y flexibles. A diferencia de la propuesta de Lorenz (según la cual los “instintos” reprimidos tienden tarde o temprano a liberarse) los animales no necesitan llevar a cabo todos los comportamientos que sería posible observar en la naturaleza, sino solamente aquellos para los cuales están motivados en función de las condiciones internas, externas y de su experiencia previa. La mayoría de los comportamientos que podemos observar en los animales son resultado de la interacción



L. Morgan y E. L. Thorndike son quienes inician el camino de la conocida como *revolución conductista* en psicología, donde la inteligencia se concibe como un asunto de asociaciones mentales que se adquieren por el mecanismo de prueba y error, y se derivan del premio o del castigo. I. Pavlov y B. F. Skinner son considerados los mayores representantes de dicho movimiento. La idea es que la explicación psicológica del comportamiento puede prescindir del aspecto fenomenológico o interno de los estados mentales porque tales estados o no se dan o son incognoscibles. De la misma forma, hay de tener en cuenta los desarrollos más actuales que defienden también un cierto grado de mecanicismo. Entre los herederos de la línea cartesiana en torno a la incapacidad de los animales para sentir dolor, y dejando a un lado la gran cantidad de científicos behavioristas, merece la pena destacar a P. Harrison y P. Carruthers<sup>95</sup>.

Los críticos de la tesis de la conciencia animal afirman que los animales pueden tener un dolor sin ser conscientes del mismo, y se apoyan para ello en el estudio de enfermedades cerebrales como la ceguera cortical, donde permanecen intactos todos los mecanismos que posibilitan la visión sin que el individuo sea capaz de experimentar la sensación de que está viendo<sup>96</sup>. En esta línea se citan las investigaciones llevadas a cabo por Antonio R. Damasio (1994: 193-207) con individuos que tenían un tipo concreto de lesión cerebral. Este autor estaba interesado en comparar pacientes con lesión del lóbulo frontal con individuos normales. Llevó a cabo un experimento que consistía en que los sujetos vieran una sucesión de diapositivas proyectadas, mientras se encontraban conectados a un polígrafo, sin decir ni hacer nada. La mayoría de las diapositivas mostraban eventos irrelevantes pero en algún momento se introducía en la serie una imagen perturbadora. Los resultados mostraban que los individuos sin daño frontal mostraban muchas respuestas de conducta dérmica cuando se presentaba una de las imágenes perturbadoras, y no era así cuando se presentaban las banales. Los pacientes con lesión en el lóbulo frontal en ningún momento generaron ningún tipo de

---

entre sus capacidades y tendencias innatas de un lado, y su experiencia (aprendizaje) de otro. Por ello la palabra *instinto* –o el concepto de conducta instintiva- ha quedado en desuso.

<sup>95</sup> Dos autores que, como se verá en lo que sigue, han tenido un papel importante en la discusión actual acerca del dolor en los animales no humanos. Véase Harrison 1991: 25-40 y Carruthers 1992b: cap. 8 “Los animales y la experiencia consiente”.

<sup>96</sup> «Con la constatación de que una simia padecía esta misma enfermedad (se le había dado por ciega pero agarraba la fruta cuando se le ponía ante ella), algunos científicos llevaron a cabo en 1996 experimentos muy importantes acerca de la conciencia animal. La simia fue amaestrada para pulsar las luces verdes que viera ante sí y una azul si no veía ninguna verde. Y así lo hacía normalmente excepto cuando se iluminaba una luz verde en su zona ciega; entonces pulsaba la luz verde y también la azul. Eso demostraba que en ese campo de visión no era consciente de lo que veía. Pero en el otro sí; tal y como lo eran en todo su campo de visión lo simios que no padecían la enfermedad (y que sólo pulsaban el verde que veían o el azul si no veían nada)». Lara 2006: 113.

conducta dérmica. Era fácil comprobarlo porque los registros de sus polígrafos eran planos. Lo curioso era que estos pacientes eran capaces de detallar con exhaustividad el contenido de las diapositivas inquietantes. De manera que podían describir detalladamente en palabras, el miedo o la repugnancia de algunas de las diapositivas vistas, por lo que no había duda de que habían prestado mucha atención a la serie pasada. Comprendieron el contenido de las imágenes y los diferentes conceptos envueltos en ellas. Por ejemplo, en el caso de que se estuviera representado un homicidio sabían que era esto lo representado y los pacientes también eran conscientes de que tendría que generarse un sentimiento de lástima hacia la víctima. La diferencia con los sujetos de control es que los individuos con lesión frontal no tuvieron una respuesta de conductancia de la piel. Reconocieron que, aunque se habían dado cuenta de que su conocimiento tenía que ser inquietante, no se habían sentido perturbados. Tenían información conceptual pero eran incapaces de sentir nada<sup>97</sup>.

Pero cuando los detractores de la tesis de la conciencia animal refieren a lo que sucede con este tipo de lesiones cerebrales olvidan la importancia de contar con la estrecha relación entre capacidades y utilidad biológica. Porque no cabe duda de que, como mantiene Damasio (1994: 210), «el organismo actúa continuamente sobre el ambiente, de manera que pueda propiciar las interacciones necesarias para la supervivencia. Pero si ha de tener éxito en evitar el peligro y ser eficiente en encontrar comida, sexo y cobijo, debe *sentir* el ambiente (olerlo, gustarlo, tocarlo, oírlo, verlo), de manera que pueda tomar las acciones apropiadas en respuesta a lo que se siente». La conciencia del dolor es algo muy básico y necesario para la supervivencia. Si los pacientes analizados cuentan con el elemento añadido de la carga conceptual para las relaciones sociales, ello no sucede en el caso de los animales, para los que la conciencia del dolor es radicalmente útil para establecer una adecuada estrategia de supervivencia.

Al margen de alguna tendencia contraria al mecanicismo en la modernidad<sup>98</sup>, es en las últimas décadas cuando verdaderamente se ha despertado un gran interés por el tema

---

<sup>97</sup> En palabras del propio Damasio, con relación a lo que sucede cuando hay una lesión frontal: «Que, de alguna manera, saber no significa necesariamente sentir, incluso cuando uno se da cuenta de que lo que sabe que debería hacerle sentir de una determinada manera ya no lo consigue». Véase Damasio 1994: 198.

<sup>98</sup> El cambio de tendencia obedeció a una modificación en la teoría sobre las verdades de hecho, los juicios empíricos o los juicios de la experiencia. También a la concesión de gran importancia a las emociones y sentimientos. Véase Gracia 2002: 139-144. Si bien el paradigma del *lógos* sigue siendo el vigente, desde el empirismo se pone en duda su potencialidad. Las repercusiones prácticas de este nuevo enfoque fueron escasas en este contexto aunque es significativa la reivindicación empirista de la capacidad de los animales para sentir y aprender. La idea de que las diferencias entre ellos y nosotros serán de grado (y no esenciales) supone el primer cuestionamiento de la hipótesis rupturista: «Es evidente

en disciplinas muy distintas (etología, antropología, fisiología, etc.)<sup>99</sup>. Los animales nos ofrecen ejemplos cada día que hacen que el conductismo se encuentre ante dificultades muy serias, que lo inhabilitan como un modelo explicativo adecuado. Es interesante el experimento que De Lora trae a colación al respecto (podemos encontrar el relato original en Budiansky 1998: 47-48, 61-62):

« [...] le son mostradas a un perro unas puertas detrás de una ventana. Cada puerta tiene una luz. Una de ellas se enciende e inmediatamente se apaga. Si el perro se dirige a esa puerta es recompensado con comida. Así ocurre, y el conductista lo explica como la reacción a un estímulo. Pero ulteriormente el experimento se repite dejando un intervalo de hasta 10 segundos desde que la luz parpadea. A pesar del transcurso de “tanto” tiempo, el perro acude a esa puerta. Por ello se debe colegir que ha “representado” el estímulo, y no sólo que ha actuado meramente respondiendo a él. Se debe inferir que “algo ha pasado en la cabeza del perro”» (De Lora 2003: 143-144).

Además el modelo conductista no se hace cargo de nuestras intuiciones pues solemos entender que los causantes de la conducta son los estados mentales, y además las explicaciones circulares son constantes si se quiere reducir lo mental al comportamiento. Y, como ya he apuntado, no puede obviarse que la capacidad de tener representaciones mentales es radicalmente útil para sobrevivir, por lo que parece lógico pensar que la evolución les ha dotado con él. Y es que, insisto, la nocicepción puede permitir la localización, identificación y evitación de un daño sin la necesidad de la mediación de un estado consciente, sin embargo es esto último lo que realmente asegura contar con una estrategia para la supervivencia. La mayor utilidad biológica que

---

que la simpatía, o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres. El miedo, la cólera, el valor y muchas otras afecciones son comunicadas frecuentemente de un animal a otro, aunque éstos no conozcan la causa productora de la pasión original. También el pesar es recibido por simpatía, y tiene casi las mismas consecuencias y excita las mismas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentos de un perro producen sensible inquietud en sus congéneres. Y es notable que, aunque casi todos los animales utilicen en sus juegos siempre los mismos miembros, realicen casi las mismas acciones que si estuvieran luchando: el león, el tigre y el gato, sus garras; el buey, sus cuernos; el perro, sus dientes; y el caballo, sus pezuñas, a pesar de esto eviten con el mayor cuidado lastimar a su compañero de juegos, y ello aunque no tengan miedo alguno a la reacción de éste. Ésta es una prueba evidente de que los brutos sienten mutuamente el dolor y placer ajenos». Hume 1739-1740: 538, cit. Gracia 2002: 142.

<sup>99</sup> Un interés que, en opinión de C. Mateos, obedece a dos razones fundamentales. Primero, es un ámbito de estudio que resulta especialmente llamativo por el hecho de que se ha profundizado poco en él y verdaderamente es ahora cuando está al alcance de nuestras posibilidades. El funcionamiento del cerebro y la comprensión de los fenómenos y experiencias mentales es un asunto de verdadero interés científico que no puede ser obviado por más tiempo. Segundo, se concibe como un imperativo ético determinar las experiencias conscientes de las que son capaces los animales. Véase Mateos 2003: 64-65.

supondrá tener representaciones mentales viene dada porque tal capacidad posibilita el uso de mecanismos de evitación más complejos y efectivos.

Pero sobre todo resulta imposible conciliar el hecho suficientemente probado de que los animales aprenden con la tesis de la inconsciencia animal<sup>100</sup>.

Con las dificultades que presenta el conductismo se produce, en los años setenta, el auge del cognitivismo (donde participa la filosofía de la mente, la psicología, la lingüística, las neurociencias y la antropología). Desde este modelo sí se reconoce la existencia de estados mentales como algo necesario para que tenga lugar el comportamiento en los animales, y se insiste en lo apropiado de profundizar en ellos<sup>101</sup>. Al margen del grado de complejidad de los estados mentales su reconocimiento posibilita la conciencia del dolor.

#### *b) Las emociones conscientes*

Resulta necesario preguntarse por qué, dada la revolución cognitivista, la conciencia del dolor en los animales no es algo asumido globalmente. Dado el anterior análisis hay fuertes indicios para admitir que los animales no se comportan mecánicamente sino de forma variable y flexible. Y ello supone admitir que sus acciones son el resultado de una toma de decisiones en las que han mediado *emociones conscientes*. El objetivo de este apartado es tratar de manera más exhaustiva la discusión anterior, y sistematizar las razones en contra de la tesis de la inconsciencia animal.

Aunque ya he anticipado la necesidad de reconocer en muchos de los animales (al menos en aves, reptiles y mamíferos) una conciencia del dolor (algo que va más allá de

---

<sup>100</sup> La mayoría de las explicaciones que dan los conductistas a los resultados obtenidos en el estudio de animales son excesivamente forzadas. Es el caso de Budiansky cuando afirma que determinadas actuaciones de animales en experimentos no demuestran la existencia de conciencia porque lo que en realidad están haciendo es *engañar* al experimentador. Hans, un caballo a principios del siglo XX en Alemania, aparentemente era capaz de hacer determinadas operaciones aritméticas ofreciendo la solución dando golpes en el suelo con sus patas. Después de una investigación se llegó a la conclusión de que no se trataba de habilidad aritmética sino de la capacidad de Hans para identificar señales en las personas. Señales verdaderamente sutiles que ni ellos mismos eran conscientes de haber hecho. Era suficiente para que el caballo dejara de golpear el suelo en el momento adecuado, y así lograr su premio. Véase Mateos 2003: 68 y De Lora 2003: 179-180. Este ejemplo fue usado para señalar la necesidad de aplicar el conocido canon de *Lloyd Morgan*: "En ningún caso podemos interpretar una acción como el resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior, si puede interpretarse como el resultado de una acción psíquica inferior en la escala psicológica". Dicho canon puede ser útil para ser cautelosos, pero como señala De Lora, también puede dar lugar a resultados bastantes paradójicos (como en el ejemplo, el hecho de que se pretenda negar la conciencia apelando a la capacidad para engañar de Hans). Véase De Lora 2003: 178-181.

<sup>101</sup> Según lo ha visto Concha Mateos una modificación de la perspectiva clásica es exigida desde contextos diversos. Algo que obedece a diferentes mejoras como son: la madurez del cuerpo teórico de la etología evolutiva actual, de las ciencias cognitivas y de la psicología experimental; los avances en neurociencia; y el desarrollo de sofisticadas técnicas aplicadas al estudio de la función cerebral. Véase Mateos 2003: 9

meros mecanismos nociceptores), es el momento de volver la vista al argumento de la analogía en su conjunto para profundizar en la forma en que habitualmente se han puesto en cuestión cada una de las argumentaciones que lo forman y para comprobar que pueden ser replicadas. Argumentos que apuntaban a una importante similitud de los animales con los seres humanos tanto en un sentido comportamental como físico, y también a la forma que respaldaba esta cuestión la teoría de la evolución. Paso a sistematizar las críticas y a analizar la forma en que estas pueden replicarse, con el objetivo de mostrar que la opción más razonable es la de apostar por la conciencia de muchos animales.

Desde el *argumento de la analogía comportamental* se apuntaba al hecho de que los animales manifiestan conductas similares a las nuestras en lo relativo al dolor. Esto es, los animales actúan de forma análoga a como nosotros lo hacemos cuando experimentamos dolor. Puesto que sólo somos capaces de experimentar nuestro propio dolor y el de nadie más (sea animal o humano), no deberíamos ser escépticos ante una prueba como esta. Pero pensemos, dicen los críticos, en el análisis que habitualmente encontramos en filosofía analítica, donde las acciones se entienden como eventos causados por una intención y una creencia (Davidson 1980, cit. en Mosterín 1998: 75). Tal intención y tal creencia se definen en función de la *proposición* creída y de la intentada. Sin embargo se sabe de muchas acciones que habitualmente llevamos a cabo de una forma consciente y voluntaria pero que no son mediadas por proposiciones lingüísticamente articuladas (por ejemplo, cuando comemos, cuando nos lavamos, cuando abrimos una botella de vino, etc.). Estamos ante una teoría insatisfactoria porque es excesivamente lingüística pero que está en la base de las críticas al argumento de la analogía en su conjunto. En este caso la intención es poner en duda el argumento intentando justificar que mientras que los comportamientos del tipo gemir, llorar o gritar siempre denotan conciencia del dolor en el caso de los humanos, no es así en el caso de los animales. Los animales, afirman, pueden tener manifestaciones dolorosas pero debemos negar que haya un componente de sentimiento lógicamente unido a ello. Tal como lo expresa P. Carruthers, puede que los animales posean todo lo necesario para tener dolor (de ahí que lloren o se retuerzan) pero sin embargo no lo sienten. De forma que si se analizaran, tanto desde un punto de vista externo como interno, es cierto que tendría que hablarse de dolor en ellos. Pero la cuestión es que sabemos que no se está negando esto sino su capacidad para experimentarlo. El argumento que propone al respecto este autor puede esquematizarse de la siguiente forma:

1. Los humanos tienen dos tipos de experiencias: conscientes e inconscientes. Con las experiencias inconscientes no se siente nada.
  2. El mejor análisis de la diferencia entre nuestras experiencias conscientes e inconscientes está basado en las sugerencias de D. Dennett: las experiencias conscientes están enfocadas al pensamiento consciente.
  3. Es obvio que los animales no pueden pensar acerca de sus experiencias.
  4. Aunque uno pueda pensar que la naturaleza del dolor es demandar nuestro pensamiento consciente, tal cosa no puede ser verdad en los animales, como se ha argumentado antes. Encontramos un mecanismo de evitación en lugar de un sentimiento de dolor.
  5. Entonces, si los animales no pueden sufrir, cada vez que ellos actúen como si sufrieran nosotros no les debemos ningún interés moral.
- (Carruthers 1989: 258-268)

Habrá que ver ahora si el argumento que propone Carruthers es correcto. E. Pluhar se encarga de replicar esta crítica dirigida al argumento de la analogía comportamental. En su opinión el análisis que hace Carruthers no parece muy apropiado, al menos en dos puntos (Pluhar 1995: 37-46). Por un lado señala la inhabilidad del autor para justificar la conducta de los animales. Carruthers no explica por qué los animales pueden actuar como lo hacen, si sus experiencias son totalmente inconscientes. Es sabido que la mayoría de sus acciones no se pueden explicar apelando al instinto<sup>102</sup>. También es cierto que no basta con poder analizar y decidir entre varias opciones para poder hablar de pensamiento consciente. No es suficiente elegir una alternativa, sino que hay que saber elegir la alternativa más eficiente. D. Griffin se ha encargado de analizar ampliamente la conducta de los animales. Este autor señala dos aspectos por los que no parece muy razonable negar la capacidad de conciencia a los animales. En primer lugar, por su capacidad de adaptación a circunstancias cambiantes. Esto se constata en sus intentos por conseguir comida mediante una compleja serie de acciones que nunca se habían llevado a cabo antes. En segundo lugar, por la existencia de pasos interactivos en una secuencia relativamente larga de pautas apropiadas de conducta. Es decir, muchos animales son capaces de prestar atención no sólo a un estímulo inmediato, sino también a información obtenida en el pasado. La elección de los eventos pasados a los que hay

---

<sup>102</sup> Ciertamente determinadas acciones complejas habituales pueden ser llevadas a cabo sin tener conciencia de ellas, sin embargo hemos tenido que ser conscientes en algún momento para poder aprenderlas. Es, por ejemplo, el caso de la acción de conducir. El hecho es que una vez que la conducta es interiorizada no desarrollamos ningún pensamiento consciente al respecto, pero previamente hemos tenido que aprenderla de forma consciente. Lo destacable además es que la capacidad de conciencia existe independientemente de si la conciencia está activada o desactivada. Esto es algo que se debe tener en cuenta de cara a analizar las conductas de los animales. Véase Griffin 1976b: 53-55.

que atender tiene que ser facilitada por una selección consciente de todo el espectro de los recuerdos. Si se tiene esto en cuenta, y se sabe que el cerebro no puede tener programadas todas las especificaciones necesarias para una conducta óptima, entonces lo más razonable es afirmar que los animales tienen capacidad de conciencia (Griffin 1976b: 51-53).

Por otro lado, apunta Pluhar al inadecuado análisis de la distinción entre conciencia e inconsciencia. Frente a la idea de Carruthers, parece que podría admitirse que no es condición necesaria ser capaz de pensar sobre nuestras propias experiencias para poder tener un sentimiento, esto es, para poder *sentir* (sabemos que los bebés no reflexionan sobre sus propias experiencias y sin embargo asumimos que son capaces de sentir)<sup>103</sup>.

Por tanto, si las críticas al argumento de la analogía comportamental no son apropiadas podría asumirse que determinados comportamientos de animales similares a los nuestros muestran una conciencia del dolor.

En segundo lugar teníamos el *argumento del paralelismo físico*. El objetivo de este era insistir en la similitud física entre animales humanos y no humanos con relación determinados rasgos de su sistema nervioso<sup>104</sup>. Lo que ahora quiero subrayar es que en muchos casos dicha similitud es patente no sólo en la segregación de determinadas sustancias, sino también en la posesión de determinadas capacidades mentales básicas como la capacidad de creer y desear<sup>105</sup>. Parece difícil poder cuestionar la conciencia animal negando evidencias físicas en torno al sistema nervioso. Es por ello que la discusión surge con relación a las diferentes capacidades a las que éste da lugar en uno u otro caso. La idea es que los animales no poseen las mismas capacidades

---

<sup>103</sup> Para conocer más de las críticas a Carruthers puede también consultarse Kretz 2004.

<sup>104</sup> Los hechos conocidos al respecto son los siguientes: «1. En muchos animales, existen zonas especiales del sistema nervioso (los denominados centros emocionales) que son estructuras independientes de (*aunque asociadas a*) los mecanismos de obtención de recursos y a los mecanismos defensivos de evitación y reparación del daño [...]. 2. Las mismas estructuras cerebrales (amígdala, septum, hipotálamo y mesencéfalo) funcionan como sustratos del comportamiento emocional, tanto en aves como en mamíferos. 3. Se sabe cuáles son algunos de los factores internos y externos que ponen en marcha la sensibilización de los centros emocionales. 4. Asimismo, se conoce bastante sobre las respuestas fisiológicas y neuronales activadas por los estímulos emocionalmente relevantes, y existe un consenso general sobre su función adaptativa». Mateos 2003: 70-71. Resultan indudables las analogías neurofisiológicas descubiertas entre humanos y muchos animales. En el volumen de S. Walker titulado *Animal thought* se documenta ampliamente la referida similitud neurofisiológica entre ambos. Véase Walker 1983.

<sup>105</sup> Se encuentran abundantes evidencias científicas acerca de las sorprendentes habilidades cognitivas de aves y mamíferos. Puede consultarse un importante listado de referencias bibliográficas actuales al respecto en Mateos 2003: 69. En el libro de G. Varner puede verse un interesante análisis de los aspectos que apoyarían la presencia de diferentes tipos de deseos en los animales. Consúltese Varner 1998. Véase también el volumen que edita C. R. Gallistel en 1992.

mentales básicas que nosotros, a pesar del paralelismo físico. Algo que suele querer mostrarse negando la posibilidad de atribuir deseos y creencias en su caso. Lo siguiente será entonces preguntar qué debemos entender por *deseos* y por *creencias*. En primer lugar, los deseos pueden explicarse de diferentes formas aunque habitualmente se entienden como resultado de una privación (por ejemplo, desearé comida si estoy privada de ella). Puede que el más fuerte que podamos experimentar sea el deseo de evitar el sufrimiento. Pero los deseos también pueden ser generados por la interacción de creencias con otros deseos. Por ejemplo, si un perro desea algo de comer y si cree que hay un filete en la habitación de al lado, entonces tendrá el deseo de ir a la habitación de al lado. Por otro lado las creencias tienen también varias causas. Las más comunes son la percepción y la inferencia. Lo que aquí me interesa es preguntar por la posibilidad de aplicar la teoría de la creencia-deseo a los animales<sup>106</sup>. Muchos autores, entre ellos S. P. Stich, lo ponen en duda. Aunque los animales tuvieran creencias, mantiene, nosotros no podemos mantener que ellos creen. Es así porque no es posible que especifiquemos el contenido de aquello que se podría decir que creen, y es por ello que no es adecuado explicar su conducta apelando a la apuntada teoría (Stich 1979: 15-24). El autor se pregunta acerca de lo que estamos dispuestos a admitir cuando afirmamos que el perro *Fido* tiene la creencia de que “un hueso ha sido enterrado en el patio de atrás”. ¿Estamos asumiendo que Fido cree que un trozo de esqueleto está situado bajo el humus de nuestro terreno? En definitiva, afirma, no sabemos qué pensar porque no hay forma de averiguar cuál es el contenido de las creencias de los animales, y esto nos hace dudar de si realmente las tienen. Efectivamente parece difícil poder contestar afirmativamente a una pregunta como la anterior, pero otra cosa es que realmente esté en juego un conocimiento como el que aquí se presupone para poder

---

<sup>106</sup> Es clásica la propuesta de adquisición de pensamiento davidsoniana y los presupuestos en los que descansa: pensamiento conceptual (tener pensamientos es tener conceptos/creencias); holismo (no es posible tener un concepto/creencia sin tener otros lógicamente relacionados con él); objetividad (creer es poder concebir que tal creencia esté equivocada, para lo que se requiere disponer del concepto de creencia). Véase Martínez Manrique 2006: 163. Podrían negarse las conclusiones que de ello se derivarían para la caracterización mental de animales y niños pequeños cuestionando uno o varios de los tres principios. Sobre la atribución de creencias y deseos a algunos animales, resulta bastante riguroso al respecto el capítulo 6 del libro de DeGrazia. Se encontrará una rica discusión con algunas propuestas críticas, como la de Stich o Davidson. Véase DeGrazia 1996: 129-165. También resulta muy sistemático el análisis que puede encontrarse consultando Glock 2003: cap. 9. Y es especialmente útil la recopilación de artículos que lleva a cabo Hatzimoysis en el volumen titulado *Philosophy and the emotions*, en tanto que en el análisis acerca de las capacidades mentales de los animales puede resultar relevante indagar en la tesis que insiste en reconocer el papel real que tienen las emociones en la aparición del pensamiento. Consúltese Hatzimoysis 2003.



tener creencias. Lo que parece haber debajo de la pregunta de Stich es conocido como *The Indeterminacy Argument*<sup>107</sup>:

1. In order for us to ascribe beliefs with determinate content to Fido, Fido needs to have concepts similar to ours.
2. Fido does not have concepts similar to ours.
3. Therefore, we cannot ascribe beliefs to Fido.

Podría establecerse una objeción por analogía: los niños pequeños pueden usar palabras sin conocer los conceptos a los que están asociadas en el lenguaje adulto. Y parece claro que las inferencias que un usuario competente del lenguaje podría hacer de la frase “esto es un hueso” no serían posibles en el caso de que un niño pequeño utilizara la misma frase. De la misma forma que yo puedo hablar de electrones sin que esté en juego el mismo engranaje conceptual que en el caso de que hablara un experto (Bortolotti 2008: 10). Entonces el uso limitado de conceptos y el acceso limitado a información relevante acerca de las cosas de las que hablamos no paralizan la adscripción de creencias. Y el mismo razonamiento tendría que hacerse entonces en el caso de Fido. No puede negarse que se presenta una gran dificultad puesto que no podemos acceder a las mentes de los animales (aunque como se ha visto la dificultad no sólo se presenta en su caso). Pero lo que no tiene mucho sentido es asumir que ello debe llevar a concluir la imposibilidad de atribuirles creencias<sup>108</sup>. Parece haber un salto entre el hecho de que haya algo que no conocemos y la conclusión de que ello no existe. En la misma línea de Stich, el autor R. Frey también quiere justificar la imposibilidad de atribuir la teoría de la creencia-deseo a los animales. Los deseos se relacionan con la idea de interés reflejada en “A está interesado en X”. En su opinión estar interesado en X es poder desear X. Divide los deseos en simples y complejos, afirmando que los primeros requieren autoconciencia, los segundos creencias, y que para ambos es imprescindible el lenguaje. Con respecto a los deseos simples Frey establece la

---

<sup>107</sup> Véase Davidson 1975: 155-170 y 2001: 135-150, cit. en Bortolotti 2008: 8.

<sup>108</sup> Se pueden encontrar referencias bibliográficas importantes al respecto en De Lora 2003: 152-154. MacIntyre se ocupa de analizar el asunto de las creencias tanto en animales muy inteligentes con un lenguaje complejo (por ejemplo los delfines) como en animales que carecen de un lenguaje en este sentido. En ambos casos afirma que los argumentos en contra de reconocerles dicha capacidad son difícilmente sostenibles. Consúltese MacIntyre 1999: 35-59. «Por lo tanto, el hecho de que especies de animales inteligentes no humanos, como los delfines, carezcan de los recursos lingüísticos para articular y manifestar sus razones no es impedimento para que se atribuyan razones a su acción. Lo que se requiere para atribuir razones a las acciones de miembros de dichas especies es identificar el conjunto de bienes que los miembros de la especie desean alcanzar, el conjunto de cálculos a partir de los cuales las acciones son o pueden ser eficaces para lograr dichos bienes, y un conjunto de proposiciones condicionales contrafácticas ciertas que permitan relacionar la orientación hacia el bien con los cálculos sobre la eficacia». MacIntyre 1999: 39.

siguiente argumentación para mostrar que autoconciencia y lenguaje de tipo humano van juntos: los predicados que se relacionan con la autoconciencia sólo pueden ser adscritos a uno mismo si pueden ser adscritos a otros. Uno puede saber si experimenta un cierto predicado R sólo si uno puede saber si otras personas experimentan R. El predicado R no tiene significado si se usa para nombrar una sensación a la que cada uno de nosotros tiene acceso en su propio caso, sino que tiene significado en virtud de ciertas reglas públicas y convenciones. De forma que la adscripción de R a uno mismo sólo es posible dentro del contexto de un lenguaje público. De nuevo la misma argumentación y de nuevo insistimos en que poner en cuestión la ansiedad que yo pueda sentir en función de si puedo o no responder a la pregunta “¿sientes ansiedad?” no tiene sentido, es algo arbitrario. Con respecto a los deseos complejos, cuando alguien cree algo, mantiene Frey, lo que cree es que una cierta sentencia es verdadera. Hay entenderlo de este modo porque: a) las sentencias afirmadoras de creencias son usadas para expresar lo que es creído, y b) lo que uno cree es que algo es verdadero o falso, y las sentencias son la clase de cosas que son verdaderas o falsas. Pero la propuesta de Frey no deja de ser dudosa (Sapontzis 1987: 115-129). Con respecto a la primera afirmación hay que percatarse de que tal cosa no tiene nada que ver con el hecho de si los animales pueden creer, sólo es relevante para saber si pueden formular o entender afirmaciones de creencias. Con respecto a la segunda hay varias formas de señalar que no es adecuada: 1) La idea de que sólo las sentencias pueden ser verdaderas o falsas no es correcta, pues también pueden serlo obras de arte, monedas, percepciones, etc. 2) Una creencia y una sentencia no son la misma cosa, pueden darse creencias sin sentencias. El hecho de que tengan un predicado común no indica que sean lo mismo. Esto es tan erróneo como pensar que ante similares efectos, similares causas. 3) De forma inmediata se ve que Frey está haciendo un análisis reduccionista en el que confunde lo psicológico con lo lingüístico. 4) Con afirmaciones del tipo “una creencia es verdadera si se da el caso de lo que es creído” no nos referimos en realidad a creencias sino a estados de cosas. De forma que el lugar del concepto de verdad o falsedad en el análisis de creencias no es tan claro como lo que Frey sugiere y su argumento requiere.

Parece que el esquema davidsoniano tendría que ser revisado. Tradicionalmente las creencias han sido entendidas como *actitudes proposicionales* (tomando la expresión de Bertrand Russell). En esta línea D. Davidson distingue entre el funcionamiento de las actitudes proposicionales que corresponden a estados mentales y

el de aquellas que corresponden a entidades físicas. En el primer caso estaríamos ante términos referencialmente opacos y en el segundo ante términos referencialmente transparentes. La cuestión es que se entiende como indispensable la existencia de una proposición para poder afirmar que tiene lugar una creencia. Esto es, creer que hay una pelota debajo de sofá significaría afirmar la verdad de la proposición *hay una pelota debajo de sofá*. El argumento al que suele hacerse referencia es el conocido como *The Surprise Argument*<sup>109</sup>:

1. In order to have first-order beliefs, one needs to be able to be surprised when things don't turn out to be as one expected.
2. One can be surprised when things don't turn out to be as one expected only if one has second-order beliefs.  
From (1) and (2):
3. In order to have first-order beliefs, one needs to have second-order beliefs.
4. Fido doesn't have second-order beliefs.
5. Therefore, Fido doesn't have first-order beliefs.

Cuando afirma que uno no puede tener una creencia a menos que podamos percatarnos de que nuestra creencia puede ser falsa, Davidson (2001) está introduciendo un nuevo criterio. La capacidad de sorprendernos implica la habilidad para comparar lo que creía antes de que pasara algo concreto con lo que creo ahora. Para ser consciente de este contraste hemos de poder formarnos una creencia acerca de nuestra creencia previa. Así hay que distinguir entre creencias de primer orden (“hace frío fuera”), donde expreso una creencia acerca de un estado de cosas, y creencias de segundo orden (“pensé que era ayer el cumpleaños de John”), donde expreso una creencia acerca de un pensamiento que tuve ayer. Si no podemos hablar de creencias mientras no exista la capacidad para comprobar si son o no falsas, entonces la idea es que los individuos que no pueden tener creencias de segundo orden no podrán tener tampoco creencias de primer orden. Sin embargo éste parece ser un requisito demasiado exigente (Bortolotti 2008: 12). Hay situaciones en las que nuestras creencias son revisadas sobre la base de mera experiencia perceptiva, sin necesidad de que medie algún tipo de examen crítico de nuestras creencias previas. Esto no significa asumir que la autocorrección es un proceso simple, sino que la capacidad de revisar cualquier creencia no depende de la capacidad de formar creencias de segundo orden. Bortolotti (2008: 12-13) cita dos ejemplos que ilustran este punto. En primer lugar se trata de un experimento llevado a cabo sobre ratas. Lo que se les exigía era aprender complejos laberintos para obtener

---

<sup>109</sup> Véase Davidson 1975: 155-170 y 2001: 135-150, cit. en Bortolotti 2008: 8.

comida a modo de recompensa. Pero en algunos casos el experimentador no ponía comida en la caja que estaba al final del laberinto. Pudo comprobar que en esas circunstancias la rata parecía confundida y buscaba con interés la comida en el área próxima a la caja. La conclusión es que las ratas esperan ciertos resultados cuando participan en patrones de conducta aprendidos<sup>110</sup>. El segundo experimento es protagonizado por niños pequeños. Se trataba de ver si se sorprendían al ver que una bola de billar se movía hacia uno de los agujeros de la mesa sin haber entrado en contacto con algún otro objeto. Desde los seis meses en adelante los niños reaccionan de forma diferente al observar eventos, dependiendo de si estos parecen desafiar las leyes básicas de la física. En particular, los niños pequeños tienen más reservas cuando la consecuencia es más inesperada. La cuestión es que es improbable que ello sea causado por su capacidad para formar creencias de segundo orden, es decir, es improbable que en este caso tuvieran una creencia acerca de su creencia sobre que dos objetos inanimados no se mueven espontáneamente.

Lo que Bortolotti concluye es que tanto las ratas como los niños pequeños pueden ser sorprendidos, confundidos y tienen expectativas. Como queramos describir su conducta llevará a una discusión de tipo terminológico, pero es un hecho, afirma la autora, que su conducta está sujeta a un examen de la realidad y cambia de acuerdo a cómo las cosas se modifican. Esto al menos debería servir para comprender que las capacidades conceptuales requeridas para la sorpresa o la autocorrección no son tan sofisticadas como se ha requerido tradicionalmente.

Por ello otros autores reivindican un cambio de paradigma desde el que sí se puedan reconocer creencias y deseos en algunos animales no humanos. Así, en sentido opuesto John Searle insiste:

«Los animales distinguen las creencias verdaderas de las falsas, los deseos satisfechos de los insatisfechos, sin tener los conceptos de verdad, falsedad, satisfacción, o incluso creencia y deseo. ¿Y por qué debería resultar eso sorprendente para alguien? Después de todo, en la visión los animales distinguen entre objetos de color rojo y de color verde [...]» (Searle 1994, cit. en DeGrazia 1996: 149).

«Típicamente, para los animales igual que para los humanos, la percepción fija creencias, y las creencias juntas con los deseos determinan los cursos de acción. Consideremos ejemplos de la vida real: ¿por qué mi perro ladra a ese árbol? Porque él  *cree*  que el gato está en el árbol, y quiere cogerlo. ¿Por qué él cree que el gato está en

---

<sup>110</sup> Los experimentos fueron llevados a cabo en 1932 por Edward Tolman. Para conocer más a fondo sus investigaciones véase Tolman 1932, cit. en Bortolotti 2008: 12.

el árbol? Porque *vio* al gato trepando al árbol. ¿Por qué ahora para de ladrar al árbol y comienza a correr hacia el jardín de los vecinos? Porque ya no cree que el gato esté en el árbol, sino en el jardín de los vecinos. ¿Y por qué rectificó su creencia? Porque *vio* (y sin duda olió) al gato corriendo dentro del jardín de los vecinos; y *Ver y Oler es creer*. Los animales rectifican sus creencias continuamente sobre la base de sus percepciones. Para hacer esas rectificaciones ellos tienen que ser capaces de distinguir el estado de cosas en que su creencia es satisfecha del estado de cosas en que no es satisfecha. Y lo que vale para las creencias también vale para los deseos» (Searle 1994, cit. en DeGrazia 1996: 152).

Para Searle poder tener un deseo es sinónimo de tener la capacidad de distinguir entre las condiciones que lo satisfacen y las condiciones que lo frustran, algo que sin duda poseen muchos animales. Parece que cada día constatamos que muchos de ellos diferencian entre deseos satisfechos y frustrados aunque sea patente su incapacidad para poseer el concepto de creencia. Desde los nuevos enfoques en psicología, neurología y filosofía de la mente, parece que se está en disposición de poder admitir que: «Es indudable que la conciencia, producida cuando se recrea mentalmente una historia o mapa de acontecimientos lógicamente relacionados, es, en el caso de los seres humanos, traducida inmediatamente y sin remedio a términos lingüísticos, pero el surgimiento de la conciencia no depende de la capacidad lingüística, pues lo que, precisamente, emerge primero para a continuación ser traducido es esa percepción imaginada de ser a uno a quien le pasa algo». De Lora 2003: 153. Los estudios llevados a cabo por el neurólogo Antonio Damasio (1999) refuerzan esta crítica al enfoque tradicional. Parece que lo que el autor llama *conciencia nuclear* es, sin duda, no proposicional. De forma que no es preciso poseer lenguaje para tenerla pues ésta realmente es pictórica. La idea del pensamiento en imágenes es una de las aportaciones de la revolución cognitiva que se impuso al conductismo.

Reivindico entonces que las analogías neurofisiológicas sí deberían funcionar como un argumento potente contra la tendencia que inauguró el mecanicismo cartesiano (Rollin 1989). Entonces el paralelismo físico entre humanos y animales debería contar como un buen dato a favor del contenido mental de muchos animales, algo avalado a su vez desde el punto de vista comportamental.

Un tercer argumento apelaba a la utilidad biológica del dolor. Como ya se señaló antes, más allá de los simples mecanismos automatizados de evitación del daño (asegurados por la nocicepción), la conciencia del dolor parece ser la mejor forma de

asegurar la supervivencia<sup>111</sup>. Lo que ahora me interesa es indagar también en las críticas que se han lanzado a esta tercera argumentación dentro del argumento de la analogía con el objetivo de replicarlas para seguir defendiendo las experiencias conscientes en los animales (lo cual posibilita sentir el dolor). En los análisis de P. Harrison encontramos una objeción de corte teológico<sup>112</sup>, pero E. Pluhar ha querido ocuparse de las réplicas situando el argumento en un contexto laico en tanto que es la crítica al *argumento de la teoría de la evolución* lo que realmente guía a Harrison. Así, su postura podría esquematizarse de la siguiente forma:

1. El dolor no puede tener valor evolutivo para los animales, porque:
  - a) La supervivencia se lleva a cabo sin la experiencia del dolor porque los animales no pueden hacer elecciones del tipo *quiero alejarme de la fuente del dolor*.
  - b) Sabemos que:
    - I. Las respuestas ante el dolor en animales no son más que una respuesta adaptativa.
    - II. El dolor hay que asociarlo a facultades superiores de las que los animales carecen.
  - c) Los animales podrían aprender de experiencias que podríamos encontrar dolorosas; esto puede explicar el que puedan actuar de determinada forma sin tener ninguna experiencia consciente al respecto.
2. La evolución no va a perpetuar un rasgo que no es especialmente útil.
3. Entonces, los animales no tienen conciencia del dolor.

(Pluhar 1995: 17-19)

Para Harrison, la conciencia del dolor no tiene utilidad biológica para los animales porque ellos no pueden hacer elecciones. La conciencia del dolor sólo es útil si nos sirve para elegir alejarnos de la fuente de dolor, con el fin de asegurar nuestra supervivencia. Pero si no podemos elegir entonces éste no sería un rasgo útil, por lo que no tendría sentido que la evolución lo perpetuara. Es necesario que una experiencia consciente acompañe al dolor de cara a hacer elecciones. Pero si, mantiene, los animales no tienen

---

<sup>111</sup> Es sabido que si la conciencia es especialmente útil para los animales entonces la evolución tenderá a preservar este rasgo igual que sucedió en el caso de los humanos. Y parece que tal rasgo es imprescindible para aprender ciertas conductas relacionadas con la supervivencia. Los refuerzos de aprendizaje, necesarios para la comprobada eficacia de los mecanismos anticipatorios en animales, inevitablemente deben ser asociados con la existencia de conciencia. Las primeras experiencias conscientes que parecen ocurrir, y en línea con los refuerzos de aprendizaje, se relacionan con formas básicas de placer y dolor. Y es que la conciencia emocional parece ser evolutivamente muy antigua.

<sup>112</sup> Mantiene que mientras que puede explicarse el dolor humano con la existencia de un Dios perfecto, el dolor de los animales no puede ser explicado de tal forma. Por ello los animales carecen de cualquier tipo de conciencia, necesaria para sentir el dolor. Para conocer la propuesta original consúltese Harrison 1989: 80-91.

la capacidad de elegir entonces no necesitan *sentir* el dolor. La naturaleza no proporciona elementos gratuitos. Pero es fácil ver que el principal problema aquí es que no se ha demostrado la afirmación de que *sólo* los humanos pueden hacer elecciones. Además, aunque aceptáramos que los animales no pueden hacerlas, esto no implicaría que la experiencia consciente no pueda serles útil. Harrison entiende que es erróneo interpretar ciertas conductas animales como expresiones de dolor, porque deberían ser interpretadas como respuestas adaptativas que probablemente tienen algún significado social. Sin embargo, mantiene Pluhar, el autor no se percata del hecho de que las conductas pueden ser, a la vez, conductas en las que se siente dolor y que tienen un significado adaptativo. Pero lo que resulta especialmente cuestionable es la afirmación de que los animales pueden aprender de un dolor inconsciente, en tanto que no comprendemos cómo es posible aprender algo sin que uno sea consciente de tal cosa. Es patente la versatilidad con la que muchos ajustan adecuadamente su conducta a los desafíos nuevos. Los animales bajo condiciones naturales están sujetos a una gran cantidad de situaciones impredecibles de las que sería imposible hacerse cargo mediante la combinación de instrucciones genéticas. El pensamiento consciente es lo que mejor explica el hecho de que sean capaces de encontrar las mejores repuestas en medios adversos. La eficacia que se deriva de la experiencia de dolor y su influencia motivacional indudablemente apuntan a la implausibilidad de la explicación mecanicista. Lo que Pluhar deduce del argumento del autor es que Harrison está falseando la teoría de la evolución, en tanto que parece haber fuertes razones para pensar que aceptar dicha teoría es incompatible con la idea de que sólo los humanos pueden experimentar dolor de forma consciente (Pluhar 1995: 20-37). Sin duda, la conciencia es algo valioso que tenderá a perpetuarse.

Este argumento junto con los otros que justificadamente se han considerado relevantes pueden funcionar como una buena forma de avalar la presencia de emociones conscientes en los animales<sup>113</sup>. Si proyectamos nuestra experiencia subjetiva del dolor

---

<sup>113</sup> En una línea similar se sitúa la metodología propuesta por DeGrazia e inspirada en el estudio de la conciencia llevado a cabo por O. Flanagan. Una metodología basada en cuatro aspectos que, tomándolos en conjunto y mediante un trabajo interdisciplinar, apoyarían la tesis a favor de la existencia de emociones conscientes en animales. El primero de ellos es la fenomenología humana. Partiendo del hecho de que la mente humana tiene contenidos y sabiendo que los aspectos fenomenológicos nos ayudan a comprender dichos contenidos, se trataría entonces de usar las mismas categorías también para referirnos a los estados mentales de los animales (deseos, dolor, creencias, intenciones, etc.) y atribuirles dichas categorías hasta donde la evidencia lo justifique. En segundo lugar para el estudio de la conducta animal nos propone contar con dos fuentes de información: los estudios de laboratorio (tienen más rigor pero resultan muy problemáticos en otros aspectos fundamentales como la validez y la legitimidad moral) y los de campo (los animales están en su hábitat natural pero los resultados a los que se llegan son

sobre otros humanos distintos de nosotros apelando a la similitud anatómica, neurológica, fisiológica, bioquímica, genética y comportamental, no es menos razonable hacer lo mismo en el caso de los animales que presenten tales similitudes.

T. Regan llama *argumento acumulativo* a aquel en el que presentan juntas todas las pruebas que deberían llevarnos a defender la conciencia en los animales<sup>114</sup>. Desde el principio me referí a ello como el argumento de la analogía, aunque en los análisis desarrollados entraron en juego muchas más cosas además de su similitud con nosotros.

La perspectiva conductista no debería obviar los significativos estudios que nos ofrecen los nuevos enfoques en etología y neurofisiología. Hay evidencias científicas que apoyan la tesis de la conciencia animal<sup>115</sup>, y diferentes autores (entre ellos P. Singer y M. S. Dawkins) apelan a la navaja de Occam cuando afirman que la explicación con menos asunciones es la que atribuye vida emocional a los animales. La existencia de este tipo de evidencias lleva a tener que asumir la imposibilidad de encontrar una explicación racional más simple.

Lo que parece haber debajo de las críticas evaluadas es la idea de que es *lógicamente* posible que los animales tengan estados emocionales positivos o negativos sin sentir nada, esto es, que un estímulo pueda ser evaluado como negativo pero sin tener necesariamente que experimentarse. De forma que, una cosa sería hacer referencia a los cambios fisiológicos y conductuales directamente observables que ocurren en un individuo bajo unas determinadas circunstancias, y otra distinta cuando quiere hacerse referencia a una experiencia consciente subjetiva. Según los análisis llevados a cabo, todo parece apuntar a que lo más razonable es reconocer la existencia de emociones conscientes en algunos animales, y que en ello la mediación lingüística es innecesaria. A pesar de las críticas se ha visto cómo los tres argumentos analizados tienen la fuerza necesaria como para que la opción más razonable sea reconocer que muchos animales son conscientes de su dolor, esto es, son capaces de *sentir*. Porque la cuestión es cómo

---

anecdóticos). En tercer lugar están los argumentos funcionales. Esto es, la atribución de un tipo de estado mental a un animal se ve respaldada si aparenta ser ventajoso para el animal dado el medioambiente, la conducta y los rasgos físicos. Por último, la evidencia fisiológica. Los estados mentales están estrechamente relacionados con la estructura y actividad cerebral, y es conocida la similitud funcional entre partes del cerebro de animales y partes del nuestro. Véase Flanagan 1992 y DeGrazia 1996: 77-95

<sup>114</sup> Entre tales pruebas Regan recopila las siguientes: la atribución de conciencia a ciertos animales es parte de la actual cosmovisión del mundo; además ello está en armonía con el uso ordinario del lenguaje; la forma de actuar de los animales es consistente con el reconocimiento de estados conscientes; la teoría de la evolución proporciona una base teórica para dicho reconocimiento. Véase Regan 1983a: 25-28.

<sup>115</sup> Cuando se habla de evidencias científicas se hace referencia a la existencia de resultados similares obtenidos por equipos de investigación independientes. Es necesario que hayan sido sometidas a los controles pertinentes y que los resultados no hayan podido ser refutados durante largo tiempo. Véase Mateos 2003: 69.



se puede afirmar que los animales pueden tener un dolor sin experimentarlo. La conclusión a la que podría llegarse es que la pretensión de establecer una diferencia entre dolor y conciencia del dolor es irrisoria<sup>116</sup>.

Ciertamente en el intento de atribuir estados mentales a otros distintos de nosotros mismos sólo puede hablarse en términos de probabilidad. Pero aunque haya que abandonar el contexto de la certeza, sin embargo podemos hacer inferencias razonables (Griffin 1992: 11-19). Hay buenas razones para presuponer que otros además de mí tienen experiencias conscientes. De hecho, sin esta presunción no podríamos comprender ni predecir las acciones de otros. Las expresiones morales con relación a otros dejarían de tener sentido si no creyéramos que éstos sienten dolor y placer. La moralidad presupone que los objetos de nuestro interés moral tienen sentimientos que merecen nuestra atención. El escepticismo en torno a la atribución de estados mentales a otros nos haría pagar un precio demasiado alto. Un escepticismo que sólo parece existir en el caso de los animales no humanos y que puede estar basado en nuestra escasa disponibilidad para reconocerles valor intrínseco.

Se ha respondido a las críticas que querían cuestionar los tres argumentos presentados. Respondí a favor de la conciencia animal, lo que permitía insistir en la necesidad de atribuirles la capacidad de *sentir* dolor. Entonces, tal como se advirtió en el anterior apartado, hay que admitir que al menos los craniados amniotes (aves, reptiles y mamíferos) deberán contar con valor intrínseco. Tal como se proponía desde el paradigma animalista la comunidad moral ha de ser ampliada.

Ahora puedo defender que la capacidad para sentir dolor no es algo tan básico como la nocicepción (en la que no se requiere conciencia), pero tampoco necesita de la mediación de capacidades mentales complejas. Ahora bien, en el último apartado de este capítulo sí pregunto por la posibilidad de atribuir a algunos animales un nivel más alto de complejidad mental. Ello no es necesario para formar parte de la comunidad moral, pero es importante para el análisis que quiero llevar a cabo en el tercer capítulo en torno a aquellas propuestas que relacionan el daño de la muerte con la capacidad de tener una preferencia por continuar viviendo.

---

<sup>116</sup> Resultará interesante consultar el capítulo 5 del libro de DeGrazia *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Se encontrará un análisis que profundiza en la idea de conciencia y en la experiencia de dolor en los animales, y diversas claves que apoyarían la idea de que el dolor no puede ser inconsciente. Véase DeGrazia 1996: 97-128.

### 2.3. La conciencia reflexiva

#### a) Un enfoque gradualista

Entonces muchos animales serán conscientes, la pregunta ahora es si de entre ellos todos lo serán igualmente. Hay que volver a la tipología en la que se apuntaba también a una conciencia compleja en algunos animales que posibilitaba una habilidad reflexiva que permitiría experimentar sufrimiento más allá de las experiencias dolorosas<sup>117</sup>. Así, hay quienes no cuestionan que los animales tengan el mínimo grado de conciencia necesario para sentir dolor pero afirman que más allá es territorio exclusivo de los seres humanos. Su idea es que el tipo de sufrimiento por el que ahora pregunto viene posibilitado por la conciencia reflexiva, autoconciencia, pensamiento simbólico y lenguaje, y de todo ello carecen los animales. Frente a ello mi interés ahora, como ya anticipé, es señalar por qué habría razones para pensar que un grupo más pequeño de animales tendrá el grado de conciencia necesario para poder hablar de esta clase de sufrimiento (estrés, depresión, ansiedad, etc.)

Explico mejor a qué me refiero siguiendo los análisis de D. Griffin. El autor insiste en la necesidad de distinguir distintos grados de conciencia, para lo cual parte de la distinción que el psicólogo T. Natsoulas hace entre conciencia perceptiva y conciencia reflexiva<sup>118</sup>. Por el primer tipo se entiende el estado o facultad de ser mentalmente consciente de algo. Memoria, anticipación e imaginación forman parte de ella. En el segundo caso es necesario el reconocimiento por parte del sujeto pensante de sus propios actos o afecciones. Es decir, el individuo debe ser consciente en este caso de que está pensando o sintiendo de una cierta forma.

La pretensión de Griffin es reivindicar la necesidad de que los teóricos que niegan sin más la existencia de conciencia en los animales tengan presente esta distinción. No obstante él reivindica la existencia no sólo de conciencia perceptiva sino también de un cierto grado de conciencia reflexiva en algunos animales. En este sentido, mantiene, los etólogos pueden proporcionar datos objetivos y verificables acerca de las experiencias privadas de los animales interpretando los mensajes que se lanzan entre ellos. La comunicación animal es mucho más compleja de lo que muchos están dispuestos a

---

<sup>117</sup> Teniendo este objetivo presente distintos autores han reivindicado la necesidad de profundizar más en el análisis de las emociones. Entre ellos Damasio 1999 y Rolls 1999.

<sup>118</sup> Designadas por este autor respectivamente como *conciencia<sub>3</sub>* y *conciencia<sub>4</sub>*, véase Natsoulas 1978, cit. en Griffin 1992: 13-15. En el mismo sentido Antonio Damasio habla de conciencia *nuclear* y conciencia *extensa*.

aceptar. Junto a ésta propone las tres siguientes evidencias para defender el reconocimiento de algún tipo de conciencia compleja en otras especies:

1. La versátil adaptación de la conducta a los nuevos cambios.
2. La evidencia psicológica de funciones cerebrales que los científicos han correlacionado con pensamientos conscientes.
3. La conducta comunicativa por la que los animales algunas veces comunican a los demás algunos de sus pensamientos.

(Griffin 1992: 19)

Se comprende entonces que la discusión en torno a la capacidad de los animales para ser autoconscientes debería situarse en este segundo contexto. Si la conciencia perceptiva y emocional son los grados más elementales y se relacionan con la posibilidad de experimentar dolor, la complejidad vendrá avalada por la amplitud del rango emocional y por la plasticidad fenotípica en el comportamiento (lo cual indica un aumento de las rutas conscientes).

Sobre todo lo importante es percatarnos de que estamos ante una cuestión de grados<sup>119</sup>. Todo apunta a que la conciencia animal tiene que ser una conciencia bastante compleja en el caso de los mamíferos, y que en especial debemos reconocer el significativo grado de reflexividad de algunos animales concretos como grandes simios y delfines. La clave está en asumir la dificultad de encontrar diferencias cualitativas entre especies. Los humanos no somos un grupo que se diferencia de los demás por tener capacidades cualitativamente distintas. La conciencia es un asunto de grados, y podemos decir que algunos animales tienen un grado alto de la misma que los hará autoconscientes (capacidad para concebirse a uno mismo persistiendo en el tiempo). De forma que se está defendiendo la posibilidad de tener una conciencia bastante compleja sin disponer de la capacidad para aprender un lenguaje como el humano. Y ello es compatible con el hecho de que disponer de un sistema de comunicación complejo es un indicador de un nivel muy alto de conciencia reflexiva. Así, puede defenderse que a grandes rasgos los mamíferos cuentan con algo más que conciencia perceptiva. Un grado de conciencia que se asocia con la autoconciencia y que representa un cierto grado dentro de lo que se ha llamado conciencia reflexiva. En un nivel mucho más cercano al nuestro habrá que situar el grado de conciencia reflexiva de los grandes

---

<sup>119</sup> Se puede profundizar en la necesidad de concebir las diferencias entre especies dentro de un continuo consultando Mosterín y Riechmann 1995: cap. 1. El propio Darwin insistió en la razonabilidad de afirmar una continuidad mental entre todas las especies animales. De esta forma, las diferencias entre nuestra especie y las demás serán de grado. Consúltese Darwin 1871: 143.

simios y los delfines. Es cierto que ello se corresponde con la presencia de importantes habilidades lingüísticas que hace que nos preguntemos por el papel que el lenguaje realmente juega en este análisis y por la capacidad de los animales al respecto. Porque si bien una conciencia con cierta complejidad parece ser independiente de la capacidad para poder aprender un lenguaje como el humano, indagar en la posibilidad de que algunos animales puedan lograr esto último sí será un indicador de un grado verdaderamente alto de conciencia reflexiva. Para ello de nuevo resulta imprescindible insistir en la necesidad de pasar a interpretar las diferencias que surgen entre nuestra especie y las demás de forma cuantitativa.

#### *b) Aptitudes lingüísticas*

La capacidad para pensar sobre nuestras propias creencias y para tener deseos complejos parece implicar más aspectos que los que se ven envueltos cuando se hizo referencia antes a creencias y deseos simples. Este grado de reflexividad suele asociarse con la capacidad de aprender un lenguaje de tipo humano. Por un lado, el que ello deba o no entenderse como una condición necesaria es algo difícil de determinar. Por otro, hay gran desacuerdo en torno a las aptitudes comunicativas reales de algunas especies concretas de animales.

A pesar de los intentos encaminados a poner en duda los resultados obtenidos en los análisis sobre la capacidad de comunicación en animales, finalmente parece poco discutible que algunos de ellos pueden desarrollar un lenguaje aunque sea de forma rudimentaria. Está claro que los animales se comunican. Ahora bien, la cuestión es si es a esto a lo que nos referimos cuando preguntamos si los animales tienen un lenguaje. Si pensamos que para tener un lenguaje basta con que exista un sistema de comunicación en el que se usen símbolos para transmitir información sobre el entorno, entonces tendremos que admitir que las abejas tienen lenguaje. Sin embargo pregunto por aquello que se asocia con un alto grado de conciencia reflexiva, exigiendo entonces otro tipo de características. De tal forma que no debe confundirse cualquier tipo de señal con un acto de comunicación en toda regla. Tal como lo expresa De Lora (2003: 156) «sólo hay comunicación cuando se despliega la actividad de poner en común la intención de que se crea o haga algo».

L. Peña (1999: 17-41) se ha ocupado de analizar la posibilidad de lenguaje en los animales. Para ello centra su estudio en las propuestas de E. Benveniste (1966) y G.

Mounin (1970). El primero, manteniendo una postura rupturista, niega que los animales puedan tener lenguaje. Ninguna otra especie tiene las condiciones fundamentales necesarias para una comunicación propiamente lingüística. Mounin sin embargo critica tal conclusión apoyándose en la idea de las dos articulaciones del lenguaje, defendida por A. Martinet. La primera articulación cuenta con unidades significativas mínimas y sus agrupaciones. La segunda cuenta con unidades mínimas distintivas (no significativas), de forma que cada unidad significativa mínima (monema) es una cierta cadena de unidades no significativas (fonemas). Si estas dos articulaciones son las que forman el lenguaje por el que estamos preguntando, entonces sólo los humanos tendremos lenguaje en tanto que sólo nosotros tenemos sistemas de códigos con doble articulación. Basándose en esta idea, y no en la conclusión, se podría insistir en que un análisis más a fondo revelaría que los sistemas de comunicación de muchos animales (aunque no presenten la complejidad que exige la doble articulación) no pueden ser meramente de simple articulación. Ello implicaría tener que reconocer la existencia de cierto lenguaje en determinadas especies. Suelen destacarse las aptitudes lingüísticas de los simios. Sabemos que ellos pueden adquirir y usar un sistema de comunicación intertraducible a nuestro lenguaje, así como expresar mediante él sentimientos y pensamientos complejos<sup>120</sup>. Su capacidad al respecto parece ser mayor que la de un niño de dos años. Nos estamos refiriendo al *ASL (American Sign Language)*, empleado por las personas sordomudas en EE.UU. En concreto, entre las capacidades lingüísticas de los simios parecen estar las siguientes: expresar sentimientos de tristeza, alegría, arrepentimiento, etc.; usar partículas sincategoremáticas, incluidas las condicionales; reconocer y usar adecuadamente partículas interrogativas, adquirir nociones generales de objeto y de persona, y también de propiedades o cualidades; proferir oraciones de cierta complejidad; y emplear un procedimiento productivo de composición para acuñar nuevas palabras compuestas (Peña 1999: 28). Resultados como éstos suponen un problema para las concepciones tradicionales. De ahí que se pretenda reinterpretar estos datos a la luz de tesis rupturistas.

---

<sup>120</sup> Son muchos y variados los ejemplos que avalan esta afirmación. Ha habido casos de simios que han contestado con signos manuales a preguntas en inglés hablado que no iban dirigidas a ellos. También está el caso de un gorila que ha podido hablar manipulando un sintetizador de voz. Para ver algunos experimentos al respecto, consúltese Peña 1999: 28-29. También Rumbaugh y Savage-Rumbaugh 1983: 207-217.

Bickerton (1990, cit. en Peña 1999) defiende que entre la carencia total y el genuino lenguaje hay un estadio intermedio que llama *protolenguaje*<sup>121</sup>. Quiere mostrar que los experimentos que se han llevado a cabo con simios tan sólo demuestran que son capaces de aprender un protolenguaje. Rechaza el enfoque gradualista y así la idea de que las características propias del lenguaje puedan adquirirse paulatinamente. Entre lenguaje y protolenguaje, mantiene, no hay un estado intermedio en el que se sitúan estos animales. Y no lo hay porque: 1) El aprendizaje del supuesto interlenguaje constituiría un rodeo. Resulta inverosímil pensar, afirma, que primero se aprendiera y luego se desaprendiera para pasar al lenguaje. 2) Si un interlenguaje se entiende como un lenguaje intermedio, será porque debe tener alguna de las características del lenguaje. Sin embargo, tener alguna implica tenerlas todas porque son interdependientes.

En opinión de Peña (1999) los análisis de este tipo conceden demasiada importancia al orden, y es así porque sólo se está teniendo en cuenta el inglés. Sería imprescindible preguntar qué sucedería si en su lugar hubieran tenido en mente otros idiomas. Y la realidad no confirma la idea de la existencia de una rígida dicotomía entre lenguaje y protolenguaje. La postura rupturista requiere que haya un salto brusco de la total ausencia de lenguaje al protolenguaje, y otro de éste al lenguaje. La inverosimilitud de dicho salto debería llevarnos a considerar el enfoque gradual como el más adecuado. La realidad es que parece darse un incremento paulatino de las

<sup>121</sup> Señala varias diferencias entre este estadio intermedio y el genuino. Véase Bickerton 1990, cit. en Peña 1999:

LENGUAJE	PROTOLENGUAJE
Cuando se da una variación del orden de los componentes de una oración, tal variación se ajusta a constreñimientos generales.	La diferencia de orden no obedece a ninguna relación fija entre las estructuras formales y las necesidades expresivas.
Nos encontramos elementos nulos con respecto a los cuáles se pueden determinar las condiciones de su presencia implícita en la frase.	Cualquier elemento puede estar ausente, siendo imposible conocer cuál o cuáles han sido elididos.
Los verbos tienen un rango categorial que determina cuántos argumentos y de qué tipo lo han de acompañar.	No sucede tal cosa.
Existen procedimientos que posibilitan la expansión potencialmente infinita de las oraciones (haciendo una oración atómica más compleja o uniendo oraciones atómicas mediante coordinación y subordinación).	Sólo tiene lugar la unión lineal de algunas palabras.
Existen ciertos elementos gramaticales cuya función es enlazar el resto de los elementos.	Esto no sucede casi nunca.

características apuntadas, no en el sentido de que vayan afectando a más palabras sino en el de que afecten más a las palabras<sup>122</sup>.

Los resultados de los experimentos llevados a cabo con simios deberían funcionar como un buen aval de la teoría gradualista en tanto que confirman la posibilidad de que algunos animales no humanos puedan adquirir lenguaje, aunque sea imperfectamente<sup>123</sup>. Entonces el lenguaje no marca una diferencia radical entre la especie *Homo sapiens* y la demás<sup>124</sup>. Aunque los animales no puedan adquirir un lenguaje tan complejo como el nuestro, las características que se relacionan con él no son exclusivamente humanas<sup>125</sup>.

Hay fuertes razones para asumir una tesis continuista entre animales humanos y no humanos. Desde las posiciones clásicas en las que se apostaba por diferentes características para marcar una rígida línea divisoria se pasa a defender la idea de un continuo de niveles donde las diferencias son de grado, cuantitativas y no ya cualitativas. Siendo así entonces habrá algunos casos en los que se pueda hablar razonadamente de un grado muy alto de conciencia reflexiva, lo que posibilita: ponerse en el lugar del otro (permitiendo predecir respuestas sobre la base de una atribución de contenidos mentales a otros); aprender por imitación (lo que requiere integrar

---

<sup>122</sup> Si interesa profundizar en este análisis puede consultarse la argumentación que lleva a cabo Peña al respecto. Véase Peña 1999.

<sup>123</sup> El hecho de que se esté haciendo referencia a experimentos fuera de la naturaleza no es un problema para la conclusión. Los simios tienen en la naturaleza sistemas de comunicación muy complejos, de forma que las diferencias entre los simios que aprenden ASL y los demás también es cuestión de grado. Y lo mismo sucederá con respecto a animales de otras especies. No hay fronteras absolutas con respecto al lenguaje, como no las hay con respecto a la racionalidad.

<sup>124</sup> La reciente secuenciación del genoma del chimpancé (publicado en agosto de 2005 por la revista científica *Nature*) ha servido para que gran cantidad de especialistas coincidan en la afirmación de que aquello que nos diferencia de los póngidos (gorilas, chimpancés, orangutanes, bonobos) está situado en genes no relacionados con el lenguaje, inteligencia u otras características que habitualmente se asocian con la idea de *ser humano*. Las diferencias realmente parecen estar en los sistemas reproductivo e inmunológico.

<sup>125</sup> El caso de los grandes simios es repetidamente citado pero no se pueden pasar por altos los últimos hallazgos obtenidos con cetáceos. Se han descrito más de 20 códigos distintos, basados en ritmos y pautas diferentes, que son utilizados por cachalotes. Puede verse, señalan los investigadores, un cierto parecido con el código Morse. Se han hallado dialectos variables que obedecen a clanes diferentes. Algo parecido sucede con las orcas. Especialmente llamativo es el caso de los machos de las ballenas yubartas, que elaboran cantos largos y complejos con rimas que varían radicalmente cada año. Véase Mosterín 1998: 140. Para indagar en las investigaciones llevadas a cabo con grandes simios y cetáceos acerca de su capacidad para comunicarse véase De Lora 2003: 158-168; DeGrazia 2006: 46-48; Armstrong y Botzler 2003: 117-151; Griffin 1976a; Pryor y Norris 1991; Cavalieri y Singer 1993. Por otro lado, recientes estudios con aves han revelado sorprendentes datos sobre las mismas. Dentro de ellas es especialmente llamativo el caso del loro gris. La inteligencia de estos animales intriga a los investigadores. Véase Sabater Pi 2005: 2. En ellos se produce una distribución de la función cerebral, estando indicada para una tarea determinada cada una de las partes en las que se divide. Esta especialización es característica de los humanos. En poco tiempo se ha constatado que estos loros tienen importantes aptitudes lingüísticas. Es decir, no estamos ante la mera repetición de las palabras enseñadas. En definitiva, aunque actualmente desconocemos las verdaderas habilidades comunicativas de los animales no humanos, los estudios recientes apuntan a una infravaloración histórica de las mismas.

experiencia visual con experiencia quinésica); desarrollar comportamientos cooperativos complejos; llevar a cabo pensamientos habitualmente denominados *maquiavélicos* (engaño, alianzas, manipulación del comportamiento ajeno, etc.)<sup>126</sup>. Atendiendo a estos rasgos parece que la conciencia reflexiva se relaciona con un alto grado de complejidad social<sup>127</sup> y con la capacidad de autorreconocimiento.

De forma que se ha querido comprobar no sólo la viabilidad de asumir que muchos animales son conscientes de sus emociones (conciencia perceptiva) sino también que algunos de ellos parece tener un grado muy alto de conciencia (conciencia reflexiva) que puede relacionarse con el autorreconocimiento. Si lo primero era un prerrequisito al que estaba sujeto el éxito del paradigma animalista, lo segundo será importante para concretar las obligaciones morales debidas hacia los animales que también caen dentro de la esfera moral. En el siguiente capítulo me pregunto por la relevancia de contar con un nivel complejo de conciencia a la hora de determinar cuándo la muerte supone un daño para los individuos.

---

<sup>126</sup> Como se ha apuntado, la complejidad en la comunicación puede ser un indicador, entre otros, del grado de conciencia reflexiva. Es el caso de la comunicación *fraudulenta* constatada en algunos animales. La capacidad de engañar parece exigir una gran capacidad discursiva y por tanto grandes habilidades mentales.

<sup>127</sup> Se ha podido constatar que en distintas especies de primates el crecimiento de los grupos sociales es paralelo al de su neocórtex. Véase Dunbar 1992, cit. en Mateos 2003: 90.





### 3. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD Y LA PROTECCIÓN MORAL FRENTE A LA MUERTE

3.1. ¿Todos los animales son iguales ante la muerte? .....	123
3.2. Diferencias relevantes: criterios cualitativos .....	127
a) La muerte daña si valoramos la vida .....	127
b) Ser sujeto de la propia vida .....	134
c) Las experiencias de las <i>personas</i> .....	141
3.3. Evaluación del paradigma: viabilidad de la propuesta de J. S. Mill .....	156
3.4. La capacidad de valorar la vida: ¿un criterio demasiado excluyente? .....	175

### 3. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD Y LA PROTECCIÓN MORAL FRENTE A LA MUERTE

El objetivo de este capítulo es llevar a cabo un primer acercamiento a la pregunta por cuándo podemos afirmar que la muerte indolora supone un daño para los individuos que forman la comunidad moral. Si todos ellos, por el principio de igual consideración de intereses, han de estar igualmente protegidos frente al sufrimiento, ¿contarán también con una protección moral frente al homicidio?

La pretensión de este capítulo es evaluar críticamente aquellas propuestas que entienden que sólo los que tienen un interés por seguir viviendo sufrirán la muerte como un daño, igual que el hecho de tener un interés en no sufrir es lo que hace que alguien pueda ser dañado en el plano del sufrimiento.

Las propuestas que se encuadran aquí tendrán en común la idea de que es condición de posibilidad la capacidad de concebirse a uno mismo como un ente diferenciado existiendo en el futuro. Será especialmente relevante ver cómo han desarrollado sus análisis al respecto tanto Tom Regan desde una teoría de los derechos, como Peter Singer desde un utilitarismo de la preferencia. Y si en un caso se establece el criterio de ser sujeto de la propia vida y en otro el criterio de la personabilidad, es fácil comprobar que en ambos estará en juego la autoconciencia como aquello que permite establecer una diferencia cualitativa entre los individuos que han de estar protegidos frente al homicidio y aquellos otros para los que se entenderá que la muerte no puede dañarles. Será pertinente evaluar cómo se hacen cargo de esta distinción, y también la forma en que quieren justificar una jerarquía del valor de las vidas dentro del grupo de los que entienden que han de contar con una protección moral frente a la muerte. Sobre todo tendrá especial interés poder identificar las incoherencias que en este tema se presentan en las apuntadas propuestas teóricas.

Será el momento de analizar la viabilidad de la propuesta en torno al valor de las vidas que lleva a cabo J. S. Mill. La importancia de este autor en este contexto vendrá dada por la posibilidad de entender sus análisis como el paradigma teórico en el que se reflejan muchos de los intentos actuales por justificar una gradación cualitativa no especieísta del valor de las vidas. Habrá distintas posibilidades a la hora de interpretar la

distinción cualitativa entre placeres superiores e inferiores que lleva a cabo, y de nuevo se presentarán también aquí problemas de coherencia difíciles de solventar.

Finalmente se mostrará que la concepción del daño de la muerte desarrollada a lo largo de este capítulo implicaría asumir que la muerte indolora de algunos humanos conscientes que no alcanzan el grado de reflexividad requerido tendría que ser considerada irrelevante para estos. Teniendo este problema en cuenta y las demás dificultades identificadas encontraré justificado defender que los que insisten en asociar el daño que supondrá la muerte con una valoración positiva de la propia vida están equivocados.

### ***3.1. ¿Todos los animales son iguales ante la muerte?***

En el primer capítulo se vio cómo se postulaba el principio de igual consideración de intereses y se reivindicó que su adopción era la opción más razonable. Comprobé la necesidad de reconocer en muchos animales aquello que posibilita la presencia de intereses y que es la capacidad de sentir. Afirmé entonces que todos los que cumplimos este criterio somos iguales, en el sentido de que nuestros intereses deben contar igualmente. Pero la pregunta ahora es si hay que mantener también que todos somos iguales en las situaciones en que entra en juego la muerte.

Es sabido que las situaciones en las que entra en juego la muerte de los individuos con valor intrínseco generan un tipo de decisiones en las que habrá que contar con muchos elementos<sup>128</sup>. Pero para empezar, si la presencia de un interés en no sufrir es lo que determina la necesidad de proteger el bienestar básico de un individuo, habrá que comprobar si es la presencia de un interés por seguir viviendo lo que debería determinar la consideración de la muerte como un daño. Y si se admitiera que así es habría que ver qué es lo que determinaría la existencia de tal interés. Pero además surge una segunda cuestión y es la de si todos los que merecen tal protección moral han de estar protegidos de la misma forma. Esto supone preguntar por la forma en que habría que hacerse cargo de los conflictos entre las vidas de distintos individuos. Entonces se trata de saber por un lado a qué individuos daña la muerte (y habrá que determinar si coinciden con el grupo que forma la comunidad moral o sólo con algunos de ellos), y por otro en qué grado lo hace en cada caso (algo que estará relacionado con el valor que se pueda

---

<sup>128</sup> Aunque tengo presente que cuando pregunto por el daño que supone la muerte estoy dejando al margen posibles cuestiones relacionadas con el sufrimiento que puede acompañar al proceso de morir. De forma que la evaluación se centrará en la muerte considerada indolora.

atribuir a cada vida). Si en el primer caso pregunto por los individuos que además de estar protegidos frente al sufrimiento han de estar también protegidos frente a la muerte, en el segundo reivindico la necesidad de poder establecer una gradación del valor de sus vidas como la única forma de poder hacernos cargo de los conflictos que puedan surgir entre las vidas de los distintos individuos cuya muerte supone un daño.

De forma que si no hubiera razones para excluir a todos los animales no humanos del grupo de aquellos que merecen una protección moral frente a la muerte (primer punto de análisis), entonces habría que encontrar la forma de poder justificar que la vida humana es *más* valiosa si se quiere contar con lo que parece ser una intuición muy fuerte a favor de la necesidad de optar por la vida de los humanos en caso de conflicto con la de un animal (segundo punto de análisis). Pero, si lo que contara fuese sólo la presencia de un interés en seguir viviendo entonces, dado el principio de igual consideración de intereses, habría que mantener que en ambos casos estaríamos ante una protección moral frente a la muerte. Para poder mantener justificadamente que unas vidas son más valiosas que otras sin que ello suponga cuestionar el principio de igualdad habría que mostrar la posibilidad de jerarquizar la fuerza del señalado interés en los distintos casos.

Después del análisis llevado a cabo en el primer capítulo es fácil ver que la gradación del valor de las vidas no puede descansar en una apelación a la especie si no se quiere ser arbitrario. No deja de ser paradójica la tendencia de algunos autores a obviar este hecho. A veces se ha entendido que la cuestión de la evaluación moral de la muerte requiere que nos hagamos cargo de la existencia de una preferencia a favor de nuestra propia especie. Es cierto que aquí hay una pretensión de justificación más allá del prejuicio en sí mismo, pero también lo es que finalmente la argumentación acaba descansando en una característica bastante gratuita si la pretensión es justificar la apuntada preferencia. Porque si se hace referencia a una preferencia racional por los miembros de nuestra propia especie surgen graves problemas de arbitrariedad, y si se postulara una preferencia emocional no puede mantenerse realmente que ello coincidiera exactamente en todos los casos con los miembros de mi especie. Por ello tendrían que admitir que finalmente la explicación del mayor valor de la vida humana descansa en este caso en un prejuicio.

Esto no significa que el hecho de pertenecer a una especie determinada no proporcionara información relevante en el contexto de un conflicto entre vidas diferentes, lo que significa es que quizás lo que estaría contando realmente son

determinadas características para las que tendríamos que haber determinado el papel a desempeñar en este debate.

M. Midgley (1983: 65-88 y 98-111) no parece haberse percatado de esto cuando mantiene que hay momentos en que es legítimo apelar a la pertenencia a nuestra especie para justificar nuestras decisiones en torno al valor de las vidas, en tanto que el especieísmo, mantiene, es en un sentido similar pero en otro diferente del racismo y el sexismo. Para la autora, frente a las preferencias raciales, las preferencias por nuestra propia especie son legítimas porque estamos ante un grupo verdaderamente significativo, son preferencias naturales y son un elemento central para la felicidad humana.

«La raza en los humanos no es algo significativo, pero la especie en los animales ciertamente lo es. Nunca es verdad que, para saber cómo tratar a un ser humano, debas averiguar primero a qué raza pertenece. Pero con un animal, conocer la especie es absolutamente esencial. Un cuidador de zoo al que se le dice que espere un animal, y que le consiga un lugar adecuado para él, no puede comenzar a hacerlo sin una información mucho más detallada... Incluso los miembros de especies bastante similares y totalmente relacionadas pueden tener necesidades enteramente diferentes acerca de la temperatura y suministro de agua, cama, espacio para el ejercicio, soledad, compañía y muchas otras cosas» (Midgley 1983: 98-99).

Midgley (1983: 98-111) habla de la pertinencia de las diferencias que supone la pertenencia a especies distintas, frente al caso de la raza, pero no se percata de que características como la edad y el sexo serían igual de determinantes. Siguiendo su análisis habría que admitir que el sexo también daría lugar a un grupo significativo. Y en otros momentos históricos también se entendía ese tipo de preferencias como algo natural, e incluso puede que importante para la felicidad masculina.

Ésta, mantiene la autora, es la única forma de asegurar que la vida de un humano *siempre* esté por encima de la de un animal. Pero la arbitrariedad subyacente a esta propuesta es obvia. La clave para cuestionar propuestas de este tipo está en ser conscientes de lo arbitrario de querer justificar una protección moral concreta sobre la base de una propiedad biológica como es la especie a la que cada uno pertenece. Dejando al margen su análisis en torno a si formamos un grupo moralmente significativo, se ve claro que en realidad está poniendo el acento en la relevancia de las características particulares.

Pero otros autores siguen insistiendo en la existencia de algún tipo de nexo de unión como si fuera esta la única forma de resolver conflictos en torno al valor de las vidas. Aunque los presupuestos teóricos de la propuesta de G. L. Francione (2000a) son distintos, podría verse un cierto paralelismo en sus conclusiones finales. El autor niega que seamos culpables de un prejuicio moralmente injustificable cuando apostamos por la vida de los seres humanos. Al menos, mantiene, no más que el médico que elige dar la sangre disponible al paciente más sano es culpable de un principio contra los enfermos terminales. Admite la existencia de casos en los que ninguna decisión será totalmente satisfactoria desde un punto de vista moral, ante lo que simplemente debemos aspirar a hacerlo lo mejor que podamos. Algo que en su opinión coincide con la opción por la vida de los seres humanos. La razón es que no hay forma de apreciar qué supone realmente la muerte para los animales a nivel mental. Ciertamente, reconoce, tampoco tenemos acceso a la mente de los humanos pero estoy mucho más cerca de poder comprender el daño que supone su muerte para ellos. Él mismo admite que basar la decisión en nuestra propia limitación cognitiva no deja de ser arbitrario, pero que también debemos aceptar que ninguna decisión al respecto será plenamente satisfactoria. Hay que percatarse de que se estaría considerando un argumento distinto si se hiciera referencia a cuestiones indirectas como el mayor sufrimiento general que provocaría nuestra muerte (por los sentimientos que ello originaría en nuestros familiares y amigos) frente a la de los animales.

En lo que quiero insistir cuando traigo a colación estos análisis es en que cuando digo que quiero hacerme cargo de la fuerte intuición a favor de la vida humana en caso de conflicto es necesario que se pueda justificar que una vida humana tiene siempre *más* valor que la de los demás individuos a los que también la muerte daña. Hasta ahora he visto cómo tal justificación requiere más que hacer una moderada apelación a la especie, apelar a nuestras limitaciones cognitivas para acceder a la mente de los animales o incidir en cuestiones de tipo indirecto. Y es que, si se asumiera que lo importante para que la muerte dañe es tener un interés en seguir viviendo, no parece fácil encontrar algo que justifique atender de manera diferentes intereses iguales. Si se considera que el interés en continuar viviendo es lo que se relaciona con la concesión de una protección moral frente a la muerte, entonces desde el principio de igual consideración de intereses habría que admitir que el apuntado interés tiene que ser considerado de la misma forma con independencia del individuo en que se dé. De si esto es compatible con una posible justificación de la superioridad moral de las vidas

humanas me ocuparé más adelante. De ello hay que ocuparse una vez se haya podido responder a lo que he entendido como el primer punto de esta discusión. Así, en primer lugar quiero preguntarme por qué es lo que hace que podamos considerar que la muerte supone un daño para alguien, con el objetivo de determinar si hay o no una coincidencia con el grupo de individuos para los que he justificado la concesión de valor intrínseco. Sólo después será pertinente ver cómo podría establecerse una gradación del daño al respecto para los distintos individuos que entran en el grupo de los que merecen una protección frente a la muerte.

### 3.2. *Diferencias relevantes: criterios cualitativos*

#### *a) La muerte daña si valoramos la vida*

Una vez identificados los individuos que tienen valor intrínseco debería encontrarse la mejor forma de determinar qué individuos tienen que estar protegidos frente a la muerte. Hay que preguntar entonces por el criterio adecuado para poder reconocer a aquellos para los que la muerte supondrá un daño. Para muchos autores lo más lógico es pensar que, de forma paralela a lo admitido para el sufrimiento, es el hecho de tener un interés en continuar viviendo lo relevante en este caso. Si es así lo siguiente será preguntar por las capacidades que se asocian al hecho de poder contar con dicho interés. Los defensores de este análisis entienden que no se trata de que tales capacidades hagan que los individuos que las poseen sean más valiosos desde un punto de vista objetivo (esto es, más valiosos por ese motivo en sí mismo)<sup>129</sup>. La clave está

---

<sup>129</sup> R. G. Frey insiste en que la vida de un individuo autónomo será objetivamente más valiosa que la de aquellos que carecen de ella. El problema que se deriva de la propuesta tiene que ver con la ambigüedad de la misma. Cuando habla de *autonomía* parece mantener que el mayor valor de la vida es el resultado de que los individuos han actuado autónomamente. Sin embargo parece importante prestar atención a una distinción que el autor pasa por alto. Una cosa es la (posible) jerarquía objetiva intraindividual entre las *vidas potenciales* de la misma clase de individuos y otra la (posible) jerarquía objetiva entre las vidas de diferentes clases de individuos. Lo primero refiere a factores “accidentales” (en tanto que lo que interesa son las decisiones, las oportunidades, etc.) y lo segundo a factores “estructurales” (en tanto que lo que interesa son las capacidades de los individuos). Una cosa es establecer comparaciones entre diferentes actualizaciones de una misma capacidad y otra distinta hacerlo entre diferentes capacidades. Si estructuralmente un individuo no puede tener la capacidad de autonomía, esto hace que no tenga sentido juzgarle sobre la base de la ausencia de la actualización de esta capacidad. Siendo esto así, teniendo en cuenta los objetivos de Frey, debe optar por la segunda opción y llevar a cabo un análisis basado en la presencia estructural (o en el nivel de presencia estructural) de la capacidad en cuestión. Partiendo de aquí la pregunta ahora relevante es la siguiente: ¿cómo se puede justificar la jerarquía entre las vidas de diferentes clases de individuos que Frey persigue? La única respuesta posible es apelar a la idea de que la existencia de individuos con determinadas características es de algún modo bueno para el universo. Pero ¿por qué un individuo determinado tendría que aceptar que su vida tiene un valor menor que la de otro sobre la base de un punto de vista concreto acerca de lo que es bueno para el universo? En definitiva parece que estuviéramos ante una tesis de corte metafísico, inverificable por tanto. Véase Frey 1987.



más bien en que ello es lo que se relaciona con el hecho de que pueda admitirse que la muerte constituye un daño. Esto es en lo que se insiste desde las posiciones que entienden que sólo la posesión de determinadas capacidades nos habilita para sufrir nuestra muerte como un daño. Desde ellas se está afirmando una teoría del daño en la que valorar X en sí mismo es necesario para poder sufrir el daño de no-X<sup>130</sup>. Si se habla en términos de intereses se entenderá que la capacidad de estar interesado en seguir viviendo es lo que hace que se active una protección frente al homicidio. Esto es, nuestro interés al respecto tendrá que estar protegido desde un punto de vista moral, pues de no ser así estaríamos sufriendo un daño.

La pregunta entonces será la de qué es lo que hace que tengamos un interés en continuar viviendo. Habitualmente se ha contestado que el hecho de valorar nuestra vida.

Para R. Cigman se trata de poder tener un tipo especial de deseo: el deseo de no morir porque se valora la vida. Algo que la autora llama *deseo categórico* y que se distingue de los demás deseos en que sólo él permite considerar a la muerte como un daño. Lo que implica es que no se trata sólo de no querer morir, sino de no querer morir porque se valora la vida (Cigman 1981: 48-62).

Se añade que en tales casos hemos de admitir que la muerte supondrá una tragedia y que ello posibilita la justificación de la atribución de un derecho moral a la vida. Sin embargo es fácil ver que este último punto resulta problemático. El argumento sería como sigue:

1. Sólo para los seres capaces de desear no morir porque valoran su vida puede entenderse su muerte como una tragedia.
2. Sólo los seres cuya muerte pueda entenderse como una tragedia pueden tener un derecho moral a la vida.
3. Los animales son incapaces de desear no morir porque valoren la vida en sí misma.
4. Entonces, los animales no pueden tener un derecho moral a la vida.

(Cigman 1981)

---

<sup>130</sup> El argumento que relaciona esto con la atribución de derechos morales tendría la siguiente forma. Véase Sapontzis 1987: 161-175.

1. Sólo los seres capaces de valorar X en sí mismo pueden sufrir el daño de no-X.
2. Sólo los seres capaces de sufrir no-X como un daño pueden tener un derecho moral a X.
3. S es incapaz de valorar X en sí mismo.
4. Entonces S no puede tener un derecho moral a X.

La protección moral no puede provenir del hecho de que la muerte sea una tragedia, sino que es una cuestión de si la muerte es un daño o no para el individuo<sup>131</sup>. Parece haber por parte de Cigman una confusión entre tragedia y daño. El que una muerte no sea trágica no implica que tal muerte no sea un daño. De forma que aunque se asumiera que la muerte de un animal nunca es una tragedia, de ello no se sigue que haya que negar que la muerte frecuentemente es un daño para algunos de ellos. No obstante parece se podría prescindir de este aspecto y mantener la parte de su argumentación en que el interés en continuar viviendo se asocia al deseo de no morir porque se valora la vida. Parece que en la argumentación de Cigman sería esto último lo que en realidad se asocia al hecho de que la muerte dañe.

Ahora bien, habría que preguntar qué es lo que realmente determina la presencia del apuntado deseo categórico. O dicho de otra forma, habría que preguntar por las capacidades que se asocian al hecho de poder valorar nuestra vida.

Si significa poder valorar la vida exclusivamente en un sentido humano entonces resulta muy dudoso que algún animal tuviera este tipo de deseo en tanto que parece improbable que ellos puedan valorar la vida porque deseen escribir un libro o mejorar el país, por ejemplo. Los seres humanos, admite la autora, serían entonces los únicos miembros de la comunidad moral a los que debería proporcionárseles protección moral frente a la muerte<sup>132</sup>. Sin embargo, puesto que Cigman no aclara la cuestión en profundidad, habría que preguntar si ésa es la única interpretación posible de la capacidad de valorar la vida. Sí parece dejar claro que lo que determina la valoración de la vida es la posibilidad de valorar posibilidades futuras. La cuestión es que no se justifica por qué tales posibilidades futuras tendrían que concebirse desde un punto de vista humano. Tendría que aclarar por qué habrían de contar más unos deseos que otros. Los animales pueden valorar la vida en el sentido de que pueden querer seguir alimentándose o cuidando de sus crías. Cuando se habla del deseo categórico de no morir con relación a ciertas posibilidades futuras no se especifica cuán futuras o

---

<sup>131</sup> Al margen de la evaluación de su argumento, veamos que realmente sería el *daño* que se relaciona con el deseo lo que determina la protección moral. Ella introduce la idea de tragedia porque insiste en que la conexión entre deseos y derechos no es adecuada. Y no lo es porque: 1) el hecho de tener un deseo no tiene por qué proporcionar un derecho (Ej. Deseo de robar) y 2) se pueden tener derechos sin tener deseos al respecto (Ej. Ser ciudadano americano). Para profundizar en el análisis de los deseos categóricos consúltese Cigman 1976: 150-152.

<sup>132</sup> De forma que la muerte no dañaría a los animales porque éstos no tienen la capacidad de desear no morir porque valoran la vida. Así, para la autora, si queremos poner en duda la legitimidad de su muerte no podemos hacerlo apelando a su derecho a la vida (aunque sí sobre la base del dolor que pudieran experimentar). Así, las prácticas en las que mueran animales sin ningún tipo de sufrimiento no podrían cuestionarse moralmente en esta propuesta. Véase Cigman 1981: 62-64.

complejas tienen que ser tales posibilidades (Regan 1976b: 153-157). Los animales igualmente actúan en el presente intentando satisfacer sus deseos. Por tanto, piensan y actúan de cara al futuro, aunque éste no sea un futuro a largo plazo.

No obstante puede que la autora esté pensando en una forma de valorar la vida que esté relacionada con ser conscientes de nuestra propia muerte. Algo que desarrollaría sentimientos del tipo miedo a la muerte o a contraer una enfermedad fatal<sup>133</sup>. Una valoración de la vida en la que se desea no morir de forma incondicional, de acuerdo con el especial grado de complejidad que caracteriza nuestra conciencia. Ahora bien, si se tiene presente la distinción anterior, entre identificar el grupo de individuos que deben estar protegidos frente al homicidio y establecer una jerarquía del valor de la vida en cada uno de esos casos, entonces podría entenderse que este tipo de valoración iluminará la cuestión de la gradación pero podría ser un criterio demasiado estricto para la pregunta por cuándo la muerte supone un daño. Pues parece evidente que alguien podría tener un interés en continuar viviendo sin que fuera necesaria una forma de valorar la vida tan específicamente *humana*. Ello no parece necesario si se está preguntando por aquello que hace que la muerte de los individuos no sea moralmente irrelevante. En ese sentido, si Cigman estuviera entendiendo que sólo se puede hablar de un derecho a la vida cuando se comprende la magnitud del daño entonces tendríamos que admitir que los niños en edades tempranas no tendrían una protección por ellos mismos frente al homicidio. Por tanto, parece que podría defenderse una interpretación de lo que implica tener una preferencia en continuar viviendo que no implicara una comprensión tan explícita de lo que supone morir.

Lo que sí parece necesario es pensar que estar interesado en la vida pasa por tener una preferencia por la misma, lo cual también significa que uno está valorándola positivamente en algún sentido. Y sin duda habría de constatarse la presencia de determinadas características psicológicas (como ser consciente de uno mismo como entidad distinta y concebirse existiendo a lo largo del tiempo) que parecen necesarias para tener la apuntada preferencia.

Resulta iluminador al respecto tener clara la distinción entre *self-consciousness* y *self-awareness*. Lo primero hace referencia en inglés a un aspecto exclusivamente

---

<sup>133</sup> Es algo comúnmente admitido que los animales no serán conscientes de su propia muerte. En último término se ha apuntado el caso especial de los elefantes. Sabemos que éstos reconocen la muerte de sus congéneres. Consúltese Mosterín 1995: 70-71. También hay algunas evidencias que señalan a la excepcional complejidad de la conciencia de los grandes simios y los delfines en este sentido. Véase al respecto Griffin 1976a; Radner 1989; Rollin 1989 y Rodd 1990.

humano relacionado con la evaluación individual de las propias acciones desde categorías morales. El segundo término pone el acento, sin embargo, en el conocimiento de la propia existencia. Si en el primer caso encontramos matices que refieren a una inteligencia normal humana, en el segundo se apunta a un grado alto de conciencia sin la anterior implicación (Singer 1999a: 220). Porque uno puede ser consciente de que existe a lo largo del tiempo sin tener la capacidad de evaluar desde un punto de vista moral sus actos. Hablaré de autopercepción para referirme a *self-awareness*, la capacidad de saber que uno existe con la que cuentan algunos de los animales conscientes. Apostar en esta discusión por esta característica posibilita que pueda hablarse de una valoración positiva de la vida sin que se supongan necesarios algunos elementos característicamente humanos (como la autocorrección moral). Lo relevante aquí estaría relacionado con la posibilidad de concebirse a uno mismo como un ente distinto de otros entes en el mundo y saber que se tiene un pasado y un futuro, en definitiva, percibirse existiendo en un período de tiempo por pequeño que sea.

En esta línea hay que situar al autor James Rachels<sup>134</sup>. A lo largo de su famoso libro *Created from animals* (1990) justifica la adopción del principio de igualdad asumiendo que las reglas morales han de ser neutrales a las especies. De forma que podría decirse que las reglas que guían nuestro trato con los humanos deberían también guiar nuestro tratamiento de los no humanos. Su manera de proceder pasa por comprobar si los elementos relevantes que nos permiten aplicar la regla contra el homicidio en el caso de los humanos se dan también en el caso de los no humanos. Las razones para aplicarla en el caso de los primeros descansan en el hecho de que tienen una vida desde el punto de vista biográfico y no sólo biológico. Ello supone que somos capaces de experimentar la vida como *nuestra* vida. Para ello no basta con ser conscientes del dolor en un momento dado sino que tendríamos que ser capaces de proyectar algunos intereses hacia el futuro y ser conscientes de nuestra individualidad. Ello se traduce en ciertos proyectos (al margen de su significado), actividades y relaciones particulares de cada uno. Parece que solemos valorar nuestras vidas en este sentido, es por ello que con la regla moral contra el homicidio se persigue proteger los intereses que tenemos en virtud del hecho de que contamos con una vida biográfica. De

---

<sup>134</sup> Asume elementos tanto utilitaristas como aristotélicos para defender un individualismo moral desde el que lo que importa son las características individuales de cada uno, y no la clase a la que pertenecen. El punto central consiste en prestar la misma atención al bienestar de todos los individuos, con determinadas distinciones que vendrán dadas cuando haya diferencias cuantitativas que justifiquen diferencia en el trato. Una de las virtudes que atribuye Rachels a este enfoque es el hecho de que es capaz de recoger adecuadamente el espíritu del Darwinismo. Véase Rachels 1990.

forma que, afirma Rachels, si se quiere extender la regla a los no humanos la pregunta que necesariamente hay que responder es la de si ellos también cuenta con una vida en este sentido. Desde su propuesta en torno a la necesidad de tener una vida biográfica será posible hacerse cargo, afirma, tanto de la necesidad de contestar negativamente para algunos casos (las lombrices por ejemplo) como de la de reconocer existencias no humanas cuyas muertes no pueden considerarse moralmente neutrales (los grandes simios, por ejemplo). Es cierto que no todos los animales a los que puede atribuirse una vida en sentido biográfico alcanzarán la complejidad propia de algunos simios, pero puede reconocerse que dentro de los mamíferos hay un amplio espectro de animales con capacidades muy distintas que dan lugar a vidas biográficas aunque éstas sean realmente diversas (Rachels 1990: 208). Si somos capaces, mantiene, de abandonar una perspectiva centrada en el tipo de experiencias humanas cuando se pregunta por cuándo hay una vida biográfica, entonces se estará en disposición de poder atribuir algo más que una vida biológica a algunos animales. La capacidad de situar intereses más allá del momento presente dará lugar a proyectos (por pequeños que estos sean) y la comprensión de la propia individualidad posibilita importantes relaciones individuales. Esto es algo que se relaciona con un grado suficientemente alto de conciencia que vendrá dado por una complejidad mental constatable desde adecuados diseños experimentales<sup>135</sup>.

Lo que este análisis implica es que la regla de protección contra el homicidio debe extenderse también a todos aquellos animales no humanos para los que se pueda afirmar que cuentan con una vida en el sentido biográfico. Pero una vez que ello sirve para determinar el grupo de individuos que caen bajo la aplicación de la citada regla entonces habrá que comprender que la incorrección moral del acto de matar no puede enfocarse como si fuera una cuestión de todo o nada. Unas muertes pueden ser peores que otras desde un punto de vista moral, y la gradación estará en función de la riqueza de cada vida biográfica. Y parece que no hay duda en que las capacidades que caracterizan a algunos seres humanos les hará situarse por encima en este sentido. Así, afirma el autor, ello coincidirá con nuestras intuiciones pre-reflexivas en tanto que solemos pensar que la muerte de un ser humano es peor que la de cualquier animal no humano. Es plausible pensar que las vidas de los humanos y de los no humanos no necesariamente han de tener el mismo valor. Las capacidades psicológicas que caracterizan a los humanos son

---

<sup>135</sup> Remito a la última parte del capítulo anterior en la que me ocupé de analizar los diferentes argumentos que permiten reconocer una importante sofisticación psicológica en los mamíferos superiores.

cuantitativamente superiores y ello sirve como una razón (el daño será mayor) de por qué sus vidas pueden ser más valoradas (Rachels 1990: 209). Lo que tendría que verse claro es que esto no significa que la muerte de los animales sea una cuestión baladí desde el punto de vista moral. La muerte de cualquier animal no humano con una vida biográfica además de biológica ha de ser considerada un daño según este análisis. El homicidio debe ser un asunto a considerar igualmente serio en su caso, lo que sucede es que a más complejidad mayor será el daño. En una línea similar se sitúa M. Nussbaum<sup>136</sup>, quien entiende que cuanto más complejas son las formas de vida, mayor será el número de capacidades igualmente complejas antes el que estaremos y, por ello, mayor el daño que provoque la muerte (Nussbaum 2006: 356). De nuevo se asume un criterio gradualista en torno al nivel de daño que provoca la muerte dentro del grupo de aquellos a los que podemos atribuir un interés en continuar viviendo.

Quiero recordar entonces que este es el contexto propio de una interpretación del daño de la muerte desde donde se asume una concepción del daño en la que la valoración positiva de X será necesaria para poder admitir que sufrimos el daño de no X. Surgirá el debate en torno a las capacidades que será necesario poseer para poder llevar a cabo la valoración de la propia vida. Lo que desde esta interpretación se admite es que éstas deben estar en relación con el hecho de poder concebirnos a nosotros mismos separadamente existiendo en un período de tiempo concreto. Esta perspectiva del daño suele entroncar con la búsqueda de diferencias cualitativas entre ambos grupos de individuos. Una vez establecido aquello que separa cualitativamente a los que tienen que estar protegidos frente a la muerte de los demás habrá que preguntarse por la posibilidad de establecer una gradación del daño que provocará la muerte en cada uno de los casos en los que es así.

---

<sup>136</sup> M. Nussbaum insiste en la necesidad de interpretar la cuestión de los animales como una cuestión de justicia, reivindicando la *ética de las capacidades*. El objetivo es establecer determinados derechos fundamentales, para que los actores políticos puedan encargarse de la justicia básica y no tengan que perseguir la maximización del bien total (que supondría disponer de un concepto comprensivo particular de bien). Está en línea con una sociedad liberal asegurar a los individuos la libertad de preocuparse por alcanzar otras partes que corresponderían con sus propias concepciones del bien. Si se estuviese de acuerdo en entender que el objetivo de la justicia es garantizar que distintas clases de seres tengan oportunidades para actuar conforme a sus capacidades, entonces lo lógico sería asegurarse de que los principios que elaboremos incluyeran también a aquellos humanos (como los discapacitados cognitivos) y no humanos (como los animales) que no pueden participar en el establecimiento de los mismos. La autora indaga en una posible lista de capacidades relevantes para lo que ha llamado el *floreamiento* de los animales, que en su opinión habría de orientarnos en la determinación de unos principios políticos básicos. Lo que no queda muy claro son los criterios que hemos de seguir a la hora de identificar las capacidades relevantes a las que atender en cada caso. Si se quiere conocer más a fondo esta propuesta véase Nussbaum 2006: 336-337, 352-400.

Analizaré a continuación el tratamiento que se ha hecho de esta cuestión tanto desde una teoría de los derechos a cargo de Tom Regan, como desde el utilitarismo, en concreto un utilitarismo de la preferencia<sup>137</sup>, que defiende Peter Singer.

La pretensión de los análisis que siguen es evaluativa. Quiero anticipar que mi objetivo es mostrar que la interpretación del daño de la muerte descrita aquí no es adecuada. Las razones para defender la necesidad de optar por una propuesta alternativa del daño de la muerte tienen que ver, como se verá en los subapartados que siguen, con problemas de coherencia y con las implicaciones para los casos humanos *marginales* que presenta la que puede entenderse como la propuesta más convencional al respecto en el contexto animalista. Quiero comprobar que estas dificultades se presentan en las propuestas de los dos autores animalistas por excelencia. Y finalmente identificar del mismo modo las inconsistencias que se presentan en el paradigma teórico representado por J. S. Mill y su pretensión de justificar una jerarquía objetiva del valor de las vidas.

#### *b) Ser sujeto de la propia vida*

En primer lugar me centraré en el tratamiento que hace Tom Regan de la pregunta por cuándo y cómo la muerte supone un daño. Antes de ello quiero acercarme brevemente a los postulados más generales de su propuesta. Desde el punto de vista de la teoría de los derechos, Regan (1983a) se refiere al valor inherente como aquello que caracteriza a los titulares de derechos morales<sup>138</sup>. Una vez que se reconoce tal valor ya no estamos ante un asunto de grados. El valor inherente no puede entenderse como algo

---

<sup>137</sup> Muchas de las críticas que los defensores de *derechos* para los animales lanzan a la interpretación utilitarista del principio de igualdad lo hacen presuponiendo que el bienestar se entiende como estados mentales placenteros. Es cierto que las implicaciones prácticas que habría que derivar en tal caso ponen en entredicho la pretensión de ampliar nuestras responsabilidades hacia los animales. Ahora bien, puede abrirse la posibilidad de reinterpretar el principio de igualdad ampliando el concepto de bienestar de tal forma que cuente también un elemento externo al sujeto como la realización de sus preferencias o deseos. Consúltese Lara 2006: 122.

<sup>138</sup> La asunción teórica del postulado del valor inherente es primaria. El criterio de ser sujeto de la propia vida se introduce con el objetivo de justificar la previa atribución de valor inherente. Frente a un enfoque fáctico, donde para decidir qué individuos poseen derechos se trata de establecer un conjunto de características no-morales, verificables empíricamente (con el problema de poder establecer una relación entre ambas cosas), Regan opta por lo que se conoce como enfoque moral. Desde aquí la decisión se toma sobre la base de juicios morales que reflejen la lógica moral del vínculo-moral. Este vínculo establece que el tratamiento de algunos individuos de determinada manera es malo cuando ello tiene como objeto meramente que se beneficien otros. Esto se puede expresar de la siguiente forma: “Dado un grupo cualquiera de individuos (los A), ¿sería malo hacerles daño rutinariamente meramente para que se beneficien otros?” Si la respuesta es *sí*, entonces el enfoque moral nos está indicando que los A tienen derechos. La ventaja de este enfoque es que sirve para asegurar los derechos individuales frente a las metas de grupo. Pero es un inconveniente el que distintos individuos difieran en sus juicios morales, lo que implica que haría falta un criterio que establezca qué juicios morales son verdaderos y el enfoque moral no lo proporciona. Véase Regan 1999: 18-29.

que depende del esfuerzo de los individuos o del grado en que sean útiles con respecto a los intereses de otros. Todos aquellos individuos que poseen valor inherente lo tienen en el mismo grado.

«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» (Regan 1980a: 258).

El autor habla del criterio de *ser sujeto de la propia vida* para referirse a algo semejante a la autoconciencia y que también será lo que determine cuándo la muerte es un daño. Este criterio implica más que estar vivo y que ser meramente consciente; supone tener creencias y deseos; percepción, memoria y sentido del futuro; una vida emocional junto con sensaciones de placer y dolor; preferencias e intereses de bienestar; habilidad para iniciar una acción en persecución de una meta; mantenimiento de una identidad psicológica; y un bienestar individual en el sentido de poder experimentar cómo es su vida, independientemente de su utilidad para otros (Regan 1983a: 243-248).

Lo importante es que este criterio sirve para señalar una similitud relevante entre agentes y pacientes morales. Así, el hecho de que compartan las características que determina el criterio permite justificar la atribución de valor inherente también a los pacientes morales (Regan 1983a: 324-325). El principio formal de justicia exige tratar casos similares de igual forma<sup>139</sup>. Un mismo trato que debe extenderse hasta asegurar en

---

<sup>139</sup> La interpretación del mismo viene dada para Regan por el *principio del respeto*, que se deriva del postulado del valor inherente. Este principio exige que tratemos a los individuos (agentes y pacientes) de forma que se respete su valor inherente, y se justifica con referencia a ciertos criterios como la claridad conceptual, información, racionalidad, imparcialidad, etc. Pero el principio del respeto requiere más precisión para poder ser funcional, por ello Regan deriva de él el *principio de no dañar*. Véase Regan 1983a: 248-263. Se explica la derivación en el siguiente sentido. El principio del respeto descansa en el postulado del valor inherente. Sabemos que todos los individuos con valor inherente comparten una misma característica (ser sujetos de la propia vida). Aquellos individuos que satisfagan este criterio tendrán una experiencia de bienestar. Y de esta forma tendremos un deber directo de no dañar a aquellos individuos que tienen tal experiencia. ¿Cómo se plasma esto en derechos? Para el autor, un individuo tendrá un derecho moral cuando tenga una exigencia válida hacia la sociedad. Véase Regan 1983a: 266-276. El autor rescata para su análisis la pregunta que se hace J. S. Mill acerca de cómo son validadas las exigencias y la respuesta de J. Feinberg cuando afirma que para ello hace falta que estemos ante una contra-exigencia válida (*claim-against*) exigible a los agentes morales y una exigencia válida para el tratamiento debido a los individuos en cuestión (*claim-to*). Consúltese Mill 1863a: 66, cit. en Regan 1983a: 269 y Feinberg 1970, cit. en Regan 1983a: 271. Se intenta clarificar esta cuestión abordando la



todos los casos en que se cuenta con valor inherente una adecuada protección moral frente a la muerte (Regan 1983a: 232-241). En este esquema tal protección se traducirá en un derecho moral a la vida. Puede comprobarse entonces que, según estos postulados, habría una diferencia de tipo cualitativo entre los que cuentan con dicho derecho y los que no.

Pero antes de continuar explicando la propuesta del autor estoy interesada en apuntar una dificultad. Entiendo que lo que sigue es algo que no puede pasarse por alto y apunta a uno de los motivos por los que defenderé más adelante que la interpretación del daño de la muerte en la que lo relevante es valorar la vida no es adecuada.

La cuestión es que realmente, cuando Regan avanza en su argumentación, surge una ambigüedad acerca de dónde trazar la línea de los seres que ya no son sujetos de una vida. Si se toma esta propuesta de forma rígida se verá que en algunos casos humanos *marginales* no es posible encontrar la similitud moralmente relevante exigida. Consciente y crítico con esta consecuencia Regan pasa a cuestionarse si el criterio propuesto es demasiado estrecho. Propone entonces entender el criterio de *ser sujeto de la propia vida* como una condición suficiente pero no necesaria para que alguien tenga valor inherente. Pero de esta forma el criterio propuesto para *justificar* la previa atribución de valor inherente dejaría de tener sentido. La propuesta de Regan podría entonces considerarse arbitraria. A posteriori esboza el autor una justificación distinta para reconocer también el derecho a la vida de los humanos *marginales*. Estos, mantiene, también tienen intereses (deseos, metas, preferencias) que es necesario satisfacer porque ello conlleva experiencias intrínsecamente valiosas. De la posibilidad de tales experiencias se deduce que hay valor en las vidas de los individuos que puedan tenerlas. Por el argumento de la analogía entiende que habrá que extender este derecho también a los animales capaces de tener y satisfacer deseos. De esta forma lo que parece

---

distinción entre deberes adquiridos (son producto de actos voluntarios como el de mantener una promesa) y deberes no adquiridos (son deberes naturales como el de tratar a los demás justamente). Los derechos entendidos como exigencias válidas se aplican a ambas clases, pero el análisis de Regan se centra en los deberes no adquiridos (no debemos pasar por alto la crítica que P. W. Taylor hace a Regan con respecto a esta forma de concebir la relación entre deberes y derechos. Véase Taylor 1987: 20-29). El deber más destacado en este sentido es el deber de justicia. El principio de justicia se materializa en un derecho: el *derecho a un tratamiento respetuoso* (lo que incluye, en un plano más específico, el derecho a la vida). El argumento para el reconocimiento de este derecho puede entenderse de la siguiente forma. Primero, la justicia -frente a la caridad, por ejemplo- es algo que uno puede inteligiblemente exigir como debido, algo que a uno le es propio. Segundo, si la exigencia que hace uno es válida, entonces los aspectos de *claim-against* y de *claim-to* de dicha exigencia deben ser válidos. Tercero, el derecho moral a un tratamiento respetuoso no es sólo mío. Todos los individuos con valor inherente tendrán este derecho Véase Regan 1983a: 276-286.

deducirse al final es que tendrán derecho a la vida todos aquellos individuos que sean conscientes (Regan 1975, cit. en Singer 1999a: 231).

El problema es que si esto es así entonces no se sabe qué papel juega realmente el criterio de *ser sujeto de la propia vida*. La propuesta de Regan resulta finalmente problemática porque o bien no puede justificar por qué los casos humanos *marginales* tienen derechos, o bien hay dos criterios diferentes dentro de la misma teoría ética (el de *ser sujeto de la propia vida* y el de la capacidad de conciencia). No obstante, quiero seguir indagando en la teoría de este autor porque todavía queda por ver cómo resolvería los conflictos entre vidas de individuos diferentes.

Regan es consciente de la necesidad de que desde una teoría de los derechos como la que propone se pueda establecer una jerarquía que permita elegir la violación de derechos menos mala. Para ello toma como punto de partida la teoría de los deberes *prima facie* desarrollada por W. D. Ross (1930). La idea es que las decisiones éticas deben ser el resultado del balance de los diferentes deberes *prima facie* envueltos en cada situación concreta. Así, entender que el derecho de ser tratados con respeto es un derecho *prima facie* implica mantener que la consideración de este derecho es siempre una consideración moralmente relevante, de forma que quien dañe a otro debe justificar su acción apelando a otros principios morales válidos y mostrando que tales principios pesan más moralmente que el derecho a no ser dañado en ese caso.

Para Regan las situaciones en las que está en juego la prevención de daños serían un buen ejemplo del tipo de casos en los que podría darse tal justificación (Regan 1983a: 286-327). Para el autor la clave está en determinar si es realmente legítimo dañar a un individuo inocente cuando con ello evitamos el daño de un gran número de inocentes. Dicho de otra forma, lo primero sería preguntar acerca de si los números cuentan o no. Habrá que distinguir, propone el autor, aquellos casos en los que se da un sufrimiento comparable de aquellos otros en los que se da un sufrimiento no comparable. Nuestra manera de actuar vendrá determinada por el hecho de si se da un daño de uno u otro tipo. Habrá que ver cuándo entiende el autor que dos daños son comparables. Su respuesta es que lo son cuando quitan la misma cantidad de bienestar de un individuo, o de dos o más individuos. Para este tipo de casos Regan propone regirse por el principio llamado *the miniride principle*. Sin embargo, cuando nos encontremos en una situación donde se dé un sufrimiento no comparable debemos

guiarnos por el conocido *the worse-off principle*. Ambos son derivables del principio del respeto<sup>140</sup>, y tienen la forma siguiente:

→ *Miniride principle*: dejando a un lado consideraciones especiales, siempre que tengamos que elegir entre invalidar los derechos de una mayoría o los de una minoría de inocentes, y en el caso de que cada uno de los individuos afectados se vea perjudicado en grado comparable, deberíamos entonces escoger invalidar los de la minoría antes que los de la mayoría. Lo que implica este principio es que, en los casos de daños comparables, los números cuentan.

→ *Worse-off principle*: dejando a un lado consideraciones especiales, siempre que debamos decidir si hay que invalidar los derechos de una mayoría o los de una minoría de inocentes, y en el caso en el que el perjuicio afrontado por la minoría les haga estar peor que cualquiera de la mayoría lo estaría si escogiésemos cualquier otra opción, deberíamos, en consecuencia, invalidar los derechos de la mayoría. De forma que, en los casos de daños no comparables, los números no cuentan.

Partiendo de este análisis en torno a la prevención de daños habrá que ver cómo resolvería Regan una situación de conflicto entre el derecho a la vida de distintos individuos. En la identificación de aquellos que tendrán un derecho moral a la vida se asume un enfoque cualitativo en tanto que el valor inherente es algo que marca una diferencia no sólo cuantitativa con aquellos que carecen de tal tipo de valor. Ahora de lo que se trata es de ver cómo se podría establecer una jerarquía entre aquellos que ya cuentan con un derecho a la vida. Es sabido que Regan ha reivindicado una concepción no absoluta de los derechos. El siguiente paso, según él mismo establece en la argumentación, sería determinar si estamos ante daños comparables o no comparables. Parece que teniendo en cuenta sus análisis en torno a la imposibilidad de establecer una gradación del valor inherente tendría que admitir que el derecho a la vida sería el mismo en todos los casos en que se cuente con dicho valor. Se estaría asumiendo que el daño al que daría lugar la muerte sería igual para ellos. Se trataría de daños comparables y la decisión vendría guiada por el *miniride principle*.

Quiero analizar el ejemplo que pone el propio Regan para ilustrar una situación de este tipo. Cuatro humanos normales y un perro se encuentran, tras un naufragio, en un bote salvavidas. El problema es que en el bote sólo hay espacio para cuatro individuos. La acción que el apuntado principio prescribiría sería la de tirar a alguno de

---

<sup>140</sup> Explico el principio en la teoría de Regan en la nota 139.

los ocupantes por la borda. Si la muerte supone el mismo grado de daño para todos los individuos que cuentan con valor inherente y por tanto con derecho a la vida (según su propuesta tendríamos que admitir que los cinco individuos del bote lo poseen) entonces puede que hubiera que admitir que no tenemos razones para optar por tirar a alguno en concreto (obviando posibles razones indirectas). Se trataría de daños comparables porque sus postulados apuntan en tal sentido, y el *miniride principle* dice que hay que prescindir de uno de los ocupantes para salvar a cuatro, pero no nos dice de cuál.

Sin embargo Regan insistirá en que su teoría sería capaz de justificar la opción de tirar al perro. Afirma que su muerte provocaría un daño menor comparado con el daño que provocaría la muerte de cualquiera de los cuatro humanos. Esta solución puede coincidir con nuestras intuiciones prerreflexivas pero resulta incompatible con los presupuestos teóricos del autor. El derecho a la vida será igual de fuerte en el caso de todos sus poseedores porque se ha insistido en que el valor inherente es poseído siempre por igual y no admite grados, de forma que Regan no podría justificar que la muerte del perro provoca un daño menor. Su teoría no admite un análisis cuantitativo en este sentido. Resulta incoherente pretender afirmar ahora que la situación del bote salvavidas se sitúa en un contexto de daños no comparables. Es fácil deducir las razones por las que Regan entiende que la muerte del perro supone un daño menor: la idea de que la muerte del perro supone un daño menor es algo que coincide con nuestras intuiciones. Se requeriría un criterio cuantitativo en el análisis del daño que supone la muerte para los individuos con derecho a la vida que permitiera establecer una gradación, algo que no parece compatible con los postulados teóricos de la teoría de Regan. Resulta problemática la pretensión de aplicar la idea de daños no comparables al contexto de la muerte si, como el propio Regan explica, por definición la postulación del valor inherente lleva a adscribir el mismo derecho en este sentido. La reivindicación de un enfoque moral en la identificación de los individuos que tienen derechos hace que así sea. Todos los individuos con valor inherente, afirmaba, tendrán que estar protegidos *igualmente* frente a la muerte<sup>141</sup>. Si esto es lo que debería deducirse desde el enfoque moral al que Regan apela al principio, la solución ofrecida para el caso del bote

---

<sup>141</sup> Consciente por un lado de las dificultades prácticas que supondría seguir rígidamente los postulados de Regan y por otro de la incoherencia teórica que supondría elaborar una adecuada guía de resolución de conflictos desde tales postulados, P. W. Taylor se pregunta: ¿sería posible establecer varios niveles de valor inherente? Es decir, ¿se puede llegar a justificar que entre dos individuos con valor inherente uno tenga más privilegios morales que otro? La respuesta más inmediata pasa por apelar al nivel de conciencia. El problema, situados en el contexto de lo que llamamos *enfoque moral*, surgiría a la hora de poder justificar por qué los individuos más conscientes podrían tener un grado mayor de valor inherente. Consúltese Taylor 1987: 17-19.

salvavidas nos lleva a pensar que en algún momento ha pasado a defender un enfoque fáctico donde lo que cuentan son determinadas capacidades<sup>142</sup>.

Además puede comprobarse que el propio funcionamiento de los principios propuestos para los casos de prevención de daños resulta cuestionable dentro de una propuesta en la que se busca obviar elementos consecuenciales. Si se piensa en el *worse-off principle* es fácil ver cómo acabaría descansando en un esquema consecuencialista incompatible con los postulados de la teoría de los derechos. Dale Jamieson (1990: 349-362) ha analizado el funcionamiento del mismo en la propuesta de Regan. Ilustra la cuestión mediante un ejemplo. Hay un millón de personas sanas y una persona que está coja. Debemos elegir entre provocar a la persona coja un dolor de cabeza o dejar cojas al millón de personas. Pues bien, si se atiende a la definición que da Regan del *worse-off principle*, se ve que la opción correcta es la segunda.

El intento del autor de establecer una herramienta mediante la que poder justificar ciertas excepciones a los derechos sin apelar a las consecuencias concretas le lleva a resultados como este. El principio en cuestión no es entonces un buen instrumento porque, por un lado puede llevar a resultados indeseables, y por otro, si no es así, será porque el cálculo consecuencial ha entrado en acción haciendo que se pierda la identidad teórica de la teoría de los derechos.

Así, he visto cómo, de mantener el esquema teórico en el que se sitúa el autor se podría justificar un esquema cualitativo a la hora de diferenciar los individuos que tendrían que estar protegidos frente a la muerte de los demás pero habría problemas con la pretensión de asumir un análisis cuantitativo en torno al grado de daño que supondrá la muerte para cada uno de los individuos que tienen derecho a la vida. No obstante lo primero tampoco estaría libre de problemas en tanto que surge la pregunta por cómo resolver la imposibilidad de atribuir aquí un derecho a la vida a los humanos conscientes que no llegan a ser sujetos de su propia vida.

En el siguiente apartado me ocupo de analizar la propuesta de Peter Singer. Lo importante es comprobar que, finalmente, aparecen también importantes problemas de coherencia y de justificación de una protección moral a los humanos marginales frente a la muerte.

---

<sup>142</sup> En torno a la diferencia entre el enfoque fáctico y el moral véase la nota 138.

*c) Las experiencias de las personas*

En el contexto de un utilitarismo de la preferencia se sitúa la propuesta de Peter Singer<sup>143</sup>. El autor propone tomar como punto de partida *el punto de vista del universo*, un punto de vista en línea con la igual consideración de intereses. Hay que reconocer la relevancia del hecho de que existan seres con deseos y preferencias, e insiste en que nuestra capacidad para razonar nos puede mostrar algo que puede considerarse incuestionable: que el sufrimiento de otro ser es muy similar al que yo mismo experimento y normalmente a ambos nos importa nuestro sufrimiento por igual. Asumir esta *perspectiva del universo* es el mayor grado de objetividad al que se puede llegar, admite Singer (2000: 309-312). Ello posibilita un fundamento objetivo para la ética, y proporciona un primer propósito independiente de nuestros propios deseos: la reducción del dolor y el sufrimiento. Si bien pueden reconocerse otros valores relevantes (la felicidad, por ejemplo), el de la reducción del dolor y el sufrimiento se presenta una vez que se adopta la perspectiva del universo como más urgente y menos discutible.

El autor lleva a cabo un análisis desde el que se pretende poder apostar por una evaluación del valor de la vida en la que los individuos más conscientes se encuentren en una posición privilegiada. Lo que habrá que ver es si la diferencia estará en función de la presencia de una mayor cantidad de experiencias o la clave estará en el hecho de poder experimentar de una forma que hemos calificado como cualitativamente diferente.

El autor parece estar interesado en fundamentar la idea de que matar a un individuo autoconsciente es peor que matar a un ser meramente consciente. Quiere insistir en que, desde marcos teóricos diferentes, se ha mantenido habitualmente que la muerte de las personas tiene que entenderse como un daño desde el punto de vista moral (Singer 1979: 112-126; 1998: 221-225). La adopción de un análisis cualitativo parece cobrar fuerza cuando Singer defiende que hay que entender de manera paralela la

---

<sup>143</sup> Desde el utilitarismo de la preferencia parece más fácil poder afrontar muchas de las críticas que tradicionalmente se han lanzado a la propuesta utilitarista más clásica. Sin embargo la idea de proporcionar la misma consideración a aquello que las personas prefieren no está libre de problemas: «El utilitarismo de la preferencia presenta, además, otros problemas [...]: la ambigüedad de la noción misma de preferencia, la existencia de preferencias que son el resultado de la ignorancia, la codicia y el miedo, y, aún peor, la existencia de preferencias adaptativas, es decir, de preferencias que simplemente se adaptan al bajo nivel de vida al que la persona ha llegado a aspirar con el tiempo». Nussbaum 2006: 337. Como defiende R. Brandt deberíamos esperar que la teoría pueda explicar cómo podemos hacer una crítica racional de nuestras preferencias con el fin de reafirmar, matizar o incluso abandonar algunas de ellas. Una teoría ética que tenga realmente en cuenta preferencias debería poder permitir que algunas de ellas (como la preferencia en no sufrir) tengan una importancia especial y puedan invalidar otras más frívolas. Véase Brandt 2004.

distinción entre individuos conscientes/autoconscientes y entre no personas/personas<sup>144</sup>. El que alguien pueda ser considerado una persona dependerá entonces de si puede alcanzar el grado de *autoconsciente*<sup>145</sup>. Y lo que parece estar queriendo decir es que sólo la muerte de las personas puede ser considerada un daño<sup>146</sup>. Parece clara entonces la pretensión de Singer de trazar una línea entre dos grupos de individuos que coincida con la demarcación entre los que merecen estar protegidos frente a la muerte y aquellos que no. De manera que el grupo de los individuos para los que la muerte puede considerarse un daño será menor del de aquellos que merecen estar protegidos frente al sufrimiento. Dejando al margen razones indirectas, lo que parece desprenderse de su análisis es la idea de que la muerte de los individuos meramente conscientes es algo moralmente irrelevante. Si los autoconscientes son los únicos a los que la muerte daña entonces también serán los únicos que habrán de tener protección moral al respecto. Para los demás será legítima la aplicación del conocido como *argumento de la reemplazabilidad*.

Desde este argumento se defiende que no habría nada malo en prescindir de la vida de cualquier individuo consciente que haya tenido una existencia placentera, si fuese reemplazado por otro cuya vida contase al menos con la misma cantidad de satisfacción. Si la muerte fuese llevada a cabo sin dolor y si, de otra forma, el nuevo

---

<sup>144</sup> Singer está entendiendo la autoconciencia como aquello que implica el grado de racionalidad suficiente para poder tener una comprensión mínimamente racional del mundo, en línea con la definición que ofrece J. Locke de *persona*: «Un ser pensante e inteligente, provisto de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares». Locke 1690: 492, cit. en Singer 2000: 101.

<sup>145</sup> Del asunto de la personhood se ha ocupado ampliamente J. Feinberg. Como primer paso propone pensar en aquellas características que, como mínimo implícitamente, están presentes cuando oímos o usamos la palabra *persona*. Puede suponerse que cada rasgo es necesario, pero que ninguno es en sí mismo suficiente. La autoconciencia y la racionalidad estarían dentro de este conjunto de características al que Feinberg se refiere como *C*. El autor considera *C* tanto necesario como suficiente para ser una persona en el sentido moral. Y advierte: «Such characteristics are not thought of as mere indexes, signs, or “litmus tests” of moral personhood but as more basic traits that actually confer moral personhood on whoever possesses them. All and only those beings having these characteristics have basic moral rights, in particular the right to full and equal protection against homicide». Al margen de la pertenencia a una determinada especie o de la potencialidad para llegar a alcanzar en un futuro en conjunto de características *C*, lo que parece tener más sentido es entender que para cualquier tiempo particular dado (*t*), todos y sólo aquellos individuos que realmente poseen *C* en dicho momento serán personas morales en *t*. La personhood moral es conferida entonces por las mismas características que nos permiten reconocer a las personas. Y esto no es una mera coincidencia: las características que tenemos asociadas a la idea de persona no son una base arbitraria para postular derechos morales. Los rasgos identificados en *C*, que sirven para identificar a las personas, afirma, son los rasgos relevantes si preguntamos por la protección moral frente a la muerte (los individuos que los poseen tendrán una orientación hacia el futuro). Para ahondar en este análisis véase Feinberg 1980.

<sup>146</sup> En un contexto utilitarista, reivindicar una concepción de lo bueno donde no sólo cuente los estados mentales placenteros sino también algo externo como la satisfacción de preferencias permitirá considerar como algo intrínsecamente malo el hecho de quitarle la vida a un individuo que posea una preferencia en continuar viviendo.

individuo consciente no existiría entonces la muerte del primero sería irrelevante y podría llevarse a cabo con cualquier fin<sup>147</sup>.

El autor ve claro que la aplicación de este argumento a los seres meramente conscientes estará en línea con nuestras intuiciones al respecto<sup>148</sup>. Sin embargo, afirma, los individuos autoconscientes estarán en un plano diferente. Son irremplazables porque quitarles la vida es privarles de aquello que han estado planeando conseguir, es privarles del resultado de sus esfuerzos (Singer 1975:57).

Ello le lleva a plantear lo que ha llamado *modelo del viaje*. Se trata de entender las vidas como viajes, situados en distintas etapas, en los que se ha invertido distintas cantidades de esfuerzo para conseguir unos objetivos<sup>149</sup>. El modelo es útil para hacerse cargo de algunas de nuestras intuiciones (Singer 1979: 161). Por ejemplo permite entender la decisión de no traer al mundo un niño como algo equivalente a impedir que se inicie un viaje. No habría que considerar el grado de daño envuelto en este caso demasiado alto, y la razón es que al no haberse iniciado el viaje todavía no se ha tenido oportunidad de establecer objetivos y hacer plases al respecto.

Una vez existimos, y en función de nuestras capacidades, podemos encaminar nuestro viaje hacia nuestras expectativas. Conforme avanzamos habremos invertido más

---

<sup>147</sup> Puede encontrarse una versión más analítica del argumento en Sapontzis 1987: 177-198.

<sup>148</sup> Con el objetivo de justificar este argumento Singer distingue en primer lugar dos posibles formas de llevar a cabo una reducción de la cantidad de placer en el mundo. Una consistiría en eliminar los placeres de los que llevan una vida placentera y la otra en eliminar a los individuos que llevan vidas placenteras. ¿Y cómo se puede aumentar la cantidad de placer en el mundo? Desde la conocida como *posición total* no importa si ello se hace aumentando el placer de los seres existentes o aumentando el número de los seres que existen. Desde el enfoque conocido como de la *existencia previa* sólo se tiene en cuenta a los seres que ya existen, por ello sólo se puede aumentar la cantidad total de placer aumentando el placer de los seres que ya existen. Singer parte del primero de los enfoques descritos dentro del cual se encuadra el argumento de la reemplazabilidad (algo que por otro lado le ha obligado a defenderse de la acusación de incompatibilidad entre esta postura y su defensa del vegetarianismo). Singer trae a colación el famoso caso hipotético de las dos madres que plantea D. Parfit, para ilustrar la aplicación intuitiva del argumento de la reemplazabilidad en ciertos casos. La descripción es como sigue: hay una primera mujer embarazada de tres meses cuyo médico la advierte de que el niño tendrá una discapacidad (aunque ésta no hará que la vida del niño no merezca la pena ser vivida). Sin embargo la mujer tiene la opción de tomar una pastilla para que el defecto desaparezca. Parfit entiende que todos estaríamos de acuerdo en que sería algo incorrecto que la mujer se negase a tomarla. La segunda mujer todavía no está embarazada. Tiene un problema médico que hace que si ello sucede en los próximos tres meses el niño tenga la misma discapacidad que en el caso anterior, a no ser que esperara a que pasara ese tiempo en cuyo caso el niño nacería sano. Igualmente Parfit entiende que habría el mismo acuerdo que en el caso anterior. Puede verse el relato original en Parfit 1976. Para Singer esto muestra que nuestras intuiciones coinciden con la aplicación de la reemplazabilidad a las no personas. Véase Singer 1979: 126-130, 148-163. Sin embargo no puede pasarse por alto que los ejemplos no abarcan el grupo de los seres conscientes porque se dirigen a los seres potenciales. Su esquema teórico implica entender que las no personas son reemplazables pero no ha mostrado que ello nos resulte intuitivo más allá del contexto de la procreación.

<sup>149</sup> Este modelo descansa en la metáfora shakesperiana de la vida como viaje incierto. Se ejemplifica esta metáfora mediante la descripción de un viaje con el objetivo de visitar el Monasterio de Thyangboche, en Nepal. Véase Singer 1979: 161-163.



esfuerzo en aumentar la probabilidad de alcanzar lo que queremos, y esto es una razón para admitir que ello está en relación con el grado de daño que supondrá acabar con una vida en un momento determinado. Cuanto más cerca estemos de conseguir aquello a lo que aspiramos peor hemos de considerar el hecho de que nuestro viaje acabe. Por ello habría que considerar los casos en los que la vida se interrumpe hacia el final de la misma como menos trágicos que si ello sucediera antes. La razón es que en el primer caso los objetivos y planes hechos al comienzo del viaje, o bien ya se habrán conseguido o bien quedan escasas probabilidades de éxito al respecto.

La clave está en percatarse de que para Singer los autoconscientes son los únicos que pueden concebir su propia existencia futura<sup>150</sup>, y ello es lo que les permite plantear metas y objetivos a largo plazo<sup>151</sup>. De forma que sólo de ellos puede decirse que han emprendido el viaje de *su* vida. La clave para entender la relevancia de la metáfora es la conexión que Singer establece con la idea de vida biográfica<sup>152</sup>. Este tipo de vida es una a la que sólo tendrán acceso los individuos racionales, autoconscientes y autónomos. Se trata de que puedan verse a sí mismos existiendo en el futuro. Sólo de los que sean capaces de ello podremos decir que se encuentran embarcados en su propio viaje de vida.

Lo que aquí me interesa es mostrar las grandes dificultades que se le presentan a Singer a la hora poder justificar desde el contexto normativo del utilitarismo de la preferencia la estricta demarcación entre el tipo de tratamiento que merecen unos y otros individuos en torno a la muerte. Mantendré que si Singer quiere seguir partiendo de una teoría utilitarista no podrá justificar una protección frente a la muerte en exclusiva para los autoconscientes, ni por tanto la existencia de diferencias cualitativas a este respecto con los individuos conscientes<sup>153</sup>. Por un lado, parece que los intereses de

---

<sup>150</sup> Roger Crisp pensó en un primer momento que Singer estaba remarcando el importante papel que tendría en la evaluación la exclusiva capacidad de las personas humanas para otorgar un significado a sus vidas. Algo que el propio Singer se encargó de negar insistiendo en que Crisp había hecho una mala interpretación de sus postulados: cuando hablaba del significado que sólo los humanos pueden atribuir a sus vidas estaba describiendo un hecho acerca de la psicología humana y no haciendo un juicio de valor. Véase Crisp 1999: 86 y Singer 1999: 288.

<sup>151</sup> Singer se refiere a los intereses orientados al futuro que poseen las personas como las preferencias más significativas e importantes que un individuo puede tener. Véase Singer 1979.

<sup>152</sup> Un concepto que, como ya se vio, introduce James Rachels y con el que quería hacer referencia a los proyectos, actividades y relaciones particulares de cada uno. Singer lo retoma aunque en un sentido más estricto que el primero. Consúltase Rachels 1990: 199, 205 y Singer 1979: 161-162. Puede verse un análisis al respecto en Fjellstrom 2003: 97.

<sup>153</sup> Originariamente para el utilitarismo maximizar la felicidad pasa por lograr que existan más seres felices, lo que se traduciría en la obligación de tener más hijos de los que deseamos. Nuestras fuertes intuiciones en contra han llevado a reinterpretar los postulados, un análisis que entronca con el debate en torno al valor de las vidas. Al margen de otro tipo de intentos lo que aquí nos interesa es la pretensión de

ambos, sean más o menos complejos, han de ser tenidos igualmente en cuenta. Por otro no se entiende por qué las preferencias de autoconscientes no podrían ser reemplazadas por otras del mismo tipo que pertenecieran a otros individuos autoconscientes. Singer no justifica por qué la que llama *posición total* sólo se aplica a los individuos conscientes<sup>154</sup>. El autor tendría que explicar por qué, dentro del utilitarismo de la preferencia que caracteriza su propuesta, la satisfacción de los deseos del reemplazante no puede compensar la frustración de los deseos del reemplazado. La idea defendida por Singer acerca de la utilidad como satisfacción de preferencias y de la persecución de su maximización choca con la tajante distinción que quiere establecer en torno a distintos grados de conciencia. No parece fácil justificar en un esquema como éste una separación en función de las capacidades. Otra cosa es si se lograra mostrar por qué no puede darse la apuntada compensación entre preferencias. El autor insiste en que el modelo del viaje nos ayudará a percatarnos de la compatibilidad de los postulados utilitaristas con la negación de la reemplazabilidad para los autoconscientes. Pero lo que no está claro es cómo, al margen de lo que supone la frustración a nivel individual, éste modelo puede ayudar a evitar que la frustración de los deseos de unos pueda ser compensada (asumiendo un punto de vista global) por la satisfacción de los deseos de

---

cuestionar la extensión clásica del principio de globalización. El utilitarismo *de la existencia previa*, en tanto que nos insta a dejar de tener en cuenta a los no nacidos con el objetivo de que el aumento de la felicidad global no pueda perseguirse aumentando el número de seres, posibilitaría el poder responder a la crítica apuntada (conocida habitualmente como conclusión *repugnante*). Si se deja de tener en cuenta a los seres potenciales que no existirán entonces habrá que dejar de considerar la producción de seres como una de las formas de aumentar la felicidad general, y ello implica que no estaremos obligados a procrear en contra de nuestra voluntad. Ahora bien, ¿la reinterpretación de la extensión del principio de globalización permitirá responder de nuestras intuiciones en torno a la incorrección de traer al mundo a un ser desgraciado? La dificultad radica en cómo hacer que entren a formar parte en nuestras consideraciones aquellos seres potenciales que tendrán una existencia desgraciada, si se ha optado por limitar el grupo de seres que contarán en el cálculo que determina la opción que proporciona mayor felicidad para evitar la conclusión *repugnante*. Si sólo podemos contribuir a un mundo más feliz haciendo a los individuos que existen más felices podremos mantener que no estamos obligados a procrear pero no evitar el nacimiento de lo que será una vida miserable. Véase Lara 2005: 63-67. Sin embargo, como el propio Singer reconoce al proponer los ejemplos de Parfit (nota al pie 148), parece que tenemos fuertes intuiciones a favor de reemplazar nuevos seres potenciales con expectativas de sufrimiento. Lo que esto parece sugerir es que reformular el principio de globalización no parece la mejor opción. Al margen de otras posibles formas en que la teoría podría hacerse cargo de nuestras intuiciones en torno a la procreación, a nosotros nos interesa aquí resaltar las pocas razones con las que contaría Singer para reivindicar un enfoque de la *existencia previa* en algún caso.

<sup>154</sup> Reconsiderar la extensión que debería tener el principio de globalización origina dificultades a la hora de poder cuestionar la creación de seres desgraciados. Si las posibilidades en este sentido se ven cerradas entonces podría decirse que la forma en que el utilitarismo resuelve algunas situaciones en las que entra en juego la muerte dista mucho de cómo intuitivamente entendemos que hemos de valorar la vida humana. Tanto como que la teoría, en los casos que prevé el argumento de la reemplazabilidad, debería demostrar indiferencia ante el hecho de que unos individuos sean sustituidos por otros. Será así aún cuando se haya adoptado una concepción del valor en la que cuente algo más que las sensaciones; como las preferencias individuales. Y no parece fácil encontrar las razones que llevarían a asumir que habría algún caso en el que ello estuviera justificado. Véase Lara 2005: 75-76.

otros. Esto es, aunque el modelo del viaje resulta intuitivo no queda claro que pueda funcionar como una buena forma de evitar que el argumento de la reemplazabilidad pueda también aplicarse en el caso de los individuos autoconscientes. No se ve cómo podría un utilitarista justificar que hay algo malo en la desaparición indolora de un individuo, independientemente de su grado de conciencia, si se da la simultánea aparición de otro con una vida con el mismo grado de felicidad. Volviendo a la metáfora, habría que preguntar si acaso un viaje no podría ser potencialmente reemplazable por otro en el que haya los mismos elementos en juego. O por qué un viaje largo no podría ser reemplazado por varios viajes más pequeños (Smith 2002: 55-71). El componente agregativo presente en la propuesta teórica de Singer apuntaría en dicho sentido.

Por otro lado Singer también reconoce la necesidad de hacerse cargo de lo que entendí como un segundo objetivo en la discusión en torno al daño de la muerte. Es consciente de la necesidad de llevar a cabo justificadamente una toma de decisiones en la que haya que evaluar el valor de la vida de distintos individuos autoconscientes. Pero dentro del mismo esquema utilitarista igualmente será difícil poder mostrar que la preferencia por seguir viviendo de unos individuos autoconscientes pesa más que la de otros.

Peter Singer sustituye en este segundo contexto la idea de las diferencias cualitativas por la de que el valor de la vida de los distintos individuos autoconscientes debe ser visto como una función de la cantidad de intereses que cada uno puede contener dadas sus capacidades. Teniendo esto presente el autor apuesta por buscar alguna base neutral desde la que comprobarlo haciendo una comparación, y con tal fin nos propone un experimento mental (Singer 1979: 131-135). Se trataría de que imagináramos que podemos convertirnos en un animal, un caballo por ejemplo. Cuando estamos en tal estado todo lo que podemos experimentar será lo mismo que experimentar el animal en cuestión. Es decir, olvidamos completamente nuestra condición de humanos. Igualmente, cuando somos humanos todas nuestras experiencias serán únicamente las que experimentan los humanos. Nos pide además que imaginemos que tenemos también la facultad de estar en un tercer estado en el que recordamos todas nuestras experiencias como humano y como otro animal. Si en esta tercera situación nos proponen elegir una de las dos existencias, sin duda, mantiene el autor, nos quedaríamos con la humana. Este experimento mental sería un mecanismo neutral mediante el cual sería posible comparar de forma imparcial la existencia de cualquier animal con la

existencia humana. Singer entiende que aunque este mecanismo pueda resultar problemático en algún sentido, no obstante nos permite entender que también dentro de la clase de individuos autoconscientes unas vidas son preferibles a otras.

Mediante este método se pretende justificar una ordenación del valor de las vidas de estos individuos sin caer en el especieísmo. Pero habrá que ver si éste es un método satisfactorio. A la vista está la escasa funcionalidad del experimento mental propuesto. Aunque el ejemplo de los tres estados parece obedecer a la pretensión de jerarquizar las vidas de los autoconscientes sin tener que abandonar las coordenadas propias del utilitarismo estamos ante un experimento para el que los filósofos de la mente encuentran no pocas dificultades, pues no parece fácil aceptar la posibilidad de que experimentemos en algún momento como un animal no humano. Además no se comprende bien cómo sería posible un tercer estado evaluativo neutro<sup>155</sup>. Siendo realistas parece que ni podemos experimentar plenamente la vida tal como la experimenta otra especie ni podemos situarnos ese contexto en que somos completamente neutrales en nuestra evaluación.

Al margen de la evaluación de la situación hipotética, la clave es que Singer parece estar defendiendo la idea de que la vida de los *más* autoconscientes (como es el caso de los humanos normales) es *más* valiosa no porque haya elementos cualitativamente superiores sino debido a la mayor cantidad de experiencias a las que podemos optar dadas las capacidades de tal tipo de existencia. De manera que en este segundo paso de sus análisis, donde la pretensión del autor es establecer una jerarquía del grado de daño de la muerte para diferentes personas, parece estar pensando que la muerte de los *más* autoconscientes implica frustrar una mayor cantidad de preferencias (Singer 1979: 136-145; 1998: 219-221). Ello es lo que hace que su vida sea más valiosa y por lo que hay que considerar peor la muerte de las personas que cuentan con un grado más alto de autoconsciencia. Parece entonces que para este objetivo se reivindicara un criterio cuantitativo que nos permitiera asumir un enfoque gradualista en el que el grado en el que la muerte daña estaría en función del nivel conciencia identificado. Sin embargo, de nuevo dado el esquema utilitarista en que se encuentra, no es baladí la pregunta acerca de por qué la preferencia por vivir de un perro pesaría menos que la mía. Afirma Francisco Lara (2006: 126):

---

<sup>155</sup> R. Fjellstrom señala otros aspectos más concretos que cuestionan el buen diseño del experimento mental de los tres estados. En uno de los casos se pregunta el porqué de que el experimento sólo se centre en las versiones *óptimas* de las vidas de las diferentes especies. Ésta y otras cuestiones similares de corte metodológico se pueden encontrar en Fjellstrom 2003: 95.

«Tal vez la persona crea que resultará más perjudicada si no cumple sus objetivos porque considera que escribir un libro es más importante que dormir, pero seguramente no lo será para el perro. Esto demuestra que el utilitarismo también es incapaz de evitar los conflictos entre intereses de seres de igual entidad moral y eso se debe en gran medida a su concepción bienestarista del bien (como satisfacción de deseos o preferencias), de la que sólo podría prescindir al precio de dejar de ser la misma teoría ética».

Se ha visto que el análisis de Singer en torno a la delimitación del grupo de aquellos que tenían que estar protegidos frente a la muerte descansaba en elementos cualitativos. Los problemas quedaban claros en ese caso. No se lograba ver cómo, dentro de su propuesta ética, sería posible justificar la estricta demarcación entre unos y otros individuos. No queda probada la posibilidad de librar a las personas del ámbito del argumento de la reemplazabilidad. La metáfora del viaje, aunque intuitiva, no resulta útil en este sentido. Y en torno al segundo objetivo, las mismas constricciones normativas hacen que resulte difícil defender la vida que caracteriza a los humanos como evaluativamente superior sin hacerlo desde lo que podría considerarse como una óptica humana en la que se esté adoptando una perspectiva teórica que favorece *per se* el tipo de existencia humana.

Mi pretensión es concentrarme ahora en este segundo objetivo. Quiero indagar en la dificultad de fundamentar, dentro del marco teórico singeriano, una jerarquía del valor de las vidas de los autoconscientes. Y ello sin perder de vista que el objetivo global de este apartado pasa por mostrar la inconsistencia de una propuesta teórica en la que, igual que en el caso de Regan, se defiende una interpretación del daño de la muerte en la que lo que cuenta es la capacidad de poder valorar de algún modo la propia vida.

Por ello paso a indagar en profundidad en algunas de las consecuencias teóricas que se derivan de la propuesta singeriana con relación a la cuestión del valor de la vida de los diferentes individuos autoconscientes, para apoyar mi tesis acerca de la inviabilidad de la interpretación del daño de la muerte que vengo evaluando en este capítulo.

Roger Fjellstrom (2002: 339-352) se ha interesado por las dificultades del esquema singeriano, y ha puesto especial interés en cuestionar la coherencia del análisis del valor de la vida dentro de la teoría del autor. Está interesado en mostrar que las conclusiones defendidas por Singer no se sostienen, y paso a analizar su argumentación.

Para mostrar los problemas comienza por describir la propuesta de Singer. Esta descansa en un argumento menor y en dos argumentos principales. El primero apunta al carácter altruista de la ética y a su expansión circular cada vez más abarcante. De los otros dos argumentos, uno señala la necesidad de que el principio de igualdad implique igualdad entre las especies, y el otro se dirige a mostrar el papel determinante que en ello tendrá la adopción del punto de vista del universo.

El primero de los dos argumentos principales obliga a preguntar si la adopción del principio de igualdad necesariamente implica igualdad entre las especies. Es sabido que la esencia del principio es que debemos dar igual peso en nuestras deliberaciones morales a los intereses de todos los afectados por nuestras acciones. Para Singer el principio tiene la fuerza suficiente para que su adopción permita excluir prácticas no igualitarias sin que ello signifique la demanda de igual tratamiento para todos los individuos. De forma que para Singer el principio de igualdad es compatible con una desigualdad de trato, en tanto que lo que importan no son los individuos en sí mismos sino la satisfacción de intereses<sup>156</sup>. La clave está en comprender la necesidad de otorgar la misma consideración a intereses iguales, con independencia de la especie a la que pertenezcan los individuos que tienen tales intereses. Pero si repasamos todo su esquema teórico la cuestión es si puede admitirse que el autor es coherente. Esto es lo que se ha preguntado Fjellestrom (2003: 91-106) al percatarse de lo que podría interpretarse como un cierto grado de favoritismo hacia los humanos en algunas afirmaciones de Singer. Lo que ello implicaría es que finalmente no logra justificar su pretensión de no parcialidad, o bien en algún momento concreto abandona tal pretensión. En el primer caso quiere preguntar si deberíamos acusarle de especieísta en algún sentido del término. O en el segundo, negando la obediencia a un prejuicio, ver si

---

<sup>156</sup> Fjellestrom se pregunta en este sentido acerca de cómo hemos de interpretar la idea de *interés* dado el esquema normativo en el que se encuadra Singer. Si insiste en defender un utilitarismo de la preferencia entonces los intereses han de tener un significado diferente. La idea de *preferencia* podría tener que referir a aquellos deseos mediados por un proceso racional. Habría que pasar a entender entonces los intereses como aquello que alguien prefiere, para lo que ha de poder llevarse a cabo una reflexión sobre los distintos hechos relevantes. El autor no pasa por alto la distinción que lleva a cabo Singer (1979) entre personas y no personas. Si se tuviera presente tal distinción y si se interpreta la idea de interés en el contexto del utilitarismo de la preferencia, ¿significa eso que habría que reconocer que en realidad sólo las personas tienen preferencias? Es sabida la pretensión de Singer de contestar de manera negativa a la pregunta. Pero Fjellestrom cree que situado en el contexto descrito Singer podría tener que entender que *intereses* en el principio de igualdad significaría *preferencias racionales*. Pero entonces no sería posible defender la ampliación de la comunidad moral en el grado que pretende, pues parece difícil poder atribuírselas a los seres meramente conscientes. Véase Fjellestrom 2002: 340, y 2003: 99-101. Sin embargo parece que aquí se está interpretando la idea de preferencia de una forma demasiado estricta. Cuando se afirma que un individuo prefiere no sufrir no parece necesario que ello requiera una fuerte mediación racional.

reconocería la posibilidad de justificar algún grado de parcialidad en algún caso. La opinión de Fjellstrom es clara. Singer no logra una justificación imparcial y plausible de su tendencia a favorecer a los humanos, y por ello puede ser acusado de especieísta. Concretamente Fjellstrom acusa a Singer de caer en un tipo de prejuicio que queda recogido en la siguiente expresión que cita de R.G. Frey (1988: 199, cit. en Fjellstrom 2003: 92): «Am I not, it might be suggested, an “indirect” speciesism, in that, in order to determine the quality and value of a life, I use human-centred criteria as if they were appropriate for assessing the quality and value of all life?»

Teniendo en cuenta el resultado del análisis en torno al método de Singer para establecer una jerarquía dentro del grupo de los autoconscientes (entiende que el ejemplo de los tres estados nos sirve para ver que tenemos una preferencia hacia el tipo de existencia humana), la pregunta es si el que Singer parezca usar un criterio centrado en los humanos en este caso debería llevar necesariamente a acusar al autor de caer en un especieísmo indirecto. No necesariamente, porque es posible que pudiera justificar su posición desde una perspectiva no parcial que proporcionara razones plausibles en un nivel metaético más alto. No puede pasarse por alto que parte de la metodología singeriana comparte el razonamiento de la propuesta de Hare<sup>157</sup>. Singer reconoce la necesidad de encontrar un punto de partida imparcial. Si asume la distinción que lleva a cabo Hare (1981) entre niveles crítico e intuitivo de la ética sabe que la validez ética sólo puede ser establecida en el nivel crítico mediante la asunción del conocido “punto de vista del universo”. El método de Hare podría interpretarse de dos formas diferentes. Una considera el juicio de un “arcángel”, un individuo ideal con grandes poderes de pensamiento y conocimiento, y que es capaz de prescindir de toda parcialidad hacia uno mismo y hacia todas sus relaciones personales. Pero otra interpretación del nivel crítico entendería a los individuos como naturalmente autointeresados a la vez que persiguiendo actuar conforme a un principio de igualdad. Parece que esta última es la interpretación que Singer emplea en la práctica (Fjellstrom 2003: 101-103). Los juicios tienen entonces como punto de partida determinados intereses particulares y el procedimiento prosigue contando con nuestra habilidad para comprender y simpatizar

---

<sup>157</sup> En ello insiste Fjellstrom: «Hare and Singer do not let the universal point of view upset us too much, after all. Though strictly impartial at the ultimate, critical level, their method is taken to accord ethical validity to partial norms at the lower and intuitive level of common life [...] Singer also backs away from his recommendation that we shall act only on principles that adopt the point of view of the universe. Those who do not broaden their concerns or go all the way to adopt this point of view are not irrational, nor are they in error, he says in “Practical Ethics”. Does he mean that ethics in the weak sense, compatible with a favoring of humans, is sufficient for determining right and wrong?». Fjellstrom 2002: 349.

con otros. De manera que se trataría de un método ético restringido por la psicología humana. Entonces, si se interpreta la propuesta de Hare de esta forma, inevitablemente se estará adoptando un punto de vista humano. Lo que ello significa es que vamos a favorecer a los seres humanos en las evaluaciones que hagamos. En este esquema tiene sentido que Singer considere la autoconciencia y la racionalidad como lo que posibilita el tipo de experiencias más preferibles. La cuestión es que la referencia a los dos niveles de razonamiento habría de entenderse como algo que da cabida a un método construido sobre lo que uno entiende mejor para uno mismo y dependiendo también de nuestra habilidad para comprender las diferentes formas de vida no humana, lo que lo hace ser un método irremediablemente restringido por la psicología humana. Para Fjellstrom (2002) ello ejemplifica la asunción de un punto de vista humano que acaba favoreciéndonos. Cuando Singer analiza la cuestión del valor de las diferentes formas de vida concluye que unas serán más valiosas que otras, y que la superioridad al respecto caerá del lado de los seres humanos. Se puede apelar, como hace el propio Singer, al mayor grado de conciencia y racionalidad para intentar justificar la preferencia por nuestro tipo de existencia, pero parece que finalmente lo hacemos en tanto que previamente hemos adoptado un punto de vista humano. Para Fjellstrom (2003: 92 y ss.) es fácil ver que Singer no presenta una defensa no parcial y plausible de su criterio metaético centrado en los humanos. De tal manera que lo justo es reconocer que la ética de Singer exhibe un determinado grado de especieísmo a la hora de jerarquizar el valor de las vidas de aquellos para los que considera que la muerte supone un daño.

Pero como ya señalé el problema no se sitúa sólo aquí sino también en su pretensión de establecer una diferencia cualitativa entre aquellos para los que hay que establecer una protección moral frente al homicidio y aquellos otros cuya muerte será moralmente irrelevante, y que coincide con la categoría de personas y no personas respectivamente. Fjellstrom (2003: 93) atribuye a Singer las siguientes tres afirmaciones<sup>158</sup>:

- 1) Es directamente incorrecto quitar la vida a una persona, pero no es directamente incorrecto quitar la vida a una no persona.
- 2) La vida de una persona es valiosa de una forma en que la vida de una no persona no lo es.

---

<sup>158</sup>. Esta cuestión la plantea Singer de forma muy clara en su libro *Ética Práctica*. Véase Singer 1979: 136-166.



- 3) Una persona tiene intereses (preferencias) importantes que una no persona no tiene.

En lo que la afirmación (2) parece querer insistir es en la posibilidad de contar con una diferencia radical entre ambos tipos de seres. Pero esto es algo que resulta dudoso, mantiene Fjellstrom, si se indaga en las diferentes formas en que Singer podría interpretar la primera de las afirmaciones. Hay que ver en qué sentido puede usar Singer la expresión “directamente incorrecto”.

Podría pensarse que sencillamente significa *incorrecto*. Sin embargo el hecho de que esté situado en un esquema utilitarista hace que tenga que reconocer que todo va a depender de las consecuencias para todos los afectados. Comparar las consecuencias de todos los actos alternativos le llevaría a tener que admitir que habrá situaciones en las que anular una preferencia por futuras experiencias no tiene por qué ser algo incorrecto de acuerdo con la teoría normativa que defiende.

Una segunda interpretación es que “directamente incorrecto” significa tener una razón *prima facie* contra el acto en cuestión. Se estaría ante una interpretación muy débil en tanto que se podría decir lo mismo de cualquier frustración de cualquier preferencia. Así, habrá que admitir que el homicidio de una no persona también frustra sus preferencias hacia el futuro<sup>159</sup>. Podría insistirse en que las preferencias que se frustran en el caso de las personas son más intensas y más importantes que las que se ven frustradas en el homicidio de una no persona. Pero lo que aquí importa es percatarse de que de esa forma la diferencia entre ambos deja de ser una diferencia de clase (entre actos directamente incorrectos y no directamente incorrectos) para pasar a ser una diferencia de grado (cuantitativa). El problema es cómo se ha de interpretar entonces las afirmaciones (2) y (3), donde se sientan las bases para establecer una diferencia radical.

También, como una tercera interpretación posible, podría entenderse lo que significa que un acto sea directamente incorrecto simplemente como el hecho de que se está produciendo un valor negativo. De forma que lo que (1) estaría implicando es que la muerte de una persona tiene un valor negativo del que la muerte de una no persona carece. De nuevo la clave de esta tercera interpretación también estaría en cómo se entienden las afirmaciones (2) y (3). Es por ello que el autor está especialmente interesado en ellas.

---

<sup>159</sup> Algo que el propio Singer parece haber reconocido en escritos posteriores. Aunque no profundiza en esto ni se ocupa de cómo cambiarían algunos aspectos de su propuesta, puede verse cómo hace una referencia a ello en Singer 1999b: 310.

Por tanto habría que preguntar a qué se refiere Singer cuando habla de intereses en la afirmación (3). En el contexto de un utilitarismo de la preferencia decir que las personas tienen intereses importantes que las no personas no tienen supondrá mantener las primeras tienen *preferencias* especiales. Se vio que Singer asume el enfoque total y el de la existencia previa para no personas y personas respectivamente. Así, el primero se centra en el balance total de satisfacciones presentes como futuras y se aplica a aquellos que no son autoconscientes (estos individuos pueden ser reemplazados por otros si se mantiene al menos la misma cantidad de satisfacción). El segundo se centra en las satisfacciones de los individuos que ya existen y se aplica a los autoconscientes (serán irremplazables y su homicidio resulta inaceptable). Apunté ya la dificultad de Singer para poder justificar la no reemplazabilidad de estos últimos y puede comprobarse que el propio autor reconoce dudar de la posibilidad de fundamentar la aplicación de las dos versiones, y parece que quisiera optar por una única versión preferencialista que permitiría mantener la distinción entre las dos categorías de individuos<sup>160</sup>. Singer insiste: «In general it does seem that the more highly developed the conscious life of the being, the greater the degree of self-awareness and rationality and the broader the range of possible experiences, the more one would prefer that kind of life, if one were choosing between it and a being at a lower level of awareness». Singer 1979: 134, cit. en Fjellstrom 2003: 95. Pero la pregunta sigue siendo si puede asumirse un punto de vista imparcial desde el que la vida de las personas sea más valiosa. En un contexto utilitarista apelar al grado de conciencia no sirve como una razón para afirmar que es incorrecto el homicidio de las personas pero no el de las no personas.

Pero al margen de la justificación, como Steinbock (1978) señala, Singer debería preguntarse acerca de su pretensión en el contexto de la evaluación del daño de la muerte. Y es que no es fácil ver a primera vista la posibilidad de que el valor de la vida de alguien pueda entenderse separadamente del valor que otorgamos a su sufrimiento, mantiene la autora. La cuestión, afirma, es que aquello que nos lleva a valorar más un tipo de existencia que otra irremediamente nos llevará también a darle una posición privilegiada a los intereses de tales individuos más complejos. Y es así, dice Steinbock, porque al valorar más la vida que cuenta con las capacidades que tienen sólo los

---

<sup>160</sup> Sin embargo no dice demasiado acerca de esta posibilidad, sino que tan sólo hace referencia a ella. Puede constatarse esta matización en el “Prólogo” a la segunda edición de *Ética Práctica* (1993), cuya publicación en castellano es de 1995. Véase Singer 1979.

humanos normales, esto podría llevar a priorizar sus intereses en evitar el sufrimiento en tanto que estar libres de sufrimiento es la condición mínima que asegura el ejercicio de las apuntadas capacidades humanas.

También se ha acusado a Singer de no aplicar bien el citado principio en casos en los que sólo está en juego el sufrimiento. Habría que preguntar si podría admitirse que los intereses humanos en no sufrir son más fuertes. Se mantiene que en el peso que hemos de dar a los intereses no cuenta el contenido de los mismos pero sí será un factor a considerar la fuerza con que se presentan y la cantidad de los mismos. La mayor complejidad y la riqueza que habitualmente caracterizarán los intereses humanos marcarán algún tipo de diferencia cuantitativa al respecto. Entonces habría que ver si podría admitirse que estas dos características se relacionan directamente con el aumento de la fuerza de los intereses en no sufrir. El propio Singer admite que no necesariamente.

Pensemos en el caso de tener que elegir entre provocar un dolor a un niño humano y provocar un dolor ligeramente mayor a una rata. La pregunta es si la igual consideración de intereses nos insta entonces a optar por provocar el dolor al niño. R. J. Arneson (1999: 105) cree que Singer en el ejemplo estaría dispuesto a querer legitimar una preferencia a favor de evitar el dolor al humano. En este sentido Fjellstrom afirma: «Singer admits that when the whole set of interests is considered, then it is possible that the weighing will tilt the balance “in a different direction from where it would lie if we were to consider only the severity of the physical pain”». Fjellstrom 2002: 341<sup>161</sup>.

Singer entonces parece concebir la idea de que puede legítimamente optarse por provocar el dolor a la rata, aunque esté en juego una mayor cantidad del mismo. Parece que estuviera defendiendo la posibilidad de contar con algún interés distinto del de no experimentar dolor. Por ejemplo, podría admitirse que en el caso del niño humano también estaría en juego la posibilidad de asistir a la escuela. Pero si Singer está dispuesto a permitir que un interés de este tipo entre en juego en la consideración moral de los mismos entonces parece que también tendría que contar con el interés de la rata en construirse un lecho, por ejemplo. Si como apunta Arneson no lo hace, entonces habría que estar de acuerdo con él y con Fjellstrom cuando afirman que la pretendida imparcialidad perseguida por Singer finalmente acaba quebrándose. Hay que reconocer

---

<sup>161</sup> La frase entrecomillada que aparece en la cita es del propio Singer. Véase Singer 1999b: 294.

que la desigualdad estará presente porque finalmente parece que los intereses en no sufrir son valorados de manera diferente.

Puede reconocerse entonces la consideración de diferencias en la valoración de los mismos intereses adoptando una perspectiva humana en la que sus intereses introducen un importante matiz en la evaluación. Pero ello implicaría estar cuestionando también aquí el principio de igual consideración de intereses<sup>162</sup>.

La conclusión que quiero sacar de estos análisis es que la propuesta de Singer resulta bastante problemática cuando el autor se encarga de defender su interpretación del daño de la muerte. Dicha interpretación da lugar a los importantes problemas de coherencia que he analizado y que tienen que ver con la pretensión de justificar la existencia de diferencias de tipo cualitativo entre distintos individuos. Además no puede pasarse por alto el hecho de que entender que la muerte daña sólo si se tiene la capacidad de valorar la vida lleva a resultados muy contraintuitivos. Parece este un criterio demasiado exigente si prestamos atención a las implicaciones que su asunción tendría para el grupo de humanos que son conscientes pero no autoconscientes, y es que su muerte tendría que considerarse moralmente irrelevante.

En lo que quiero insistir es en que los problemas de coherencia que se derivan de la pretensión de justificar la apuntada diferenciación cualitativa se han presentado tanto en Singer como en Regan, representantes del paradigma animalista situados contextos normativos muy distintos. Y la misma coincidencia se presenta en torno a la desprotección moral en la que se deja a los casos humanos marginales en el contexto de la muerte.

Además de estos problemas no puede obviarse que no han conseguido alcanzar la pretensión que en el fondo parecía moverles. Su objetivo era el justificar un mayor valor de la vida en el caso de los seres humanos normales adultos, de acuerdo con lo que dictan nuestras intuiciones prerreflexivas. No han tenido éxito en la pretensión.

En el conjunto de este apartado el objetivo principal era el de exponer las razones que permitirían poder mantener justificadamente la necesidad de encontrar una alternativa al criterio que tradicionalmente ha sido reivindicado desde el paradigma

---

<sup>162</sup> Decía antes que Fjellstrom entiende que hay que estructurar la propuesta de Singer en torno a la consideración moral de los animales no humanos en tres argumentos (uno secundario y dos principales) que concluyen como sigue: la ética se expande en un movimiento circular cada vez más abarcante; el principio de igualdad implica por sí mismo igualdad entre especies; y la adopción de punto de vista del universo tiene un papel determinante en lo anterior, respectivamente. Me he centrado en las objeciones que Fjellstrom y Arneson han lanzado contra las supuestas implicaciones que para Singer tiene el principio de igual consideración de intereses para otras especies. Pueden verse los interesantes análisis críticos que lleva a cabo el primero de los autores en torno a los otros dos argumentos en Fjellstrom 2002.

animalista para evaluar el daño de la muerte. Un criterio, el de la capacidad de valorar positivamente la vida, que implicaba una distinción cualitativa entre los individuos conscientes y los autoconscientes. Quise identificar graves problemas de coherencia en las principales propuestas animalistas que adoptaban la citada interpretación del daño de la muerte, y ahora quiero ver cómo los problemas aparecen también en una propuesta más clásica. La idea es respaldar aun más mi pretensión de justificar la necesidad de optar por una interpretación distinta, y para ello quiero acercarme a la pregunta por el valor de la vida en un contexto teórico de referencia. Quiero preguntar en el siguiente subapartado por la posible inconsistencia de la distinción cualitativa de los placeres en J. S. Mill, en su empeño por llevar a cabo una evaluación objetiva del valor de vidas diferentes.

### **3.3. Evaluación del paradigma: viabilidad de la propuesta de J. S. Mill**

Previamente quiero insistir en que ni Regan consigue justificar la elección de tirar al perro por la borda en el ejemplo del bote salvavidas, ni Singer consigue justificar su apuesta por el tipo de existencia humana en la situación hipotética de los tres estados. De manera que no parece fácil encontrar la forma de apostar por una jerarquía del valor de las vidas no especieísta. Por otro lado señalé que era previa la pretensión, desde esta interpretación del daño de la muerte, de justificar diferencias de tipo cualitativo en la cuestión acerca de quiénes han de estar protegidos frente al homicidio (Cavaliere 2001:105-113).

Quiero indagar ahora en lo que podría entenderse como el análisis paradigmático al respecto, la propuesta utilitarista de J. S. Mill<sup>163</sup>. La pretensión es constatar las mismas dificultades identificadas en los anteriores subapartados. Quiero identificar en este autor fuertes problemas de coherencia que apuntarían a la conclusión con la que me comprometo en este capítulo. Los problemas que se presentan a la hora de justificar una jerarquía no especieísta del valor de las vidas asumiendo un criterio cualitativo llevan razonablemente a tener que cuestionar la interpretación del daño que supone la muerte, que establece como necesaria la capacidad de valorar la vida, en la que descansan las propuestas analizadas.

Considero necesario previamente introducir las bases en las que se asienta la propuesta de Mill en torno al valor de vidas diferentes. Es sabido que tradicionalmente

---

<sup>163</sup> La propuesta de Mill en torno a cómo valorar vidas diferentes se puede encontrar en el capítulo 2, de su obra *El utilitarismo*. Véase Mill 1863b: 44-75.

en el utilitarismo la perspectiva del bien que se asume es la que lo interpreta como experiencias placenteras. Muchos han entendido despreciable la idea de que la vida no posee ningún fin más elevado que el placer. Para Mill la respuesta obvia alude a que son sus acusadores los que se equivocan en la visión que tienen de la naturaleza humana, en tanto que parecen estar presuponiendo con la crítica que los humanos tienen la misma capacidad que un animal a la hora de experimentar placeres. Los que consideran degradante defender una teoría en la que la finalidad última sea el placer es porque, afirma el autor, no se han percatado de la capacidad de los seres humanos para experimentar placeres distintos de los que legítimamente podemos atribuir a los animales. Su idea es que las facultades superiores que nos distinguen hacen que podamos admitir que el tipo de placer que ellos pueden experimentar no satisface la concepción de felicidad de un ser humano.

Y es que la noción de placer, afirma, no tiene una sola forma de concretarse. En línea con Bentham el placer es una única sensación en la que se producen variaciones en función de su intensidad y duración. En su opinión, Bentham tiene una visión limitada al asumir un hedonismo de corte cuantitativo. Los que proponen este tipo de hedonismo están entendiendo que cada episodio psicológico doloroso o placentero puede ser cuantificado aritméticamente tomando en cuenta factores de intensidad y duración<sup>164</sup>.

Entonces obviar la heterogeneidad y la diferenciación del bien supondría asumir que las variaciones sólo obedecen a diferentes intensidades y duraciones. Pero solemos pensar que hay algo engañoso en la agregación de los bienes aparentemente tan distintos que perseguimos. Suele entenderse más plausible una teoría que sea capaz de juzgar superiores algún tipo de placeres, que hagan más ricas unas determinadas vidas que otras. Así para Mill, basándose en Aristóteles, los placeres son cualitativamente distintos entre sí, como las actividades a las que se asocian. La posibilidad de los placeres superiores viene dada por la complejidad mental de los seres humanos. Habrá que distinguir por tanto en Mill (1910: 7) entre *placeres superiores* (de sentimientos e imaginación) y *placeres inferiores* (de mera sensación).

No es relevante el grado de satisfacción real que haya en la vida de un individuo a la hora de atribuir un valor a la misma. El siguiente fragmento dentro de su obra *El Utilitarismo* recoge bien la idea:

---

<sup>164</sup> D. Holbrook introduce además un tercer factor que también definiría a este tipo de hedonismo. Se trata del efecto del episodio psicológico concreto en otros placeres ocurridos con posterioridad. Véase Holbrook 1988:70.

«[...] es un hecho incuestionable que aquellos igualmente concedores de dos placeres distintos, e igualmente capaces de apreciarlos y disfrutarlos, muestran una más marcada preferencia por la forma de existencia que emplea sus más altas facultades. Muy pocos seres humanos consentirían en ser mutados en uno de los animales inferiores aunque fuera a cambio del grado más alto de disfrute de los placeres de la bestia. [...] Es mejor un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras» (Mill 1863b: 49-51).

Si alguien mantiene que el placer, al estilo Bentham, es lo único que cuenta como bueno entonces a primera vista no parece fácil poder admitir que es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho, en tanto que en la vida del último parece haber más cantidad de lo que se considera valioso. Pero cuando Mill habla de perseguir el placer nos propone diferenciar al respecto el tipo de experiencia que puede tener el humano de la que puede tener el animal no humano. La idea es que sólo el primero será capaz de decidir cuál de las dos opciones le parece más deseable, y que sin duda optará por el tipo de experiencia más compleja. A Mill le resulta incuestionable el hecho de que nosotros contamos con la posibilidad de apreciar ambos tipos de sensaciones placenteras. No podríamos negar, afirma, que expresaríamos una preferencia por el tipo de existencia que también dispone de la posibilidad de experimentar placeres *cualitativamente superiores*. Hay que insistir en que la pretensión de establecer una graduación de los placeres es un elemento que también puede reconocerse en concepciones hedonistas previas, como la epicúrea. El propio Mill parece reconocer a la tradición epicúrea el valor superior que otorgan a los placeres más elevados o aquellos relacionados con el intelecto, la sensibilidad, la imaginación y los sentimientos morales. La diferencia fundamental estriba en que para la apuntada tradición filosófica la superioridad obedecía a razones como la permanencia, la seguridad y el coste<sup>165</sup>. De forma que la novedad estriba en aquello en lo que se basa la distinción:

«[...] no existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más

---

<sup>165</sup> Al margen de la interpretación estándar, que es la reivindicada en el texto, es interesante a título informativo el análisis de Frederick Rosen en torno a lo que él entiende ha sido una mala interpretación de la tradición epicúrea en general y de Bentham en particular. Su idea es que el mayor valor que reconocen a algún tipo de placeres nos llevaría a tener que admitir que estaban interesados tanto en la cantidad como en la calidad, y en la interacción de ambas cosas. Para conocer las razones que esgrime al respecto véase Rosen 2003: 217-222.

elevado en cuanto a placeres que a los de la pura sensación. Debe admitirse, sin embargo, que los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor persistencia, seguridad, menor costo, etc. de los primeros, es decir, en sus ventajas circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca» (Mill 1863b: 47-48).

Su idea es que hay placeres que difieren no ya desde el punto de vista de la cantidad (su intensidad y duración) sino desde el de la calidad. De forma que ya en la tradición epicúrea (aunque con frecuencia se atribuye tal distinción sólo a Mill), se le otorga a los placeres del intelecto, de los sentimientos, de la imaginación y de los sentimientos morales un valor superior que a los de la pura sensación. La clave como hemos visto es no pasar por alto la manera en que dicha superioridad se justifica. Por esto que la propuesta de Mill sí es novedosa, no porque fuera el primero en promulgar la superioridad de ciertos placeres sobre otros sino en la forma de hacerlo. Ahora se trata de diferencias cualitativas y no sólo cuantitativas entre placeres. Esto sí es lo que lo diferencia de su predecesor Bentham.

Mantiene por tanto que hay elementos dentro de todos aquellos que conforman una vida que son cualitativamente superiores a otros. Ahora la duración o intensidad no cuentan en este sentido. Ya no puede decirse que un placer sea superior porque persiste más en el tiempo y es más intenso. La clave, afirma, está en percatarnos de que aquellos que se encuentran entre dos placeres, y han experimentado ambos, prefieren decididamente uno sobre otro. Aquellos que han experimentado los distintos tipos de placeres los entiende Mill como los “únicos jueces competentes”. La preferencia de ellos, o en caso de que difieran, la de la mayoría de ellos se entenderá como algo definitivo. En concreto prefieren aquel que podemos asociar al modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas. No quepa duda de que ésa será su opción, y éste es el único tribunal competente a la hora de determinar cuáles son los placeres de más calidad. Hay que dejar claro al respecto que la preferencia de los jueces competentes es un método para descubrirlos; no se trata de que ellos les estén otorgando con su decisión la apuntada superioridad.

Si se asume el enfoque cualitativo del placer la cuestión era cómo justificar una ordenación jerárquica entre ellos. Esto es, cuáles serán esos elementos cualitativamente superiores a los que Mill hace referencia. La labor de identificarlos corresponde al juicio de quienes han experimentado todo el espectro. Las existencias con un alto grado de reflexividad son consideradas preferibles por los que Mill llama *jueces competentes*.



Estas personas bien posicionadas para juzgar el valor de diferentes clases de actividad humana deben cumplir algunas condiciones. Tendrían que ser individuos bien informados sobre las diferentes clases de placer. Y deberán ser igualmente susceptibles de experimentar los distintos tipos. Además, han de encontrarse en una situación en la que se puedan hacer efectivas sus elecciones; esto es, sus preferencias han de poder plasmarse en su conducta. Tales rasgos nos permiten reconocer a aquellos que serán buenos jueces de las diferentes actividades humanas. Así, lo bueno que sea un placer no se mide por su duración e intensidad sino por la evaluación que de él llevan a cabo individuos que cumplen con las anteriores condiciones. Un placer sería cualitativamente mejor cuando todos (o casi todos) los expertos muestren una preferencia decidida por él. Admite que no hay ningún hecho más allá de esto que haga que un placer sea de rango superior (mejor), no hay un test independiente.

Ya que en un enfoque enteramente subjetivo ningún acuerdo general podría prevalecer sobre un punto de vista discordante, el autor cree haber encontrado un equilibrio entre subjetivismo y objetivismo postulando la referencia a los jueces competentes. Aún así si personalmente prefiero la vida del necio satisfecho antes que la de Sócrates parece que nadie tendría autoridad para decirme que estoy equivocado. Mill ve claro que los expertos apostarán por aquellos tipos de existencia que emplean facultades relacionadas con un alto grado de racionalidad. Pero surge la cuestión de si es razonable establecer lo que es bueno tomando como referencia el criterio de un grupo selecto de individuos. Parece claro por qué hay quienes acusan al autor de apostar por un elitismo intelectual. Pero parece que la idea es tomar tales tipos de preferencias como evidencia de lo que los seres humanos generalmente preferirían. Los contraejemplos se explicarían desde la carencia de un grado suficiente de conocimiento en torno al rango de alternativas y también habría que tener en cuenta las limitaciones en torno a las oportunidades. Sin embargo, advierte, las elecciones hechas desde la falta de información y desde un acceso restringido a determinados recursos (salud, educación, libertad, etc.) no tendrían que llevarnos a revisar lo que entendemos por la mejor vida. Mill insiste en que el veredicto de los jueces competentes tiene que ser admitido como algo definitivo<sup>166</sup>. Y seguidamente aclara:

«Es preciso que no haya dudas en aceptar este juicio respecto a la calidad de los placeres, ya que no contamos con otro tribunal, ni siquiera en relación con la cuestión de la cantidad. ¿Qué medio hay

---

<sup>166</sup> Para profundizar en el papel de los jueces competentes en la teoría de Mill y ver una comparación con el uso que John Rawls hace de las personas en la *posición original* véase Holbrook 1988: 96-101.

para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena perseguir un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicio de quien lo experimenta?» (Mill 1863b:53).

También habría que reconocer que no se sabe demasiado acerca de cómo identificar a aquellos que realmente son competentes en la experiencia de la amplia gama de placeres posibles. Esto es, parece que en la práctica faltarían herramientas, dada la escueta descripción de Mill, para poder decir quién es un experto en este sentido en el mundo real. No se sabe muy bien qué características concretas son requeridas para poder suponer que un determinado individuo está competentemente familiarizado con un placer. El hecho es que Mill no define en qué consiste la calidad que hace superior a un placer (no es objetivista en este sentido), pero el cierto grado de objetividad que proporcionaría la referencia a los juicios de los jueces competentes se ve puesta en cuestión al percatarnos de que el autor no nos deja muy claro cómo identificamos a éstos. Muchas veces se ha señalado la dificultad para ver aquí algo más que la expresión de un punto de vista particular. Esto es, no sería fácil explicar la superioridad cualitativa más allá de apuntar sentimientos experimentados individualmente. Aunque también es cierto que algo parecido es lo que sucede con la experiencia visual de los colores. El fenómeno al que se hace referencia no sería en este sentido menos verificable que otros.

No obstante él reconoce que una variedad de vidas pueden ser buenas, aunque cree que algunas de ellas son objetivamente mejores que otras. Insiste en que la libertad es importante para las personas a la hora de descubrir qué tipo de vida es la mejor *para ellos*:

«I have said that it is important to give the freest scope possible to uncustomary things, in order that it may appear in time which of these are fit to be converted into customs. But independence of action, and disregard of custom, are not solely deserving of encouragement for the chance they afford that better modes of action, and customs more worthy of general adoption, may be struck out; nor is it only persons of decided mental superiority who have a just claim to carry on their lives in their own way. There is no reason that all human existence should be constructed on some one or small number of patterns. If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode» (Mill 1910: 125).

Así desde un punto de vista subjetivo será necesario reconocer que para cada uno el tipo de vida que viene dado por sus propias decisiones será el mejor, sin embargo desde un punto de vista objetivo tenemos la opinión de los jueces competentes para poder afirmar que unas vidas sí son en sí mismas mejores que otras. Entonces la idea de que la preferencia por los placeres superiores es un hecho incuestionable habría de traducirse como la existencia de un acuerdo universal que probaría que lo valioso tiene mayor calidad en unos casos que en otros. El problema es que no queda muy claro cómo esto realmente se justifica. Aunque se esté de acuerdo en optar por la vida de experiencias complejas puede que ello sólo probará la existencia de una preferencia intersubjetiva que no sería significativa en el plano del valor.

Pero para Mill es fácil ver que una vida será más valiosa que otra si está organizada en torno al tipo de actividades que posibilita la posesión de un alto grado de conciencia. Ciertas capacidades distintivas son lo relevante, al margen de nuestro éxito o fracaso en la consecución de las metas que ello nos lleva a proponernos. Es por eso que la vida de Sócrates insatisfecho es siempre mejor que la de un tonto satisfecho.

Pero si como el mismo Mill advierte, una persona con aspiraciones *superiores* requiere más para ser feliz (y es más propenso a padecer un mayor abanico de experiencias negativas), entonces habrá que ver cómo defender el mayor valor de este tipo de vidas dentro de un esquema normativo como éste. Y es que hay quienes acusan a Mill de un cierto grado de inconsistencia entre algunos de sus presupuestos y el propio marco normativo del hedonismo<sup>167</sup>. Pregunto si es inconsistente postular la superioridad cualitativa de algunos placeres dentro de la concepción hedonista.

Los epicúreos, mantiene Mill, al evaluar los placeres sólo desde un enfoque cuantitativo se ven obligados a defender la superioridad de unos sobre otros apelando a aspectos circunstanciales. Sin embargo, atender a la calidad permite apelar esta vez a algo intrínseco de los propios placeres. Esto significa que ante una cantidad constante de placer, una calidad más alta puede suponer una gran diferencia en torno al valor del mismo. Pero desde el hedonismo, la doctrina central en Mill, se entiende que el placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines. Si los placeres deben su valor intrínseco a su calidad, que puede variar independientemente de su cantidad (esto es, de cómo de placenteros sean), entonces parece que algo a margen de esta cualidad

---

<sup>167</sup> Roger Crisp cita el caso de algunos autores concretos que insisten en lo problemático que en el plano de la consistencia resulta para Mill la distinción entre calidad y cantidad de placer. Para conocer las referencias concretas véase Crisp 1997: 32.

debe ser valioso. Es decir, si lo único bueno es el placer como tal (como se mantiene desde el hedonismo), entonces tendríamos que preferir el placer más placentero.

Postular la superioridad de los placeres *mentales* no es algo exclusivo de Mill, también puede reconocerse en la tradición epicúrea. En este contexto de hedonismo cuantitativo es claro que entonces se está entendiendo que los placeres mentales serán más placenteros. Por otro lado la felicidad no será entendida como un *telos* compuesto de varios elementos, sino que la felicidad exclusivamente es placer y ausencia de dolor. Habría que entender entonces la existencia de un nexo directo entre placer y felicidad. Dado que se admite que los placeres mentales son superiores (más placenteros) y dada esta concepción de la felicidad, puede explicarse por qué esta tradición entiende que ningún tonto podría ser feliz y ningún sabio dejar de serlo (Rosen 2003: 215). Bentham admitiría fácilmente el sacrificio de un placer por otro mayor en el futuro, pero no hubiera admitido que es preferible ser Sócrates insatisfecho. Sin embargo, advierte Mill, nos caracterizamos por tener una preferencia a favor de aquel tipo de existencia que cuenta con las capacidades más elevadas, aunque ello implicara un grado menor de satisfacción. Y es que aquellos que cuentan con un espectro menor de capacidades para el placer tendrán más facilidad para satisfacerlas, mientras que los que poseen un gran abanico de tales capacidades tenderán a admitir la imperfección del grado de felicidad habitualmente alcanzado. Aun así, afirma:

«Ningún ser humano inteligente admitiría convertirse en un necio, ninguna persona culta querría ser un ignorante,...aun cuando se le persuadiera de que el necio o el ignorante pudieran estar más satisfechos con su suerte que ellos con la suya. [...] Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar del otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia» (Mill 1863b: 49).

Así el autor parece apartarse de la idea epicúrea acerca de que la felicidad favorece siempre al sabio sobre el tonto. Cuando Mill se separa en este sentido de la postura de Bentham estaba incorporando a la tradición epicúrea, en la que se apoyó, algunos elementos del estoicismo. La combinación de los aspectos que consideró más relevantes de ambas tradiciones permiten explicar la conclusión que el autor pone de manifiesto en el famoso párrafo. Aunque las cualidades elevadas lleve a los

individuos a padecer sufrimientos que de otra forma no experimentarían, y aunque las personas inteligentes necesitarán más para ser felices, Mill defiende su idea en torno a la preferencia de la existencia de Sócrates insatisfecho invocando temas estoicos tales como el amor a la libertad, la independencia y el sentido de la dignidad (Rosen 2003: 222-227). Parece que Mill, desde los elementos estoicos reivindicados, está dispuesto a reconocer la renuncia a algún tipo de satisfacción incluso a reconocer el sacrificio, pero en ningún momento puede decirse que renuncia realmente a la felicidad. La idea entonces no sería que Sócrates renuncia a la felicidad por una vida intelectualmente compleja que posibilita libertad, independencia y dignidad; sino que estos aspectos son relevantes en la concepción de una idea de felicidad más completa.

De forma que en su opinión puede saberse que la elección de un placer superior supone una mayor cantidad de molestias pero no lo cambiamos por una mayor cantidad de otro tipo de placer. Atribuimos a nuestra preferencia del placer superior un valor que excede al valor que atribuimos a la mayor cantidad de otro inferior. La posible mayor cantidad del placer no preferido se considera menos valioso. La elección de los placeres de mayor calidad se relaciona con la necesidad de tomar en consideración la búsqueda de la propia excelencia como parte clave de la consecución de la felicidad personal (algo que Bentham había pasado por alto). Esto podría ayudar a entender por qué nos negamos a ser cambiados por un tipo más bajo de existencia. Podría hacerse referencia al orgullo, al amor a la libertad y la independencia, al amor al poder o a las emociones. Pero lo más adecuado, afirma, es apelar a un sentido de dignidad que todos los humanos poseemos y que guarda algún tipo de relación con un tipo característico de facultades al que nos solemos referir como “las más elevadas”. Tales facultades posibilitan la parte más esencial de la felicidad. Mill quiere encontrar la coherencia entre la idea de que ser un ser con facultades inferiores nos proporcionará mayor cantidad de determinados placeres y la de que apostar por las facultades más elevadas posibilita acceder a la parte más esencial de la felicidad.

Para Mill no hay duda de que nunca optaríamos por una vida de más satisfacción si ello supone prescindir de nuestras capacidades superiores, y la razón de tal preferencia la encontramos en el sentido de dignidad que caracteriza a los seres humanos. Mill insiste en que hemos de ser conscientes de que elegir la opción del placer *superior* no supone un sacrificio en el plano de la felicidad. Puede que ello lleve a un coste en lo que llama *satisfacción*, pero insiste en que esto no es equivalente a un coste en la felicidad.

Sin embargo habrá que preguntar si acaso la insatisfacción no repercutirá en el balance global de felicidad. Pero fundamentalmente hay que preguntar si lo más coherente para Mill no sería poder mostrar que los placeres *superiores* emergerán siempre como más placenteros. Y es que de nuevo surge la pregunta por la consistencia, puesto que para el hedonismo todas las cosas deseables lo son por el placer inherente a ellas mismas (o como medios para ello). Dice Mill (1863b: 46): «[...] a saber, que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines-; y que todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor».

Es fácil ver que el problema está en relación con la forma en la que Mill entenderá aquello que implica la idea de que un placer es cualitativamente superior a otro. La idea de Jonathan Riley es que Mill entendía que un placer es cualitativamente superior a otro si los que han experimentado ambos prefieren siempre aquél sin importar cuánto del otro sea ofrecido. Esta interpretación se formaliza como sigue (Riley 2003: 410): «One pleasure  $x$  is of a higher kind or *quality* than a second pleasure  $y$  if and only if most human beings who have competently experienced both always prefer  $x$  to  $y$  regardless of the *quantity* (or finite number of units) of  $x$  offered relative to the *quantity* of  $y$ ».

Por otro lado se encuentran intérpretes de la teoría de Mill que consideran errónea atribuirle una argumentación como la anterior en torno a los placeres superiores. En dicha línea Christoph Schmidt-Petri (2003: 102-104) insiste en la viabilidad de ver la anterior descripción sólo como un caso especial. Es cierto, admite, que Mill estaría de acuerdo en que si los jueces competentes siempre prefieren  $x$  sobre  $y$ , entonces puede ser dicho justificadamente que  $x$  es cualitativamente superior. La clave de la diferencia en la interpretación está en percatarse de que tal condición es suficiente pero no necesaria para poder justificar que  $x$  es de mayor calidad. Basta con que  $x$  sea preferido sobre  $y$  en una situación en la que se ofrezca una determinada cantidad mayor de  $y$  que de  $x$ . Sabiendo que puede que estemos dispuestos a sacrificar diez unidades de  $y$  para obtener una de  $x$ , pero que puede que ese no sea el caso si lo que está en juego son cincuenta unidades de  $y$ . En este sentido la idea de Schmidt-Petri es que la superioridad cualitativa de  $x$  relativa a  $y$  es proporcional al número de unidades de  $y$  que los jueces competentes están dispuestos a rechazar para obtener una unidad de  $x$ . De manera que

entonces a mayor cantidad de  $y$  rechazado, mayor será la calidad que habríamos de atribuir a  $x$ <sup>168</sup>.

Pero Riley está muy interesado en mostrar que es el enfoque interpretativo con el que Schmidt-Petri se acerca a Mill (*non-standard view*) el que está equivocado en tanto que es incompatible con el hedonismo al que Mill se adhiere explícitamente.

Es fácil comprobar, declara Riley (2003: 412), que Mill asume la idea de superioridad cualitativa en la que la primera formulación presentada (*standard view*) habrá de entenderse como la norma y no meramente como un caso especial. Basta con atender al capítulo II de su obra *El utilitarismo* (Mill 1863b) para ver que claramente es así. Previamente hay que ver los dos sentidos en los que entiende que un placer puede ser más valioso que otro. Una de las formas en las que ello puede suceder es siendo mayor en cantidad. Lo que esto significa es que  $x$  es más valioso que  $y$  si (al margen de la calidad) se da una mayor cantidad de  $x$ , lo que significará que  $x$  se experimenta con más intensidad que  $y$ . La segunda de las formas en que un placer puede ser más valioso que otro es siendo mayor en calidad. Casi textualmente Mill admite que ser superior en calidad significa que el placer  $x$  es situado (por los jueces competentes) tan lejos de otro que se afirma preferible a cualquier cantidad finita de otro placer. Si por una unidad de  $x$  los jueces competentes (o al menos la mayoría de ellos) están dispuestos a prescindir de cualquier número finito de unidades de  $y$ , entonces puede afirmarse que  $x$  es más valioso que  $y$  porque  $x$  es cualitativamente o intrínsecamente superior. Si se atiende a lo último parecerá mejor interpretar la teoría de Mill desde el *standard view*, y afirmar que la propuesta de Schmidt-Petri se equivoca al pasar por alto pasajes en los que Mill deja clara su postura, y otras evidencias textuales sólidas al margen de la obra *El utilitarismo*<sup>169</sup>. Evidencias que ponen seriamente en cuestión la posibilidad de entender que podríamos estar dispuestos a prescindir de una unidad de un placer de más calidad por una gran cantidad de unidades de un placer cualitativamente inferior. Frente a ello es fácil comprobar que la idea del autor era dejar claro que sólo tiene sentido hablar de

---

<sup>168</sup> Es por ello que desde este punto de vista la interpretación de Mill formalizada antes por Riley (y habitualmente conocida como *standard view*) habría que entenderla tan sólo como un caso especial. En palabras del propio Schmidt-Petri (2003: 103, cit. en Riley 2003: 411): «Indeed, in the *special case* in which the expert thinks that any quantity of [pleasure]  $y$  any person can safely enjoy is not enough to compensate for, say, just one [unit of pleasure]  $x$ , then we can be certain that [pleasure]  $x$  must be *far superior* in quality. Sometimes considerations of quantity apparently become almost negligible, so that the qualitative superiority may be assumed to be all-important».

<sup>169</sup> Riley hace un recorrido por las que él considera evidencias textuales sólidas a favor del *standard view*. Consúltese al respecto Riley 2003: 413-415.

superioridad cualitativa si no sacrificamos el placer superior por ninguna cantidad de otro inferior.

Ahora bien, una cosa es que ésta sea la interpretación de lo que habría que entender por placer cualitativamente superior que más justicia le hace a Mill y otra la pregunta por si ello está en línea con las asunciones normativas del autor. Entonces es necesario preguntar si el *standard view* es compatible con los presupuestos del hedonismo ético.

El hedonismo ético que caracteriza la propuesta de Mill parece exigir que debemos preferir siempre más placer a menos. La lectura del capítulo II de *El utilitarismo* que defiende Schmidt-Petri (*non-standard view*), además de la dificultad para fundamentarla, sí sería claramente incompatible con los presupuestos del hedonismo ético. Y sería así porque contempla la posibilidad de que prefiramos racionalmente una opción en la que obtendremos menos placer que si eligiésemos otra. Véase Riley 2003: 415. Parece que la única forma en que podría justificarse dicha decisión sería introduciendo necesariamente algún otro elemento valorativo no presente en los presupuestos normativos del hedonismo ético.

Para Riley su interpretación de la superioridad cualitativa respeta el requisito hedonista si se entiende la idea de que un placer superior tiene una naturaleza intrínseca superior como algo que nos permite entender que una sola unidad del placer cualitativamente superior será más intensa que cualquier suma finita de unidades del placer inferior. Esto ha de llevar a comprender que la superioridad cualitativa está directamente relacionada con la superioridad cuantitativa. Así, Riley (2003: 416) afirma que podría entenderse resuelto el problema de la supuesta inconsistencia:

«There is never any implication that more pleasure ought to be sacrificed for less. Fewer units of a higher-quality pleasure still amount to more pleasure than any finite number of units of lower-quality pleasure because units of the higher pleasure are intrinsically or infinitely greater than units of the lower».

Entonces la afirmación acerca de la estrecha relación que existe entre calidad y cantidad de placer hay que entenderla como sigue. Puede justificarse en términos exclusivamente hedonistas la preferencia de una unidad de  $x$  (placer de calidad superior) frente a treinta de  $y$  (placer de calidad inferior) porque el placer que provoca una unidad de  $x$  es cuantitativamente mayor que el que obtendría con treinta unidades de  $y$ . De forma que la explicación no es complicada si se ve que simplemente en el caso de una



unidad de  $x$  (en el caso de los placeres cualitativamente superiores) hay una mayor cantidad del mismo placer, sólo que concentrado.

Ahora bien, hay que percatarse de que si así fuera entonces la diferencia en calidad sería redundante en tanto que la superioridad cualitativa queda reducida a superioridad cuantitativa. Podría defenderse que no hay problema en reducir la calidad a un asunto de cantidad. Una copa de vino bueno puede producirnos mucho placer, pero la suma de placer que supone experimentar treinta veces la sensación que nos produce beber una copa de vino más mediocre no tendría por qué estar tan lejos, afirma. Sólo habría que admitir que una copa del vino bueno proporciona treinta veces el mismo tipo de placer que una copa del vino mediocre: «Once  $x$  and  $y$  are measured in the same units, it become obvious how to satisfy the hedonistic requirement of preferring more pleasure to less, without referring to different intrinsic dimensions of pleasure» (Riley 2003: 417).

Sin embargo esta interpretación no resulta demasiado intuitiva. El propio ejemplo de Riley resulta dudoso: tomando el caso del vino bueno ( $x$ ) y el vino mediocre ( $y$ ), habría que ver si acaso la sensación de beber una copa de  $x$  podría alcanzarse con una cantidad determinada de copas de  $y$ . Y preguntar si acaso no hay elementos cualitativamente distintos en el placer de beber  $x$  que hacen que no se pueda reducir el placer que siento en ese caso a la suma de placer de beber treinta copas de  $y$ .

Roger Crisp (1997: 24-25) propone en este sentido un experimento mental. Imaginemos que somos un alma en el cielo esperando a que nos sea otorgado el tipo de existencia que ocuparemos en la tierra. El ángel encargado de hacer la distribución nos da la oportunidad de elegir entre dos vidas posibles: la del compositor Joseph Haydn y la de una ostra. Haydn contará con éxitos a lo largo de su vida, será popular, viajará, etc. La vida de la ostra será menos excitante. Puede ser una ostra muy sofisticada pero el tipo de experiencias a las que podrá acceder estarán muy limitadas. Cuando estamos dispuestos a optar por la vida del compositor el ángel nos ofrece un dato más: Haydn morirá a los setenta y siete años, mientras la vida de la ostra será tan larga como nosotros decidamos. La pregunta es cuál de las dos vidas maximizará nuestro bienestar. Podemos querer apostar por la vida de Haydn apelando a la mayor intensidad de sus experiencias de bienestar, pero si asumimos una postura al estilo Bentham en torno a la conmensurabilidad de los placeres y si la vida de la ostra es suficientemente larga entonces su bienestar total podría sobrepasar al del compositor. De forma que desde del esquema del hedonismo cuantitativo habría que admitir que la mejor vida para mí pasa

por elegir la existencia de la ostra. Sin embargo parece que se tendería a reivindicar que una adecuada comprensión del bienestar tiene que llevarme a poder elegir la vida de Haydn como la mejor. Y realmente parece que es en esto en lo que está pensando Mill cuando habla de la distinción entre placeres superiores e inferiores (Crisp 1997: 30-31). La dificultad surge de la asunción en torno a completa conmensurabilidad cardinal de los placeres, esto es, la idea de que podemos operar con el placer igual que lo hacemos con el peso por ejemplo. Mill parece ser consciente de ello cuando insiste en la existencia de discontinuidades de valor entre los placeres. De tal forma que ninguna cantidad de cierto placer (de tipo inferior) podría ser más valiosa para la persona que lo experimenta que alguna cantidad finita de otro (de tipo superior). Por eso Mill tendría una herramienta para poder justificar nuestra elección por la vida del compositor. Algunos placeres de los que experimenta Haydn serán más valiosos que cualquier cantidad del placer experimentado por la ostra. De forma que sería racional optar por el tipo de vida más compleja con independencia de cómo de larga será la vida del otro tipo de existencia propuesto.

Entonces, ¿es posible compatibilizar los supuestos hedonistas (debemos preferir siempre más placer a menos) con el planteamiento de Mill en torno a la existencia de una diferencia en la naturaleza intrínseca de los placeres cualitativamente superiores? ¿Puede lograrse ese objetivo entendiendo que finalmente la superioridad cualitativa puede reducirse a superioridad cuantitativa? Parece que esa no sería una buena interpretación del autor. Mill (1863b: cap. II) insiste en que hay una diferencia desde el punto de vista intrínseco entre unos placeres y otros, y ello enlaza con su insistencia en la necesidad de contar con ciertas facultades superiores como requisito para poder experimentar tal tipo de placeres. La propia naturaleza de algunos individuos les impedirá el acceso a determinados tipos de experiencias sólo posibles para los individuos que cuentan con facultades intelectuales más altas. Es cierto que apostar por la posibilidad de reducir la superioridad cualitativa a superioridad cuantitativa podrían entenderse como la única forma en que la propuesta de Mill (anclada en el hedonismo ético) no acabara necesitando de un elemento valorativo externo. Pero no estoy muy segura acerca de la viabilidad de atribuir esta interpretación a Mill, a pesar de que ello evitara la acusación de inconsistencia. Su insistencia en la existencia de diferencias desde un punto de vista intrínseco, su idea acerca de que sólo las facultades superiores permitirán captar determinados placeres y su distinción entre felicidad y contento (satisfacción), podrían llevar a dudar de la posibilidad de que Mill estuviera dispuesto a

legitimar a apuntada reducción de los placeres cualitativamente superiores a un asunto de mayor cantidad de placer concentrado. D. Holbrook (1988: 81-83) ve claro que la teoría de Mill no puede encuadrarse dentro de un hedonismo cuantitativo. Una teoría cualitativa puede admitir algunas comparaciones de tipo cuantitativo pero sabiendo que no está limitada a ellas. Mill parece estar entendiendo que por calidad de placer hemos de entender superioridad en valor, al margen de una comparación cuantitativa. De manera que es posible que un placer de menor cantidad tenga un valor mayor que otro de mayor cantidad. Esto es, los *placeres superiores* no son meramente placeres más placenteros. Y, contra los que hacen otra interpretación, afirma: «if one holds that qualitative hedonism is inconsistent then this is a way to save Mill's view, and this might be the motivation for interpreting him as being a quantitative hedonist» (Holbrook 1988: 82). El siguiente fragmento avala la idea de que la mejor forma de evitar la acusación de inconsistencia en Mill no es haciéndolo encajar en los márgenes de un hedonismo cuantitativo: «Human beings have faculties more elevated than animal appetites and, when once made conscious of them, do not regard anything as happiness which does not include their gratification» (Mill 1863a: 8, cit. en Holbrook 1988: 91). Sin duda mantiene que hay distintas clases de placer que corresponden a distintos tipos de capacidades mentales. Así, un cerdo será incapaz de experimentar el tipo de placer que permiten las altas habilidades de razonamiento que reconocemos en los seres humanos. Esto va ligado a la adopción de una teoría del placer en la que éste pueda interpretarse más allá de una mera sensación. Como él mismo indica más adelante: «It is quite compatible with the principle of utility to recognize the fact that some kinds of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone» (Mill 1863a: 4). En esta línea Nicholas White (2006: 72-73) defiende la necesidad de entender que lo que Mill está dejando claro en su famoso parágrafo «más vale ser Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho» es que lo que entiende por valor se determina al margen de la cantidad de placer. En su opinión una adecuada comprensión de Mill permitirá reconocer que en algún momento se aleja del hedonismo para acercarse a una perspectiva aristotélica en la que el grado de placer no es la fuente principal de valor. De manera que a la hora de determinar al valor de algo habría que tener en cuenta algo más que la cantidad de placer.

Pero, dejando ahora al margen si podría atribuirse la apuntada interpretación a Mill, me interesaría indagar en la pregunta por la coherencia de un hedonismo cualitativo. Entonces, ¿realmente podrían reconocerse aspectos cualitativos dentro de una teoría hedonista sin que ello suponga una contradicción que llevaría al abandono del hedonismo como tal? Guy Fletcher (2008: 462-471) también insiste en que no es contradictorio postular un hedonismo cualitativo. Se estaría manteniendo coherentemente que ciertos placeres son más valiosos que otros aún cuando estemos ante cantidades iguales. Lo que ello significa es que ante dos placeres de la misma duración e intensidad (tales variables definen a un hedonismo cuantitativo), uno puede ser más valioso que otro. Podría ser así en tanto que el hedonismo cualitativo entiende que el valor de un placer vendrá determinado por tres variables: duración, intensidad y *calidad*.

Se había entendido que un hedonismo que quiera reconocer el papel de la tercera variable será inconsistente por el peligro que correría una teoría del valor monista (Crisp 1997). Esto es, se entendía que introducir la calidad como variable a tener en cuenta en la valoración de un placer llevaría a tener que abandonar la idea de que sólo el placer es bueno como fin. Habría algo más, que no está presente en todos los placeres, que también lo sería. Así, se mantenía desde esta crítica, el hedonismo cualitativo se ve obligado a abandonar el monismo valorativo permitiendo que algo distinto del placer sea también bueno como fin.

La respuesta de Fletcher es rotunda: la anterior afirmación es falsa porque puede haber formulaciones monistas de hedonismo cualitativo. Dice textualmente:

«[...] qualitative hedonism need not ascribe additional final value to the reading of Plato, as compared with skimming stones. Rather, it ascribes additional value to the *pleasure* of reading as opposed to the *pleasure* of skimming stones. The Bradley-Moore claim would be correct if a qualitative hedonist held that there is final value in reading Plato without enjoyment. Yet, it is clear that a qualitative hedonist need not make such a claim» (Fletcher 2008: 465-466).

Entonces es posible un hedonismo cualitativo con una teoría monista del valor si se afirma que lo único que puede alterar el valor final es el placer, y sabiendo que a más intensidad, duración y calidad más placer. Fletcher (2008: 467) entonces ve clara la forma en que puede mostrarse que el hedonismo cualitativo no es inconsistente.

Pero la pregunta que ahora habría que hacer es la de si finalmente admitir que en opinión de Mill realmente no cabe una reducción de los aspectos cualitativos a aspectos

cuantitativos supondría tener que acusarlo realmente de inconsistente. De forma que lo que ahora interesa es analizar otra posible forma de evitar la acusación. Se sabe que la acusación de inconsistencia es una objeción grave para una teoría en tanto que significa que la teoría no puede ser verdadera desde un punto de vista lógico, esto es, estaría basada en hipótesis contradictorias. Henry Sidgwick y G. E. Moore son los exponentes clásicos de esta crítica.

La interpretación que D. Holbrook hace del argumento de Moore es como sigue. Moore entiende que defender el hedonismo cualitativo supone tener que aceptar varias proposiciones que son inconsistentes entre sí:

1. Something is valuable [V] if and only if it is properly called a pleasure [P].
2. Something is properly called a “pleasure” if and only if it has the quality “Q” unique and common to all pleasures.
3. One thing is more valuable than another if it has more of the quality unique and common to that which is the standard of value.
4. If one thing is more valuable than a second thing then the second thing is not more valuable than the first.
5. There are cases such that “l” is a pleasure and “h” is a pleasure and “l” has more of the quality unique and common to pleasures in it than “h”, and yet,
6. “h” is more valuable than “l”  
(Holbrook 1988: 84-85)

Efectivamente si se quiere que esta teoría se sustente en bases lógicas entonces hay de eliminar la inconsistencia entre las proposiciones. Holbrook se pregunta acerca de las posibilidades al respecto (al margen de la posible reinterpretación de la teoría como hedonismo cuantitativo que, como se ha visto, niega que podamos atribuir a Mill).

Considera que la clave está en percatarse de que la forma en que puede entenderse el placer no se agota en la mera sensación<sup>170</sup>. La tesis de Holbrook (1988: 89-90) es que

---

<sup>170</sup> Es sabido que el hedonismo se define como una teoría en la que lo único que tiene valor intrínseco positivo es el placer. Ahora bien, hay distintas formas en las que puede entenderse el placer. La *Sensation Theory of Pleasure* entenderá el placer como una mera sensación, mientras que la *Desire Theory of Pleasure* define el placer como el objeto intencional del deseo. En el primer caso pueden reconocerse distintas variantes de la teoría en función del tipo de precisiones que se hagan. En el segundo caso, las distintas formas en las que podría desarrollarse la teoría, dependerán de la perspectiva que adoptada en filosofía de la mente y de cómo concretemos las definiciones. Para indagar en las formas distintas que ambas teorías pueden adoptar consúltese Holbrook 1988: 55-67. Por otro lado Feldman considera relevante establecer una distinción paralela entre dos tipos de placeres. Se refiere como placeres *actitudinales* a aquellos que, frente a los que pueden llamarse placeres *sensoriales*, tienen objeto. Los

aunque es cierto que hay gran acuerdo en la idea de que cualquier hedonismo cualitativo es inconsistente, hemos de percatarnos de que dicha inconsistencia está ligada a la asunción de la idea de que todo placer es conmensurable. La idea es que la segunda proposición del argumento está equivocada. Pero si bien la interpretación del placer inserta en la interpretación cuantitativa supone que tendríamos que aceptar la apuntada consecuencia, no hay nada que nos lleve a pensar que ese es el caso de Mill. A lo largo del capítulo II de la obra de Mill *El Utilitarismo* queda clara la creencia en la mayor capacidad que tienen los seres humanos, en contraposición a los animales, para experimentar placer. Dada la ambigüedad de esta idea podría entenderse que se está haciendo referencia simplemente a una capacidad para sentir más placer, o bien a una capacidad para experimentar una clase superior de placer. Si al hablar de mayor capacidad Mill estuviera pensando en lo primero entonces no habríamos salido de un hedonismo cuantitativo. Pero parece claro que el autor está pensando en lo segundo, lo que significa que hay diversos tipos de placer que son inconmensurables. No hay una característica “Q” común a todos los placeres, aunque podemos seguir manteniendo la premisa hedonista acerca de que lo único valioso son los estados de conciencia placenteros.

La idea de que *todos* y *sólo* los estados de placer tienen un valor positivo, y la de que cómo de valiosos sean los placeres es algo que depende exclusivamente de cómo son de placenteros, son los supuestos que resultan inconsistentes con el punto de vista de Mill en torno a la calidad de los placeres. Pero si se mantiene sólo la primera de las cláusulas todavía estaríamos ante una propuesta que podría reconocerse como hedonista, a la vez que se estaría dejando abierta la posibilidad de que entraran en juego factores distintos al de la *cantidad* de placer<sup>171</sup>.

La cuestión es hacia dónde llevaría esto. Es relevante preguntar si esta interpretación débil del hedonismo perderá elementos distintivamente hedonistas. Si para el hedonismo cuantitativo las sensaciones simples de placer son el paradigma de estado mental valioso, Mill propone admitir el valor contenido en estados de conciencia complejos y heterogéneos que son el resultado de los procesos de leyes psicológicas de asociación sobre esos estados mentales simples. De manera que sensaciones e ideas son

---

primeros son siempre placeres tomados en algún estado de cosas. Una cuestión importante entonces, y que puede hacer que el hedonismo adopte diferentes formas, será la de determinar las restricciones que aplicaremos a los posibles tipos de objetos en los que se sitúan los placeres actitudinales. Para ampliar este análisis consúltese Feldman 2004: 71-78.

<sup>171</sup> J.J.C. Smart también interpreta a Mill de esta forma. Véase Smart 1973: 13.

concretadas mediante asociaciones y en el proceso de desarrollo psicológico los estados mentales originalmente simples evolucionan en estados de experiencia más complejos. Wendy Donner (2006: 120-128) insiste en la necesidad de contar con el importante papel que ocupa la citada complejidad de los estados de conciencia en la teoría del valor que hemos de atribuir a Mill. La autora comparte la idea de que la más famosa crítica lanzada en torno a la supuesta inconsistencia con el hedonismo descansa en una presuposición: la de que si uno es hedonista entonces la única propiedad que puede contar en la medición del valor es la cantidad (cómo de placentera es la experiencia). En su opinión se está presuponiendo erróneamente que la experiencia placentera es lo único que es bueno en sí mismo. Lo que propone la autora es reconocer también la pregunta por las propiedades de las experiencias que proporcionan su valor. En su opinión podría afirmarse que no se sigue de la estructura básica del hedonismo el hecho de que las únicas cosas intrínsecamente valiosas sean las *experiencias* de placer.

Lo que quiero señalar es que de nuevo esta conclusión nos lleva al principio. Resurge la dificultad de compaginar los postulados en torno al valor de la vida que reivindica Mill con la concepción del bien que se defiende desde el hedonismo. El hecho es que la pretensión de superar el enfoque cuantitativo lleva a una teoría muy compleja que se presta a una variedad de lecturas e interpretaciones. Es fácil comprender la inquietud de Mill a este respecto al percatarse de lo extraño de asumir una posición en la que se entiendan valiosas las experiencias satisfactorias importando sólo qué cantidad de ellas tenemos.

Mantengo que es fácil comprender las razones tanto de Mill como de Regan y Singer a la hora de querer justificar que la vida de los seres humanos es más valiosa, pero también que aparecen graves problemas difíciles de resolver e imposibles de pasar por alto. Lo que quiero dejar claro al final es que se podría estar de acuerdo con tales razones sin que ello implique tener que comprometerse con la interpretación del daño que he querido analizar en este capítulo. En el siguiente capítulo me quiero preguntar por la posibilidad de encontrar una alternativa mejor, que evite los problemas aquí presentados y que se haga cargo a la vez de las intuiciones que quieren justificar los autores analizados.

Pero antes quiero terminar recopilando los resultados de este capítulo para insistir en lo que creo que debería poder evitar una teoría del daño de la muerte para ser adecuada, y es que la muerte de los humanos conscientes pueda ser considerada moralmente irrelevante.

### 3.4. La capacidad de valorar la vida: ¿un criterio demasiado excluyente?

Los que asumen la concepción del daño de la muerte descrita y proponen un criterio cualitativo que permite determinar los individuos que deben contar con una protección frente al homicidio suelen admitir que los miembros que forman la comunidad moral (tienen valor intrínseco) forman un grupo más amplio que el que forman los que tendrán un derecho a la vida. En este contexto se entiende que sólo los individuos autoconscientes han de estar protegidos moralmente frente a la muerte. Ser autoconsciente es tener un sentido de la propia existencia continuada a lo largo del tiempo<sup>172</sup>. Es sabido que muchos animales no estarán entonces en el segundo grupo porque carecen de las capacidades que se consideran relevantes al respecto ya que muchos no pueden concebirse a sí mismos existiendo en el futuro.

En lo que quiero insistir ahora es en que muchos de los que hemos llamado *casos humanos marginales* no podrán tener tampoco una protección moral frente al homicidio. Los bebés, muchos discapacitados graves o enfermos avanzados de Alzheimer no tienen las capacidades que se relacionan con el grado de autoconciencia requerido. La pregunta es si estamos dispuestos a asumir que la muerte indolora de esa clase de humanos es irrelevante en términos morales.

Singer aclara que si nos situamos en un marco normativo en el que puedan reconocerse razones indirectas tendremos una herramienta que nos permitirá ser más cautos (Singer 1979: 163). Como tales razones podrían funcionar las preferencias de los familiares al cuidado de esos humanos marginales que estarían interesados en que las vidas de estos contaran con protección moral. O podría pensarse que hay que dar alguna relevancia al sentimiento tan fuerte de desagrado que nos produce la idea de tener que negar una protección moral frente al homicidio a los humanos que siendo conscientes no son tan racionales como los autoconscientes (Steinbock 1978). Sin embargo aún habría que preguntar si ese es el tipo de protección que queremos para ellos. Puede que se entienda que esto es algo demasiado indirecto y no es la protección que queremos para ese tipo de individuos no autoconscientes. La contingencia de este tipo de razones junto con la fuerte intuición acerca de que no tendríamos que poder disponer de la vida de un discapacitado psíquico a nuestro antojo (por el individuo mismo), me llevan a

---

<sup>172</sup> «To have a sense of self, and of one's continued existence over time, makes possible an entirely different kind of life. For a person who can see her life as a whole, the end of life takes on an entirely different significance». Singer 1994: 197-198.



pensar que algo falla en la elección de este tipo de criterios a la hora de determinar cuándo la muerte supone un daño.

Singer ha insistido en la necesidad de atender también a algunas de nuestras verdaderas intuiciones con relación a algunos casos concretos de seres humanos. Tiene la intención, mediante el estudio de casos concretos, de desenmascarar lo que subyace a tales intuiciones. La respuesta que parecemos dar en situaciones en las que la calidad de la vida de bebés o discapacitados psíquicos no es buena es que podríamos estar dispuestos a preferir su muerte. La pretensión de Singer parece ser la de mostrar que este tipo de respuestas avalan la relevancia del criterio de la autoconciencia en la pregunta por cuándo la muerte daña. Las razones que en su opinión avalarían esta propuesta tienen que ver con lo que, según él, sustenta este tipo de elecciones.

La idea de calidad de la vida (frente a la idea clásica en torno a la santidad de la misma) puede ser útil para iluminar la respuesta a la pregunta por cuándo una vida deja de merecer la pena. Podría entenderse, por ejemplo, que una vida de terrible sufrimiento no tiene sentido vivirse. Sin embargo parece que esta cuestión no es especialmente relevante para justificar la propuesta de la autoconciencia como criterio para determinar cuándo la muerte supone un daño. Porque por un lado la idea de calidad vs santidad es relevante, como el propio Singer parece reconocer, no sólo en el caso de individuos meramente conscientes. Es decir, también suele considerarse relevante la pregunta por si la vida de un individuo consciente merece o no ser vivida en función de determinados bienes objetivos. Y por otro, como ha apuntado Christopher Cordner (2005: 216), preferir racionalmente en determinadas situaciones la muerte de alguien a que tenga una vida de sufrimiento no implica que se esté considerando que las vidas de los seres conscientes no tengan valor. Es decir, lo único que ello muestra es que hay aspectos relacionados con la calidad de las vidas concretas que se consideran importantes, pero no que un tipo de existencia caracterizada por una escasa complejidad mental tenga menos valor que otra. Se puede estar dispuesto a evaluar cuándo unas vidas son preferibles a otras (para lo que será útil la presencia de algunos bienes objetivos que se hayan acordado relevantes) sin que con ello se esté afirmado que las que son menos valiosas son moralmente irrelevantes.

Lo que sí es sabido es que exceptuando algunos casos muy graves suele considerarse repugnante concebir moralmente irrelevante el homicidio de humanos conscientes que no son tan racionales como los autoconscientes. Es más, se sorprende Fjellstrom, si esta posición resulta muy cuestionable cuando se centra la atención en el

grupo de los humanos en exclusiva, habría que preguntar por qué no debería ser igualmente cuestionable cuando lo que se está considerando son animales no humanos conscientes.

Además la apelación a la autoconciencia hará que no siempre pueda admitirse la prioridad de los humanos en caso de conflicto donde está en juego la vida de diferentes individuos. Es una obviedad que algunos seres humanos tienen una conciencia menos compleja que algunos animales no humanos. Si la posesión de determinadas capacidades es lo moralmente relevante para determinar cuándo daña la muerte entonces quienes carezcan de ellas no pueden contar con tal protección, sean o no humanos. Resulta interesante ver si es este un resultado contraintuitivo. Imaginemos un humano con discapacidad que carece de las capacidades intelectuales que nos permiten considerar autoconsciente a un cerdo adulto, por ejemplo. Ya no es sólo que hubiera que afirmar que la muerte de ese humano cognitivamente discapacitado es menos seria que la del cerdo adulto, sino que en este esquema habría que admitir que la muerte de dicho humano (que no es autoconsciente pero sí consciente) no supone un daño para él.

Ya me referí al principio de este capítulo a la posibilidad de rebajar el criterio y pasar a hablar de autopercepción en lugar de hablar de autoconciencia. Aun así sigue siendo una condición necesaria la capacidad de concebirse a uno mismo existiendo a lo largo del tiempo. Ello hace que no se evite el problema de tener que rechazar algunas de nuestras intuiciones prerreflexivas con respecto a aquellos humanos que aunque son conscientes no tienen un grado de racionalidad necesario para contar con la citada capacidad.

Entonces habría que preguntar si estaríamos dispuestos a asumir esta conclusión. Puede que no y, como suelen hacer los autores que proponen este tipo de criterios para determinar cuándo daña la muerte, se quiera reconocer como suficiente el papel que jugarán las razones indirectas. O puede que se entienda que, dados los análisis que se han llevado a cabo en este capítulo, es irrenunciable preguntar si la concepción de daño que hay debajo de las propuestas analizadas es el correcto para responder a la pregunta por cuándo la muerte supone un daño (Cavaliere 2001: 113-116). En el próximo capítulo mi intención es analizar una interpretación alternativa con la que quiero comprometerme.

En este capítulo he analizado los problemas que se presentan a las propuestas de Regan y de Singer, e indagué en la que se entiende como la propuesta paradigmática en la pretensión de establecer una distinción cualitativa en la evaluación de las vidas. Me

he esforzado por aclarar los graves problemas de incoherencia que se presentaban. Y en otro plano he visto que, aun obviando esta importante cuestión, surge una dificultad añadida con relación a la imposibilidad de compaginar la interpretación del daño de la muerte aquí analizada con algunas de nuestras intuiciones prerreflexivas en torno a los casos de humanos conscientes. Maclean (1993: 17-36) ha insistido en que este tipo de argumentación acerca del valor de la vida llevará a tener que dejar fuera de protección frente a la muerte a muchos casos *marginales*, y que ello es suficiente para poder afirmar que el procedimiento seguido es poco apropiado<sup>173</sup>.

Lo que mantengo es que tanto este último aspecto como los importantes problemas de coherencia analizados a lo largo de este capítulo proporcionan razones suficientes como para abandonar una interpretación del daño que supone la muerte donde se comprende necesaria la presencia de una preferencia en continuar existiendo para contar con protección moral al respecto. En el siguiente capítulo lo que me propongo es presentar una propuesta alternativa desde la que sea posible evitar los problemas identificados para lograr justificar una jerarquía no especieísta del valor de las vidas.

---

<sup>173</sup> Podría entenderse que la validación de la satisfacción del criterio propuesto será tarea de otras disciplinas como la biología, la psicología o la etología. Pero hay quien ha insistido en que no se trata sólo de identificar los rasgos que confieren valor a la vida de un individuo y determinar qué individuos los poseen, por habitual que sea este método. El problema de establecer previamente una característica y pasar a aplicarla a los casos particulares es que habitualmente ello supondrá muchos problemas a la hora de poder dar este segundo paso. En esta línea véase Harris 1985 y Maclean 1993.

4. ¿REALMENTE ES LA MUERTE UN DAÑO PARA EL QUE MUERE? DAÑO Y  
EXPERIENCIA CONSCIENTE

4.1. La concepción intrínseca del daño de la muerte vs una interpretación extrínseca .....	181
a) La tesis epicúrea .....	181
b) El análisis del daño como privación .....	184
4.2. Dificultades del enfoque contrafáctico .....	192
a) El argumento de la simetría .....	192
b) La discusión en torno a los daños póstumos .....	195
4.3. La evaluación del valor de la vida: la relevancia de los daños extrínsecos .....	203
a) Justificación de la <i>privación</i> como un caso especial de daño .....	203
b) La evaluación de las oportunidades de satisfacción .....	220

#### 4. ¿REALMENTE ES LA MUERTE UN DAÑO PARA EL QUE MUERE? DAÑO Y EXPERIENCIA CONSCIENTE

Partiendo de los resultados obtenidos en el capítulo anterior, el objetivo ahora será justificar una interpretación alternativa del daño que supone la muerte para los individuos. Este capítulo estará dividido en tres grandes apartados. En el primero de ellos el punto de partida será preguntar por la inteligibilidad de la pregunta por el daño de la muerte con la pretensión de identificar claramente las dificultades que se plantean en torno a esta cuestión. Se tomará para ello como punto de referencia el argumento que esboza Epicuro con la idea de encontrar la mejor forma en que podría cuestionarse su conclusión: la muerte no es mala para aquel que muere. Habrá que identificar las asunciones axiológicas que sustentan las premisas del argumento para encontrar las razones que permitirán afirmar que la muerte nos daña de algún modo. De especial importancia será preguntar por la fuerza del requisito conocido como de la experiencia, donde para hablar de daño se ha de tener una experiencia consciente desagradable. Se introducirá la distinción entre daños intrínsecos y extrínsecos con la pretensión de poder justificar la adopción de una teoría amplia del daño desde la que sea posible afirmar que aunque las únicas cosas que pueden ser para nosotros intrínsecamente buenas o malas se experimentan, no son las únicas cosas que pueden ser buenas o malas para nosotros. Defenderé por tanto la posibilidad de entender que algo podría ser malo porque supone un impedimento para que ocurran cosas intrínsecamente valiosas, y que concretamente ese sería el caso de la muerte. Adoptar este análisis privacionista del daño de la muerte llevará a admitir, enlazando con la conclusión del tercero de los capítulos, que el hecho de continuar existiendo es importante no por nuestra preferencia al respecto sino porque ello es condición de posibilidad de cosas valiosas.

El interés del segundo gran apartado será el de analizar algunas objeciones habitualmente lanzadas a esta propuesta para comprobar sus posibilidades de réplica tanto como la relevancia de las supuestas dificultades. Habrá que profundizar por tanto en los desafíos que se presentan desde el argumento de la simetría y en la discusión en torno a los daños póstumos, mostrando la posibilidad de compaginar la asunción de una interpretación de la muerte como daño extrínseco con una explicación adecuada tanto de la cuestión de la existencia prenatal como de la de los posibles intereses *post mortem*.

El tercero de los apartados descansa en dos objetivos. El primero de ellos el de indagar en las posibles buenas razones a favor de un análisis amplio del daño que me permitiera llevar a cabo una explicación privacionista del daño de la muerte. Entre ellas estará la posibilidad de encarar algunos casos atípicos difíciles de explicar desde una comprensión más estrecha del daño. Habrá que mostrar además que entender que hay cosas que pueden dañarnos de manera extrínseca será la mejor forma de cuestionar la conclusión del argumento de Epicuro, y también llevará a poder admitir que la muerte de casos humanos marginales con capacidad de sentir no es irrelevante para ellos. El segundo de los objetivos de este apartado indaga en la posibilidad de entender, desde la teoría del daño defendida, que todas las muertes que provocan un daño al que muere no serán igualmente dañinas. La necesidad de poder resolver posibles conflictos entre vidas muestra la relevancia de preguntar si se es posible justificar desde la propuesta privacionista una jerarquía del valor de la vida dentro del grupo de los individuos para los que la muerte supondrá un daño.

#### ***4.1. La concepción intrínseca del daño de la muerte vs una interpretación extrínseca***

##### *a) La tesis epicúrea*

Dadas las grandes dificultades identificadas en el anterior capítulo, autores como A. Maclean (1993: 17-36) se han preguntado por la inteligibilidad de la pregunta por el daño de la muerte. Por ello quiero comenzar este análisis situándome en la pregunta que habría que hacer desde el principio. La cuestión acerca de si podría admitirse que la muerte realmente supone un daño para el individuo que muere preocupó especialmente a Epicuro. El autor concluye que no es posible suponer que está teniendo lugar dicho daño. Por ello en su opinión no tendría sentido experimentar temor, porque nuestra muerte resulta irrelevante para nosotros mismos.

Sin embargo, frente a la propuesta de Epicuro, solemos mantener que la muerte indolora sí supone un daño para los individuos. Como se verá en lo que sigue, la posibilidad de dar razones al respecto vendrá condicionada por la forma en la que se entienda que están relacionados daño y sufrimiento.

Pero antes James Warren apuesta por la necesidad de poner cierto orden en las discusiones que surgen en torno a la pregunta sobre si la muerte es mala para la persona que muere. Propone tener en cuenta algunas posibles interpretaciones que pueden hacerse de la misma:

- a) ¿Es la muerte mala para el difunto?
- b) ¿Es la muerte mala para alguien que va a morir?
- c) ¿Es mala para alguien si muere antes en lugar de después?
- d) ¿Es malo para alguien sufrir el proceso de pasar de estar vivo a estar muerto?  
(Warren 2004: 3)

Aunque es cierto que la verdadera preocupación de la tradición epicúrea sobre esta cuestión descansaba más bien en la pregunta por si la muerte debería ser temida<sup>174</sup>, es cierto que las discusiones teóricas tenidas lugar a posteriori se han preocupado más por la posibilidad de que la muerte pueda ser entendida como un tipo de daño. Las anteriores preguntas, tomadas en su conjunto, sirven para tomar conciencia de la dificultad de poder atribuir un daño a un sujeto que ya no existe (tanto como de poder contar con un sujeto dañado antes de que la muerte tenga lugar).

Al margen de la pregunta por si unas muertes pueden dañar más que otras, el primer paso será comprobar que si se mantiene una relación estrecha entre daño y experiencia consciente entonces será difícil poder identificar al sujeto cuya muerte supondrá algo malo.

Podría entenderse que la relación entre daño y sufrimiento es paralela a la que hay entre placer y beneficio. Tal paralelismo descansa en el hecho de que, por un lado podemos experimentar placer y dolor sin que ello implique beneficio o daño respectivamente, y por otro, podemos ser beneficiados y dañados sin tener experiencia alguna de placer o dolor respectivamente<sup>175</sup>. Podría apostarse por un análisis en el que si los beneficios incrementan las oportunidades de que los individuos lleguen a tener una buena vida dentro de sus posibilidades, los daños suponen lo contrario. Otra cosa es la pregunta por si realmente podría mantenerse en algún caso la completa independencia de la experiencia. Además podría entenderse que cuando se hace la pregunta sobre si la muerte es mala para el que muere en realidad lo que se debería entender, no es que se está preguntando por la atribución de experiencias a alguien fallecido, sino por cuándo puede considerarse que la muerte es peor que la vida continuada que hubiera tenido de otro modo. Estas cuestiones se irán aclarando en el desarrollo del capítulo.

Mi objetivo ahora es presentar, evaluar y cuestionar el argumento de Epicuro en contra de entender la muerte como un mal para el individuo que muere, porque entiendo

---

<sup>174</sup> Para un análisis más histórico de esta cuestión véase Warren 2004: 3 y Green 1982.

<sup>175</sup> Es muy útil el análisis que hace Regan al respecto. Habla de *inflexions* y *deprivations*, y explica cómo lo primero implica un sufrimiento físico y psicológico, mientras lo segundo apunta al hecho de que los individuos pueden ser dañados sin que esto implique sufrimiento. Véase Regan 1983a: 82-120

que este es un buen procedimiento para mostrar la viabilidad de la interpretación extrínseca del daño de la muerte que quiero defender.

La muerte no es de nuestro interés, afirma Epicuro en su *Carta a Meneceo*, en tanto que cualquier tipo de sensación finaliza cuando morimos. Si todo bien y todo mal, afirma, está en la sensación entonces deberíamos estar dispuestos a aceptar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Si la sensación es el principio y modelo de toda relación posible entonces en la muerte se disuelve todo vínculo con el *nosotros*. La muerte no está en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es, y los otros ya no son. De manera que nos equivocamos cuando pensamos la muerte como el peor de los males. Dice Epicuro:

«Become accustomed to the belief that death is nothing to us. For all good and evil consist in sensation, but death is deprivation of sensation...So death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since so long as we exist, death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not, and the latter are no more»<sup>176</sup>.

Efectivamente si como él se admite que todo lo que podemos catalogar como *bueno* y *malo* descansa en el hecho de tener una experiencia al respecto entonces habrá que admitir que la muerte no puede dañarnos. El argumento de Epicuro podría sistematizarse como sigue:

- a) Algo que es malo para alguien debe ser malo para esa persona en un tiempo particular.
- b) No hay un momento en que la muerte sea mala para el que muere (la muerte no es mala para alguien antes de morir; y no es mala para alguien ya fallecido que no existe).
- c) Por tanto, la muerte no es mala para aquel que muere.

(Bradley 2004: 1)

Obviamente si se quiere criticar la conclusión el paso necesario es analizar qué tipo de asunciones axiológicas y metafísicas hay debajo de estas premisas. Está claro que deberían encontrarse buenas razones para rechazar alguna de ellas si se quiere

---

<sup>176</sup> Para una lectura guiada puede consultarse este fragmento consultando el volumen de C. Bailey: *Epicurus. The extant remains with short critical apparatus, translation and notes*. Véase Bailey 1926: 85. Para una versión en castellano está la *Carta a Meneceo* y otros textos traducidos de Epicuro en García Gual 1985. En especial véanse las páginas 135-139.



defender la intuición acerca de que la muerte nos daña de algún modo. Quiero ocuparme ahora de analizar esta posibilidad.

*b) El análisis del daño como privación*

Entiendo que lo primero sería analizar la teoría del daño en la que descansa la afirmación de Epicuro “algo que es malo para alguien debe ser malo para esa persona en un tiempo particular”. Uno de los presupuestos en los que descansa el argumento de Epicuro es la idea de que el placer y el dolor son los únicos bienes y males. Esto significa que la experiencia se entiende como un requisito necesario, esto es, que se asume lo que suele conocerse como *experience account*. El requisito de la experiencia supone entender que un evento es malo para una persona sólo si dicho evento es experimentado por tal persona como malo. Lo que esto implica es que la muerte en sí misma no puede ser mala para alguien, en tanto que cuando ocurre no la experimenta.

Roger Crisp (1997: 21, 45) llama a este enfoque *experience account of welfare*, desde el que se entiende el bienestar exclusivamente como experiencias placenteras que uno tiene. Ello implica que cualquier cosa que suceda al margen de una experiencia consciente placentera no afectará a nuestro bienestar. Quiere que se piense en alguien que pudiera estar espiándonos durante un cierto período de tiempo conociendo detalles muy íntimos de nosotros. Si nunca lo descubrimos entonces la asunción del *experience account* llevará a tener que admitir que no podemos considerarnos afectados por este hecho. Entonces para el hedonismo, tal como tradicionalmente se ha entendido (y al que Crisp se refiere como *full hedonist*), lo que hace buenas a las experiencias que el sujeto experimenta es precisamente el hecho de que son placenteras, y lo mismo sucede si se pregunta por el daño.

Si lo que se pretende es criticar la conclusión del argumento de Epicuro una opción sería entonces cuestionar la idea de que para que algo me dañe uno debe poder experimentarlo como malo<sup>177</sup>. Sin embargo, y de esto me ocuparé más adelante, no resulta fácil hacerlo si se está pensando en males que podrían entenderse como intrínsecos.

---

<sup>177</sup> Otra opción sería ver qué implicaciones tendría la idea de que no podemos negar que después de nuestra muerte seguimos existiendo como cadáveres. Muchos materialistas apuestan por las importantes repercusiones que debería tener este hecho en la discusión pero no puede pasarse por alto que tales demandas dejarían de tener sentido en los casos de aniquilación. Sin duda, y dejando al margen la pregunta por la relevancia, parece arbitrario hacer depender la evaluación del daño del hecho de continuar o no intacto (con referencia al cuerpo, en el caso de los materialistas) después de la muerte.

Es más fácil entender a lo que quiero referirme si se introduce una distinción establecida por Jeff McMahan (1988:33) en los siguientes términos. El autor llama al requisito defendido en el argumento de Epicuro *Narrow Experience Requirement* y lo analiza en contraposición al *Wide Experience Requirement*. Desde el último se sostiene que un evento también puede ser malo para alguien si en algún sentido afecta o marca algún tipo de diferencia en su experiencia consciente. La diferencia entre ambos es que si el primero (propio de teorías hedonistas como la de Epicuro) implica que la muerte no puede ser mala para el que muere, el segundo no tiene necesariamente esta consecuencia. Y no la tiene porque aunque uno no experimente su muerte esta sí afecta las experiencias de uno en tanto que las impide. Con ello no se está negando que el análisis hedonista esté totalmente equivocado, pues se podría estar de acuerdo en que hay algunos tipos de daños que requieren poder experimentarse como malos. Lo que el *Wide Experience Requirement* permite cuestionar es la idea de que los daños se agotan en lo anterior. La muerte podría provocar un daño de tipo extrínseco en tanto que, aunque no se puede experimentar como mala, sí está impidiendo los bienes de tipo intrínseco que se reconocen desde la concepción hedonista.

Puede que lo que haya que decirle a Epicuro es que aunque fuera cierto que las únicas cosas que pueden ser para nosotros intrínsecamente buenas o malas se experimentan como eventos placenteros o desagradables, no son las únicas cosas que pueden ser extrínsecamente buenas o malas para nosotros. Thomas Nagel, representante de la teoría de la privación, apuesta así por entender la muerte como un daño extrínseco<sup>178</sup>. La razón es que se estaría reconociendo la posibilidad de que este tipo de daños puedan darse con independencia de sensaciones intrínsecamente malas, lo cual posibilita entender que algo podría ser malo porque supone un impedimento para que ocurran cosas intrínsecamente buenas.

Quiero comprobar que este análisis nos permitirá llevar a cabo un análisis más racional del daño que supone la muerte para los individuos, permitiendo criticar la conclusión del argumento de Epicuro asumiendo una concepción de daño más amplia que la que se reconoce en la primera premisa. Ello exime de la necesidad de que deba haber un sujeto teniendo una experiencia conscientes negativa porque bastaría con que se pudiera afirmar que dicho sujeto está siendo privado de futuras experiencias.

---

<sup>178</sup> De esta cuestión se ha ocupado ampliamente Thomas Nagel. Puede verse su artículo titulado "Death" y su recopilación de ensayos *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. Véase respectivamente Nagel 1970 y 1981.

Quiero traer a colación un ejemplo que propone Nagel. Un adulto normal ha sufrido varios daños cerebrales reduciendo sus capacidades cognitivas a las de un niño pequeño. Si se aplica a este caso la relación que establece Epicuro entre daño y experiencia consciente negativa del evento en cuestión habría que concluir que el hombre al que se hace referencia no ha sufrido una desgracia (antes de sufrir el daño cerebral estaba sano y después de sufrirlo no es consciente de él). Sin embargo parece que estamos dispuestos a compadecernos por los individuos en tales circunstancias. Nagel hace referencia a este ejemplo para insistir en la idoneidad de la teoría de la privación que él defiende (1970 y 1981). Es cierto que si la concepción del daño defendida permite entender que podemos ser dañados sin tener una experiencia negativa concreta no habrá problema en reconocer que la muerte nos daña dadas las privaciones que ello supone para nosotros.

En línea con lo que también mantiene R. Dworkin (1993: 87), aunque la muerte nos priva de nosotros mismos al eliminarnos como sujetos, la clave está en que ello nos impide continuar con nuestras esperanzas y ambiciones, con nuestros planes y nuestros proyectos, con las relaciones personales que nos importan, etc. Si se interpreta el daño en función de aquellos bienes de los que éste nos priva se estará asumiendo una perspectiva extrínseca que permite analizar casos como el anterior estableciendo una comparación entre la persona que ahora es y la que podría haber sido (Nagel 1970: 73-80). Este enfoque supondría rechazar la primera premisa del argumento de Epicuro por asumir una concepción del daño demasiado estrecha. Ya advertí que ello no significa que se esté negando que los daños intrínsecos requieren como condición necesaria una experiencia negativa sino que se está defendiendo la existencia de un tipo de daños distintos además de ellos.

Poder mirar más allá de la persona que ahora existe (lo que en el ejemplo significará tomar como referencia la persona que se hubiera sido de no haber ocurrido el daño) permite evitar la asunción equivocada que hace Epicuro en torno a la relación temporal que atribuye entre el sujeto de una desgracia y las circunstancias que la constituyen. Y es que, reivindica Nagel, lo relevante para una persona va más allá de las propiedades no relacionales que podemos adscribirle en momentos temporales particulares en tanto que puede haber algún tipo de valor no intrínseco, como los posibles bienes de los que nos priva la muerte.

Parece claro que uno no está dispuesto a aceptar que la muerte no supone un daño para él mismo. Por ello he visto que propuestas privacionistas como la de Nagel

insisten en reconocer que el daño no se agota en las condiciones que se establecen desde la primera premisa del argumento de Epicuro, sino que puede identificarse un tipo de daño (extrínseco) que no requiere de una experiencia consciente negativa. Ello permitirá a su vez que lo que se plantea desde la segunda de las premisas del argumento no resulte tan problemático, es decir, que sea más fácil encontrar al sujeto del daño.

La idea en la que descansa la segunda premisa del argumento de Epicuro es la de que no puede decirse que algo bueno o malo le ha sucedido a un sujeto en un tiempo  $t$ , a menos que dicho sujeto exista en  $t$ . Esta idea es señalada por Fred Feldman (1991) como la *Existence Condition*<sup>179</sup>. Ahora bien, condición estrictamente verdadera sólo si refiere a cosas intrínsecamente malas, porque algo podría ser considerado malo para una persona más allá de los límites temporales de su vida adoptando una perspectiva extrínseca donde la *Existence Condition* deja de tener sentido. Feldman también adopta la tesis de la privación, de manera que la muerte causará un mal extrínseco. Su pretensión además es insistir en que habría que admitir la relevancia que en la determinación del daño tiene la cantidad de bienes a la que optamos. Sin preguntar todavía por la posibilidad de establecer gradaciones en torno al nivel de daño que supone la muerte para diferentes individuos, algo que aplazamos hasta el final de este capítulo, lo que aquí estoy admitiendo es que también será malo aquello que nos prive de la experiencia de bienes intrínsecos. De manera que en la opinión de Feldman la muerte es mala para el individuo que muere en el caso en que ello haga el valor intrínseco de la vida de una persona más bajo del que hubiera tenido de no haber muerto. La idea es llevar a cabo una comparación “vida-vida”, en lugar de una “vida-muerte”.

Feldman nos propone pensar los individuos existiendo en diferentes mundos posibles. La idea es preguntar por el valor que tiene para  $s$  existir en un mundo posible (W1) en el que moriría en un momento  $t$ , y compararlo con el valor que tendría para el mismo individuo  $s$  existir en otro mundo posible (W2) en el que no muriera en  $t$  (Feldman 1991: 216-220). Lo que está proponiendo es comparar los valores relativos subjetivos de diferentes mundos posibles. De manera que cuando se afirma que la muerte de un individuo en  $t$  es malo para tal individuo lo que se está diciendo es que el

---

<sup>179</sup> El famoso libro de Fred Feldman *Confrontations with the reaper* proporciona un importante análisis conceptual de nociones muy diversas que de alguna forma juegan un papel en la discusión filosófica en torno a la muerte. En términos más generales, este autor propone una teoría de corte consecuencialista para la evaluación de los actos y la pone a prueba en el análisis de problemas aplicados. Consúltese Feldman 1992.

valor del actual mundo es más bajo para él que el valor que tendría otro mundo posible donde no muriera en  $t$ . Por otro lado hay que notar que preguntar aquí cuándo es verdad que la muerte de alguien es mala extrínsecamente para él, lleva a Feldman a mantener que la respuesta acertada es “eternamente”. Esto es, afirmar aquí que un mundo es peor que otro para tal individuo concreto significaría tener que asumir que ésta es una verdad que hemos de mantener para todos los tiempos posibles. Y eso es así en tanto que no habrá un período concreto de tiempo en el que podamos afirmar que la muerte nos está dañando intrínsecamente, como sí sucede con otros daños.

De forma que, recopilando los resultados de la argumentación hasta aquí, teniendo en cuenta los anteriores análisis y sin perder de vista el objetivo de negar la conclusión del argumento de Epicuro, quiero hacer una defensa de lo que a veces suele llamarse *enfoque contrafáctico* desde el que el reconocimiento de una relación ineludible entre experiencia desagradable y daño intrínseco sería compatible con la existencia de otro posible tipo de daño, extrínseco, que no se caracteriza por una experiencia consciente negativa sino por la privación de bienes intrínsecos.

Esta teoría del daño permitiría cuestionar la conclusión del famoso argumento al entender que el daño no se agota en lo que se establece desde la primera premisa, sin que ello suponga tener que cuestionar que una experiencia desagradable es condición de posibilidad de los daños intrínsecos. Lo que permite el enfoque privacionista es entender que la muerte no tiene por qué dañarnos intrínsecamente en un período de tiempo determinado para que podamos considerar que ésta nos daña de algún modo.

Se ha querido cuestionar esta interpretación del daño de la muerte preguntando por la posibilidad de encontrar una respuesta adecuada a la pregunta acerca de qué es lo que distinguiría un tipo de males de otros. Así, hay quienes reivindican que no aciertan a ver por qué la muerte podría considerarse un mal al margen de esa referencia a la experiencia en un tiempo particular. Bradley (2004) insiste en que prestar atención a aquello que hace que supongamos que la muerte es mala para nosotros nos llevaría a reconocer su parecido con los daños intrínsecos, para los que reconocemos que su maldad depende de que se experimenten en un tiempo particular. En este sentido N. Feit (2002) ha defendido la posibilidad de justificar la pretensión de determinar un período para el que podamos afirmar que la muerte fue mala para alguien. Ello pasa a su vez por poder identificar el período de tiempo en que la muerte de alguien comenzó a ser algo malo y el tiempo en que dejó de serlo. Podría surgir una amplia discusión en torno a

cómo determinar cuándo  $p$  comienza y termina de ser malo para  $s$ <sup>180</sup>, pero la pregunta sería si acaso no resulta muy dudosa la pretensión de establecer cuándo la muerte comienza a ser intrínsecamente dañina para alguien (y es que a simple vista nos parece que la muerte podría ser un caso bastante especial de daño). De igual forma Bradley (2004) tampoco está de acuerdo con las razones de Nagel para rechazar la primera premisa del argumento de Epicuro, porque no comparte la idea de que haya que adoptar un enfoque del daño más amplio. Y también entiende que lo más coherente sería asumir un enfoque del daño que supone la muerte desde el que se entienda su *maldad* de manera similar a como solemos interpretarla en el caso de los demás daños, para los que parece que vemos más clara la pertinencia del requisito de la experiencia y la necesidad de poder identificar un período de tiempo concreto en el que tiene lugar el daño<sup>181</sup>.

Pero se ha visto cómo autores como Nagel o Feldman han defendido la necesidad de acercarse al análisis del daño que supone la muerte para los individuos desde una teoría amplia del daño en la que se reconozcan daños extrínsecos que serán el resultado de la privación de bienes intrínsecos. Si se entiende el daño de la muerte como una privación donde no se requiere la experiencia de una sensación desagradable nos será más fácil justificar quién es el sujeto del que se está predicando el daño, puesto que no se requiere identificar un período de tiempo en que la muerte sea mala intrínsecamente. No obstante podría discutirse acerca de si el análisis de Feldman en torno a cuándo la muerte nos daña extrínsecamente es el más adecuado. Se ha visto que su propuesta de comparar mundos posibles lleva al eternalismo. Pero se podría admitir otro tipo de comparación sin que ello suponga tener que abandonar el esquema privacionista que permite abandonar la pretensión de tener que encontrar un período en el que la muerte daña al sujeto intrínsecamente<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Como lo entiende el propio Feit (2002: 369-370):

«D3:  $p$  starts being bad for  $s$  at  $t$  if and only if (1) the overall value of  $p$  for  $s$  is negative, (2) the value that accrues to  $s$  before  $t$  equals the value that accrues to  $s$  before  $t$  in the nearest  $\sim p$ -world, and (3) there is no time  $t'$  later than  $t$ , such that the value that accrues to  $s$  before  $t'$  equals the value that accrues to  $s$  before  $t'$  in the nearest  $\sim p$ -world».

«D4:  $p$  stops being bad for  $s$  at  $t$  if and only if (1) the overall value of  $p$  for  $s$  is negative, (2) the value that accrues to  $s$  after  $t$  equals the value that accrues to  $s$  after  $t$  in the nearest  $\sim p$ -world, and (3) there is no time  $t'$  earlier than  $t$ , such that the value that accrues to  $s$  after  $t'$  equals the value that accrues to  $s$  after  $t'$  in the nearest  $\sim p$ -world».

Finalmente para el autor la maldad global en un tiempo concreto será algo que debemos interpretar como sigue: «State  $p$  is overall bad for  $s$  at  $t$  if and only if (1)  $p$  starts being bad for  $s$  at or before  $t$ , and (2)  $p$  does not stop being bad for  $s$  before  $t$ ». Feit 2002: 372

<sup>181</sup> Reconoce el paralelismo de su propuesta con los argumentos que expuso William Grey en su conocido paper, "Epicurus and the harm of death", de 1999.

<sup>182</sup> Se podría considerar mejor llevar a cabo una comparación entre diferentes tiempos posible en lugar de comparar mundos si se piensa que la respuesta a la pregunta por cuándo la muerte supone un daño

En el tercer capítulo analicé los graves problemas de coherencia que surgían a la hora de justificar una distinción cualitativa entre los individuos a los que dañaba la muerte y los demás, y mostré que defender criterios que implicaban ser autoconsciente también supondría abrazar una postura que probablemente se considere demasiado excluyente con relación a algunos casos humanos conscientes. A esto ahora se une la idea de algunos autores acerca de que la única forma de cuestionar el argumento de Epicuro, en el que se sostiene que la muerte daña al que muere, pasa por insistir en que hay que defender un enfoque del daño más amplio que aquel en el que los únicos daños posibles son intrínsecos. Debería entenderse que las privaciones de bienes intrínsecos también suponen un daño para nosotros (para lo que no se requiere que acompañe una sensación desagradable), porque en el caso de la muerte puede que esa sea la mejor forma de poder identificar al sujeto al que esta daña. Comprender el daño de la muerte como un daño extrínseco también indica que hay que cuestionar la necesidad de valorar positivamente la vida como condición necesaria. Si lo que cuenta es la privación de bienes intrínsecos es fácil ver que habría que dejar de ver relevante el citado criterio en tanto que la privación se extiende más allá del tipo de bienes asociados a la autoconciencia.

Por ello, en este contexto, se entiende que sería mejor sustituir la pregunta en torno a si los animales tienen un interés consciente en la vida por la de si estará la vida dentro de sus intereses. Si se contestara afirmativamente se estaría defendiendo que podemos tener derecho a X a pesar de nuestra no valoración de X en sí mismo. Es decir, puede que sea posible tener derecho moral a algo que afecte nuestros intereses pero de lo que somos ignorantes.

Como parece que se está dispuesto a admitir en otros casos, puede que haya que estar de acuerdo en asumir que lo determinante para tener derecho a la vida es que la

---

extrínseco para el individuo no puede ser *eternamente*: «Consider again the question: When is Abe Lincoln's death bad for him? Feldman takes the question to be equivalent to this: When is it true that his death is bad for him? Hence Feldman is led to his version of eternalism about the evil of death. On the other hand, I take the question to be asking this: At which times  $t$  is it true that his death is bad for him at  $t$ ?». Feit 2002: 372-373, cit. en Bradley 2004: 7-8. Se puede ampliar la crítica al eternalismo que caracteriza la propuesta de Feldman consultando Lamont 1998: 198-212. La idea de Bradley es que la muerte es mala para la persona que muere en todos y sólo aquellos momentos en que hubiera tenido una vida que hubiera merecido la pena ser vivida de no haber muerto cuando lo hizo. La alternativa pasa entonces por mantener que aunque podamos hablar de cómo de bueno o malo es un mundo determinado para alguien también habría que contar con un análisis en torno a cómo de bueno o malo sería un determinado tiempo para alguien. Bradley insiste en reconocer que su análisis del tiempo es similar al presentado por Neil Feit en su artículo de 2002 "The time of death's misfortune". Véase Feit 2002: 359-383. Dejando al margen la postura de Feit y Bradley en torno al requisito de la experiencia, sirva esto como la clave para una posible alternativa para evitar la acusación de *eternalismo* en la interpretación de la muerte como daño extrínseco.

vida esté en los intereses del individuo en cuestión, independientemente del hecho de si el individuo está interesado de manera consciente en tal cosa o no. Si así fuera se estaría manteniendo que no es necesario que tengamos que valorar X en sí mismo para poder tener derecho a X. Porque, por citar un ejemplo de Paola Cavalieri (2001: 102-104), en tanto que no tenemos el deseo consciente de respirar, ¿acaso no seríamos dañados si fuéramos privados de oxígeno? No sería posible hacerse cargo de ello desde una noción clásica de daño que es demasiado estrecha y que he apostado por sustituir desde el enfoque al que me he referido como *contrafáctico*. El siguiente texto de James Rachel (1990: 198, cit. en Cavalieri 2001: 103) recoge la idea que Paola Cavalieri ha querido defender al proponer el ejemplo del oxígeno:

«When we say that something is valuable “to someone”, we might mean three things. First, we might mean that someone *believes* the thing is valuable; or secondly, we might mean that someone consciously *cares* about it.... But there is a third, more straightforward understanding of what is meant... In saying that something is valuable for someone, we might simply mean that *this person would be worse off without it*. It is important to notice that this third sense is independent of the first two. The loss of something might in fact be harmful to someone even though they were ignorant of this fact and consequently did not care about it».

Entonces cuando me planteé abandonar la perspectiva en la que la muerte se concibe como un daño intrínseco para pasar a entender que los únicos daños en juego son extrínsecos, estaré reivindicando una evaluación moral de la muerte indolora desde la que se considere que se puede hablar del daño de la muerte para alguien aunque este sea incapaz de valorar la vida.

Se trata de asumir una concepción instrumental donde continuar existiendo es importante no por nuestra preferencia al respecto sino porque ello nos permite tener cosas valiosas, como emociones o experiencias. Hacía referencia al final del capítulo anterior a la posibilidad de contemplar un análisis alternativo del daño de la muerte y se ve ahora que este pasa por entender que la relevancia viene dada por los daños indirectos que ésta representa. De esta forma se asumirá que lo que hace que la muerte sea un daño es la pérdida de la vida misma, por la pérdida de bienes valiosos que ello conlleva al margen de nuestra capacidad para valorarla en sí misma.



Pero para poder admitir que el enfoque contrafáctico es la mejor forma de hacerse cargo de la pregunta por el daño de la muerte habría previamente que poder responder a algunas objeciones.

#### **4.2. Dificultades del enfoque contrafáctico**

##### *a) El argumento de la simetría*

La estructura de la argumentación a la que obedece esta objeción es como sigue (Kaufman 1996: 305-312). Algunos filósofos, siguiendo la línea de Epicuro, han insistido en que no tiene sentido tener una actitud temerosa hacia la muerte en tanto que parece que lo más lógico es admitir que ésta no puede dañarnos. El análisis privacionista puede entenderse como la respuesta estándar al desafío de Epicuro. La pretensión es reivindicar la idea de que la muerte nos dañará dada la privación de bienes que ello supone. Pero la asunción de esta respuesta implica la necesidad de poder responder a un problema: si la muerte es mala porque de otra forma tendríamos acceso a bienes de los que ahora nos vemos privados, puede que por la misma razón hubiera que aceptar que nos daña el hecho de haber nacido cuando lo hicimos y no antes. Si se quiere evitar esta réplica entonces debería poder mostrarse que ambos períodos de no existencia, prenatal y post mortem, no son simétricos.

De forma que la adopción del enfoque que interpreta el daño de la muerte como un daño extrínseco ha llevado a preguntar por cómo podría defenderse el apuntado enfoque para la existencia *post mortem* sin tener que hacer lo mismo para la existencia pre-natal. Porque, se podría afirmar, si la muerte provoca un daño extrínseco por la privación de experiencias puede que ello llevara a tener que mantener lo mismo para el tiempo de antes de nacer, llevando a tener que defender que hubiera sido mejor nacer antes. Sin embargo no tiene sentido hablar es ese segundo caso de daño puesto que mover la fecha de nacimiento supondrá estar hablando ya de personas distintas, lo que impedirá que pueda contemplarse un daño en este sentido. Pero no obstante, antes de ello, quiero indagar en esta argumentación que suele esgrimirse como una objeción a la concepción extrínseca del daño de la muerte.

En el famoso poema filosófico de Lucrecio titulado *De Rerum Natura* encontramos este argumento llamado *argumento de la simetría*, desde el que se reivindica la simetría entre nuestra no existencia pasada y futura. La idea entonces es que la no existencia pre-natal y la no existencia *post mortem* son simétricas de manera

relevante. El argumento de Lucrecio es entonces como sigue<sup>183</sup>. La no existencia prenatal es relevantemente similar a la no existencia póstuma. De manera que si admitimos que uno no puede verse dañado por su no existencia prenatal, entonces puede que tuviéramos que admitir que similarmente tampoco podemos ser dañados por nuestra no existencia póstuma. Lo que lo último parece implicar es que sería irrelevante el momento en que la muerte tuviera lugar. Y es que la muerte no podría considerarse un daño para el que muere.

Puede que no necesitéramos encontrar alguna forma de distinguir la no existencia pre-natal de la *post mortem*, si estuviéramos dispuestos a aceptar la conclusión de que la muerte no nos daña. Pero, afirmarían los críticos, en tanto que me he apartado de tal conclusión debería encontrar una forma adecuada de explicar por qué en el contexto teórico defendido afirmar el daño extrínseco de la muerte no llevará a tener que cuestionar la prevención en la creación de una nueva persona (por ejemplo usando un anticonceptivo).

Entonces habría que preguntar si defender la tesis de la privación llevaría a tener que reconocer que la muerte es mala para alguien no sólo después de morir sino también antes de que el individuo hubiera comenzado a existir. Y si son exigibles actitudes simétricas hacia la muerte y el nacimiento, con relación a las experiencias de las que me veo privado al morir y al no haber nacido antes.

En este sentido Nagel (1970) se ha encargado de mostrar con mucha claridad el error del argumento de la simetría. El argumento falla, afirma, al considerar la no existencia prenatal y la póstuma como metafísicamente equivalentes. Y no lo son porque yo no podría ser yo si no hubiese comenzado a existir exactamente en el momento en que lo hice. De forma que el momento exacto de mi comienzo es esencial para ser yo; el momento exacto de mi final no lo es.

Comprender esta distinción metafísica permitirá poder afirmar, dentro de un esquema privacionista, que una muerte temprana nos lleva a perdernos algunos beneficios pero que ese no es el caso de la no existencia previa al momento en que

---

<sup>183</sup> Pueden reconocerse dos versiones de este argumento, que si bien es cierto comparten la misma asunción en torno a la simetría de nuestra no existencia pasada y futura, parten de diferentes afirmaciones. Véase Warren 2004: 62.

«Our pre-natal non-existence was nothing to us before we were born [...] Prenatal non-existence is relevantly like *post mortem* non-existence». Por tanto, «[o]ur *post mortem* non-existence will be nothing to us after our death».

«Looking back from within a lifetime, our pre-natal non-existence is nothing to us [...] Prenatal non-existence is relevantly like *post mortem* non-existence». Por tanto, «[l]ooking forward from within a lifetime, our *post mortem* non-existence is nothing to us».

nacimos (en tanto que dicho momento es condición de posibilidad de nosotros mismos)<sup>184</sup>.

Desde otra estrategia posible para cuestionar el argumento de la simetría se afirma que el hecho de preocuparnos acerca de nuestra no existencia futura mientras que nos resulta indiferente su contrapartida en el pasado forma parte de una actitud más general en torno a la relevancia que otorgamos al momento temporal en el que se dan las experiencias. Así, la muerte sería mala porque nos priva de placer futuro (la clase de placer que queremos); la no existencia prenatal no es mala porque nos priva sólo del placer hacia el que somos indiferentes (el placer pasado)<sup>185</sup>.

Para Belshaw (2000) la teoría general en torno a la relevancia del momento (pasado o futuro) en la atribución de significado o indiferencia a las experiencias dolorosas y placenteras no es útil en el tema que nos ocupa. Porque, afirma en línea con el análisis de Nagel, no somos indiferentes hacia la no existencia pasada. Somos conscientes de que el hecho de que nuestro nacimiento tuviera lugar en cierto tiempo es lo que hace que seamos nosotros. Alguien nacido en un momento distinto no sería yo. Por ello no podemos tener una actitud de indiferencia hacia nuestra no existencia pasada sino que estamos interesados en la *conservación*, es decir, en que los hechos de nuestra no existencia prenatal se mantengan tal como son. Como afirma el propio Belshaw (2000: 325): «Indeed the point can be put more dramatically: to want to be born at a different time is, in effect, to want not to exist, and for someone else to exist in your place».

Por tanto es fácil señalar la insostenibilidad del argumento negando la simetría de pasado y futuro apelando a razones que tienen que ver con las condiciones para la identidad personal, esto es, parece metafísicamente imposible haber nacido antes pero

---

<sup>184</sup> Stephen Hetherington se ha interesado por el argumento que presenta Nagel. Entiende que aunque dicho análisis nos resulte a primera vista una buena forma de hacernos cargo del argumento de la simetría, sin embargo habría algunos aspectos que tendrían que ser clarificados si no queremos que persista el desafío al que lleva el argumento de la simetría. Como el de tratar el nacimiento como el momento en que acaba nuestra no-existencia (pues parece que seguiríamos siendo nosotros mismos aunque el momento en que nacemos se atrasase o adelantase dentro de la misma concepción). Si interesa ahondar en la discusión véase Hetherington 2005: 212-213. En torno a las cuestiones relacionadas con la identidad personal que entroncan con la crítica de Nagel al argumento de la simetría, véase Kaufman 1996: 307- 312.

<sup>185</sup> De manera que esta forma de explicar la asimetría entre la no existencia prenatal y la póstuma (que Belshaw considera desacertada) descansa en un análisis más general en torno al papel que juega el momento temporal en que se dan los placeres y dolores en nuestra actitud hacia ellos. Para conocer en qué sentido es así y cuáles son los aspectos más cuestionables de esta propuesta más general véase Belshaw 2000: 318-338.

sí es posible morir después. Esto además hace que resulte fácil explicar por qué deseamos una muerte tardía pero no un nacimiento más temprano<sup>186</sup>.

Tomando como base la argumentación de Nagel, el autor Frederik Kaufman (1996: 311-312) concluye que es fácil defender la idea de que una persona no puede existir antes del momento de su comienzo junto con la de que sí podría haber vivido hasta después si no hubiera muerto en el momento en que lo hizo. De forma que parece sencillo e intuitivo desafiar la objeción que descansa en el argumento de la simetría defendiendo que uno puede ser privado del tiempo después de su muerte, pero uno no puede ser privado del tiempo anterior al comienzo de su existencia (dada la conexión entre dicho momento e identidad). El argumento de la simetría entonces no supone un desafío grave para la asunción de un enfoque contrafáctico del daño de la muerte.

#### *b) La discusión en torno a los daños póstumos*

Algunos críticos de la interpretación de la muerte como daño extrínseco han entendido que la adopción de tal interpretación supondrá un problema a la hora de deslegitimar la idea de que podemos ser dañados después de morir. Se refieren a la posibilidad de que reconocer que la muerte nos daña extrínsecamente nos llevara a tener que reconocer obligaciones post mortem como velar por la reputación de los individuos fallecidos o asegurarnos del cumplimiento de sus últimas voluntades. Sería así porque ello también podría interpretarse como privaciones de elementos que el sujeto ha evaluado en algún momento como intrínsecamente valiosos.

En este apartado me acercaré entonces a la pregunta por lo que habitualmente se ha llamado *daños póstumos* y veré que la adopción de un enfoque contrafáctico del daño no implica comprometerse con ellos. Comprobaré que las razones que funcionan dentro de un análisis intrínseco del daño de la muerte para entender que no puede hablarse de daños después de la muerte invalidan también el establecimiento de obligaciones de este tipo cuando se entiende que el daño de la muerte obedece a una privación.

G. Scarre ha querido indagar en la afirmación de Epicuro “La muerte no es nada para nosotros”. El motivo es que podemos reconocer dos formas posibles de interpretarla. Por un lado podría estar refiriéndose al hecho de que cuando uno está

---

<sup>186</sup> Y, relacionado con la cuestión de la identidad, parece que cuando preguntamos qué pasaría si algún individuo muriera más tarde tendemos a mantener su fecha de nacimiento constante (de forma que viviría más tiempo). Sin embargo, si preguntamos por alguien que hubiera nacido antes, no solemos mantener la fecha de su muerte constante. Se puede indagar en este análisis consultando Feldman 1992: 155.

muerto no estamos en un estado en el que podamos sufrir daños positivos. Por otro podría estar haciendo referencia a que el hecho de que la vida termine no es importante para nosotros (discusión ésta de la que nos hemos venido ocupando en los epígrafes anteriores). Para el autor es posible reconocer que la afirmación sería verdadera si la interpretáramos en el primer sentido pero falsa si lo hiciéramos en el segundo. Lo que Scarre propone es entender que la gente es dañada no por la muerte en sí misma sino por la brevedad de sus vidas. Eso es debido a que para este autor es compatible estar de acuerdo con Epicuro, al margen de su ambigüedad, en que nadie puede ser dañado por estar muerto y defender que sí podemos hablar de daño en el caso de aquellas vidas que son insuficientemente largas como para ser adecuadamente completadas. El autor se pregunta si de una propuesta como ésta se derivaría la necesidad de entender que la vida ideal sería aquella que nunca acaba. Consciente de los problemas en torno al aburrimiento que generaría algo que llegaría a ser tan repetitivo (además de la pregunta por la posibilidad de retener un sentido de nuestra identidad a través de tan enormes períodos de tiempo) asume que partir de un análisis aristotélico de esta cuestión supone admitir que las vidas más largas posibles según nuestra actual condición deberían todavía ser consideradas demasiado cortas<sup>187</sup>.

Acusa a Epicuro de hacer descansar sus análisis en torno a la muerte en dicha ambigüedad (Scarre 1997: 273). De manera que, una cosa sería la discusión en torno a la posibilidad de hablar de daños póstumos y otra distinta la reivindicación de que Epicuro se equivoca al querer hacernos pensar que el hecho de morir es algo indiferente para nosotros. Centrándome ahora en la discusión en torno a los daños póstumos parece que a primera vista habría que negar la posibilidad de que alguien pueda ser dañado una vez muerto (además no parece fácil compatibilizar la idea de que retenemos intereses después de la muerte con el rechazo de los diferentes enfoques en torno a la inmortalidad personal). No parece sencillo poder justificar la existencia de intereses actuales en el caso de individuos que carecen de cualquier tipo de capacidad (tampoco es viable hablar de intereses que en el pasado les pertenecían, porque ello resultará insuficiente para hablar de daños póstumos). Pero hay autores que, lejos de considerar la

---

<sup>187</sup> Puede verse una argumentación de corte aristotélico en torno a por qué las vidas más cortas son *inferiores* a las más largas (incluso una explicación de por qué habría que admitir que las vidas humanas no son lo suficientemente largas) consultando Scarre 1997: 173-175. El desarrollo de la biotecnología permite imaginar la posibilidad de aumentar nuestra esperanza de vida en algún período de años, algo que, según Scarre, sería significativamente útil. Véase Scarre 1997: 277-279. El volumen del mismo autor con título *Death* funciona como una buena y actual recopilación de las discusiones más significativas y los autores más representativos en torno a la pregunta por el daño de la muerte. Véase Scarre 2007, especialmente los capítulos quinto y sexto.

cuestión baladí, quieren encontrar una forma de respaldar nuestras intuiciones a favor de no considerar de manera indiferente cuestiones como nuestra reputación una vez que hemos fallecido o nuestras últimas voluntades<sup>188</sup>.

Bob Brecher ha sugerido que al igual que tenemos obligaciones directas hacia las personas vivas podríamos establecer obligaciones similares muy concretas hacia ciertas otras que han muerto. Considera relevante en este sentido el tratamiento que suele hacerse de la cuestión de la responsabilidad transgeneracional, pues conocemos la importancia que para establecer una adecuada protección medioambiental tiene la discusión en torno al establecimiento de un cierto grado de responsabilidad moral hacia las generaciones futuras. A pesar de las explicaciones del autor (Brecher 2002: 109-119), parece difícil imaginar la cantidad de tiempo y recursos necesarios que deberíamos invertir individualmente si pretendemos hacernos cargo de las supuestas obligaciones que tenemos hacia las personas del pasado. Pero obviamente, al margen de las dificultades de tipo práctico, lo que resulta pertinente es preguntar por las razones que se esgrimen para tener que reconocer este tipo de daños. Autores con enfoques normativos muy diversos han intentado justificar por qué deberíamos responder afirmativamente a la pregunta acerca de si puede alguien ser dañado después de su muerte.

Si romper una promesa o destruir la reputación de alguien puede dañar a una persona cuando está viva, habría que ver si se puede suponer que si llevamos a cabo tales actos una vez esté muerto también estamos ocasionando un daño.

La respuesta más obvia, en línea con muchos autores como es el caso de Ernest Partridge, pasaría por afirmar que nadie puede ser dañado después de la muerte porque nadie retiene intereses en ese estado. Pero para otros como Levenbook (1984: 407-419) es posible argumentar a favor de la posibilidad de ser dañado *post mortem* partiendo de una determinada concepción del daño. Profundizar en los pilares teóricos de dicha concepción ha sido uno de los objetivos de Joel Feinberg (1977: 284-308)<sup>189</sup>. Aunque reconoce que la idea de que un interés pueda sobrevivir a la muerte de su poseedor esté

---

<sup>188</sup> La discusión a lo que ello da lugar no sólo debe contar con dificultades de naturaleza metaética sino también metafísica. Entre los autores más representativos en línea con una defensa positiva de los daños póstumos pueden consultarse Feinberg 1977: 284-308; Silverstein 1980: 401-424 y Levenbook 1984: 415-419.

<sup>189</sup> Se puede encontrar otra defensa de la posibilidad de reconocer daños póstumos en línea con la propuesta de Feinberg en el análisis que lleva a cabo Dorothy Grover. Es cierto que la autora, después de evaluar críticamente algunas de las diferentes teorías del daño disponibles, opta por elaborar una propuesta alternativa al respecto que hace que puedan reconocerse ligeras diferencias con Feinberg. Consúltese Grover 1989: 334-353.

basada en algún tipo de ficción, defiende que sin embargo lo que realmente debe contar es el hecho de que la mayoría de la gente reconoce estar interesado en preservarlos. Asumir esto, mantiene, implicaría admitir que distintos eventos después de la muerte de un individuo pueden tanto frustrar como promover aquellos intereses que habrían sobrevivido.

Partridge se ha interesado por tres de los argumentos que han llevado a este autor a elaborar su teoría de los intereses póstumos. Los llama the argument from *detachable interests* (argumento de los intereses desmontables), the argument from the *relationality of life* (argumento de la relacionalidad de la vida) y the argument from *unaffected harms* (argumento de los daños que no afectan), respectivamente. Reconoce que son cuidadosos, elegantes y persuasivos, aunque insostenibles (Partridge 1981: 243-253).

En primer lugar, para Feinberg, establecer una diferencia entre el cumplimiento y la satisfacción de un interés proporciona una clave importante en el reconocimiento de daños póstumos. Ahora bien, ciertamente puede que tengamos que reconocer que nuestros intereses suelen estar orientados a cumplimientos objetivos y no tanto a una satisfacción de tipo subjetivo, pero ello no implica la posibilidad de abandonar la idea de que los intereses irremediamente están ligados a las personas. Esto es, puede ser cierto que los intereses sean cumplidos por medio de circunstancias y eventos objetivos, pero sólo podremos decir que ello ha sucedido si los apuntados intereses importan a alguien. En segundo lugar Partridge cita la insistencia de Feinberg en mostrar que el propio concepto de interés nos da la clave para poder reconocer su existencia más allá de la muerte. En este caso hace hincapié en el hecho de que los objetos de interés de una persona apuntan a eventos que ocurren fuera de la experiencia inmediata, lo que debería llevarnos a pensar que el espectro de los daños que puede sufrir una persona es más amplio que su experiencia subjetiva y su vida biológica. Ahora bien, una cosa es reconocer la posibilidad de interactuar de formas bien distintas dentro de espacios temporales diferentes y otra entender que los intereses son el tipo de cosas para las que ello es posible. Esto es, la relación “*P* tiene un interés en *Y*” no puede sobrevivir a la muerte del portador del interés. La explicación está en la forma en que el propio Feinberg cree que hay que entender *daño* e *interés*. Su idea es que dañamos a una persona cuando invadimos sus intereses, y que sólo tendrán intereses aquellos de los que podamos decir que ganan o pierden con la satisfacción o no de una determinada condición. Lo que parece deducirse de esto es que la capacidad de una persona para

verse afectada resultará imprescindible para que pueda ser dañada (una capacidad que parece acabar definitivamente con la muerte).

Sin embargo, y entendiendo este presupuesto como el tercer argumento, para Feinberg existe la posibilidad de que una persona pueda ser dañada aunque no pueda decirse que ha sido *afectada* por el daño. Partridge reconoce en ésta la defensa más persuasiva que lleva a cabo Feinberg a favor de la posibilidad de hablar de intereses póstumos. En el siguiente fragmento expone las razones<sup>190</sup>:

«If someone spreads a libellous description of me, without my knowledge, among hundreds of persons in a remote part of the country, so that I am, still without my knowledge, an object of general scorn and mockery in that group, I have been injured in virtue of the harm done my interest in a good reputation, even though I *never* learn what has happened. That is because I have an interest, so I believe, in having a good reputation *as such*, in addition to my interest in avoiding hurt feelings, embarrassment, and economic injury. And *that* interest can be seriously harmed without my ever learning of it. [...] How is the situation changed in any relevant way by the death of the person defamed? If knowledge is not a necessary condition of harm before one's death why should it be necessary afterward?» (Feinberg 1977: 305-306, cit. en Partridge 1981: 250).

Lo que parece estar debajo de esta descripción es la idea de que el sujeto de la difamación no sólo no tiene conocimiento de ello sino que además no se ve afectado tampoco de una manera indirecta (como podría suceder en el caso de que ello influyera en su vida social, laboral, etc). Y lo que no puede olvidarse es que analizar el daño que supone algo para alguien implica tener que limitar nuestro punto de vista exclusivamente a lo que le está pasando a la víctima. En este caso parece que habría que reconocerse que tampoco en la situación en la que ésta está viva puede mantenerse que

---

<sup>190</sup> Recojo aquí sus presupuestos teóricos defendidos en los años setenta, sabiendo que más tarde matiza e incluso rectifica algunas de sus propuestas. Posteriormente Feinberg intenta reconstruir su argumentación con el objetivo de ofrecer una defensa plausible de los daños póstumos en la que quede superado el problema del sujeto al que sus críticos han apuntado. Quiere refinar sus análisis anteriores haciendo referencia a sutiles efectos diferentes sobre los intereses que también contarán como formas de dañar al sujeto. Véase Feinberg 1984: cap.2. Sin embargo no parece que esto solvete el problema en torno al cese del sujeto poseedor del interés. Pero su idea es que aunque la persona en cuestión ya no exista, debemos reconocer un sentido en el que algún aspecto de sus intereses sobrevive a su muerte de la misma forma en que solemos pensar que algunas de nuestras demandas sobreviven a nuestro fallecimiento. Pero el autor no se percató de que, por más que matice conceptos y argumentaciones, los intereses sólo pueden sobrevivir *como intereses* mientras exista el poseedor de los mismos. Se podría discutir sobre la permanencia póstuma de algunas obligaciones y demandas en torno a un individuo fallecido, pero si se quiere hablar de intereses parece claro que el requisito del sujeto no es negociable. Callahan ha profundizado en las dificultades de la propuesta revisada de Feinberg. Si interesa indagar más en la discusión véase Callahan 1987: 343-347.



le está pasando *algo*. Y es que intuitivamente no parece fácil poder reconocer que alguien puede estar siendo dañado de una forma en la que no se ve afectado.

Una de las claves que hacen que en un principio podamos tener dudas, frente a un rechazo absoluto de la argumentación de Feinberg, es la clara ventaja que tenemos como espectadores. Parece fácil, si tenemos toda la información disponible, pasar a entender que las difamaciones (aunque asumiendo que éstas no le afectan ni directa ni indirectamente) tienen que dañarle de alguna forma. Desde nuestra perspectiva parece que algo aparentemente *malo* en relación con él está pasando. Algo que podría llegar a considerarse no deseable desde un punto de vista moral por razones distintas a las que tendrían que ver con el individuo mismo. Pero la evaluación exige que se abandone este punto de vista global para pasar a centrarnos en qué es lo que realmente le está pasando al individuo. No puede decirse que le esté pasando *algo* en tanto que nada en su vida es diferente.

Así para Partridge los argumentos propuestos fallan a la hora de alcanzar su objetivo, y la razón es que éste resulta incompatible con la defensa del que a veces también se conoce como *the interest principle* o la idea de que los daños son invasiones de un interés. Lo que le llama la atención es que el propio Feinberg entiende que dañar a alguien es invadir sus intereses y que tener intereses es estar en una posición en la que podamos ganar o perder<sup>191</sup>. Entonces, la cuestión es cómo desde estas asunciones se podría justificadamente reconocer intereses póstumos (sabiendo que ello es lo que posibilitaría hablar de daños después de la muerte). Parece claro que si las personas no viven después de sus muertes entonces no podrán ganar o perder en sentido alguno (Partridge 1981: 243-264). Para hacernos cargo de la idea de que hay algo incorrecto en los actos de difamar o romper promesas de manera póstuma habría que partir de otros presupuestos.

De esa forma la idea de Partridge (1981: 254-264) es reconocer la relevancia moral de casos como el de la difamación o las promesas sin recurrir a nociones tan problemáticas como la de daño o interés póstumo. Su argumento descansa fundamentalmente en el hecho de que los individuos de hecho lleven a cabo contratos con otros (tales como promesas) que afectan eventos más allá de su muerte. De manera que en su opinión aquí estaría la clave para poder evaluar desde un punto de vista moral

---

<sup>191</sup> De manera que tanto Feinberg como Partridge entonces coinciden en la defensa del apuntado *interest principle*. Para profundizar en las similitudes teóricas entre ambos véase Levenbook 1984: 409-412. Lo curioso es que el primero no se percatara de los problemas de coherencia que originaría la pretensión de compaginar tal idea del daño con el reconocimiento de daños póstumos.

determinados actos póstumos y no el hecho de si se invaden o no intereses que ya no existen.

Quiero referirme ahora brevemente a otras estrategias desde las que se ha intentado recoger la intuición de que el elemento *post mortem* exige algún tipo de consideración sin tener que recurrir a algo tan comprometido como la existencia de daños póstumos. En esta línea la propuesta del autor W. Glannon (2001: 137-139) pasa por establecer una diferencia entre intereses personales e intereses impersonales. En el primer tipo la persona tiene un interés en un estado de cosas que le afectará, por lo que hemos de presuponer que el individuo continuará existiendo cuando se obtenga el estado de cosas. En el segundo caso, la persona puede tener un interés en un estado de cosas pero sabe que no le afectará. En este caso el interés no descansa en que algo le pase a él pues el contenido del mismo no se restringiría a la experiencia del que lo tiene (por ejemplo, pensemos en la supervivencia de un interés en que no me sean aplicadas técnicas de soporte vital en caso de estado comatoso con pérdida irreversible de la capacidad de conciencia o aquellos relacionados con la preservación del medioambiente). Se está hablando de intereses que pueden sobrevivir a su muerte pero que no pueden afectarle ni por tanto dañarle. El hecho es que si realmente se tienen en cuenta los aspectos causales y temporales del bienestar entonces podrían rechazarse enfoques en línea con la propuesta de Feinberg (que habla de la extraña posibilidad de dañar a la persona *postmortem* si se ven frustrados los intereses que han sobrevivido a su muerte). Pero atender a dicha causalidad y temporalidad sí permite reconocer que puede haber intereses que sobreviven a alguien cuya frustración no le daña.

O bien otra opción más drástica sería reconocer que lo mejor es desentendernos de tales actos. Parece que del hecho de que tengamos determinadas intuiciones al respecto no podemos pasar a afirmar que hay algo erróneo en aquellas teorías desde las que se mantiene que no podemos hablar de daños una vez que la muerte ha tenido lugar (Callahan 1987: 347-352). Muchas veces se ha insistido en que tales intuiciones no se ven respaldadas por razones, y que esto es algo que reconocemos necesario para poder hablar de manera plausible de la existencia de una convicción moral genuina de la que habría que poder hacerse cargo.

Otra cosa es que se quiera entender que tales intuiciones preteóricas no son genuinas convicciones morales, sino que obedecen a algunos sentimientos que tienen que ser explicados psicológicamente y que como tales podrían contar de alguna otra forma muy diferente, reconociendo por ejemplo daños de tipo indirecto. Pues podría

admitirse que nuestra difamación después de haber muerto o el incumplimiento de nuestras últimas voluntades provocaría algún tipo de daño indirecto en tanto que nuestros familiares y amigos podrían tener un fuerte deseo en que estas se cumplieran y en nuestra buena reputación.

Al margen de estas estrategias alternativas lo que me interesa es indagar en la idea clave en la que se insiste para llevar a cabo una crítica de la idea convencional del daño póstumo. Ésta es la de que para poder mantener que hay distintas cosas que conformarán nuestros intereses uno debe estar en una posición en la que podamos ganar o perder. Admiten que ello es lo que nos permitirá poder hablar de daño. La cuestión es a qué se refieren cuando establecen el requisito de poder ganar o perder. Habrá que ver si se está asumiendo que ello está necesariamente ligado a un cambio en nuestra experiencia consciente. O si se iría más allá y se admitiría, en línea con la tesis hedonista, que dicha experiencia ha de ser necesariamente placentera o desagradable.

He defendido que tendríamos que estar dispuestos a dejar abierta la posibilidad de que pudieran encontrarse algunos contraejemplos a la idea de que el requisito de la experiencia es necesario para hablar de daño. De forma que, como ya señalé, defender la existencia de daños extrínsecos no significa tener que cuestionar el requisito de la experiencia si estamos preguntando por daños intrínsecos. La clave está en percatarnos de que también estaremos siendo dañados si somos privados a la fuerza de cosas que son valiosas para nosotros, y que precisamente ello es lo que supone la muerte. La pérdida de la vida es la mayor de las privaciones que podemos sufrir, puesto que es condición de posibilidad de todo bien intrínseco.

Pero defender esta interpretación no supone tener que reconocer que podemos ser dañados *post mortem*. He reconocido que para hablar de daño uno debe poder ganar o perder, porque ello es lo que posibilita que tengamos intereses cuya violación constituirá algo malo para nosotros. Y ello es un prerrequisito tanto para los daños intrínsecos como para los extrínsecos. Para poder afirmar que algo me está dañando porque está suponiendo para mí una privación de bienes intrínsecos debo de contar con intereses. No tendría sentido afirmar que estoy siendo dañado si no tengo una buena reputación una vez fallecido. Preguntemos por el daño de la mala reputación en sí o por el daño que supondrían las posibles privaciones a las que darían lugar, no parece que pueda reconocerse razonablemente que estaría siendo realmente dañado si me encuentro en una situación en la que ya no puedo ganar o perder.

De forma que la pregunta por los daños póstumos no es una cuestión que resulte especialmente problemática si se opta por una interpretación de la muerte como daño extrínseco, pero no obstante sí es una cuestión útil para reconocer la necesidad de limitar la idea de privación si queremos que ésta sea una referencia razonable. Es decir, si quiere adoptarse una concepción amplia del daño en la que también se reconozca el mal de vernos privados de cosas valiosas para nosotros entonces habrá que determinar qué requisitos deberían darse para que pueda hablarse de privación como daño si se quiere que la propuesta sea coherente. Parece lógico que en tanto que se trata de daños, aún siendo extrínsecos, la capacidad para tener intereses sea una condición de posibilidad. Esta cuestión resultará clarificada en el siguiente apartado.

### ***4.3. La evaluación del valor de la vida: la relevancia de los daños extrínsecos***

#### *a) La justificación de la privación como un caso especial de daño*

He cuestionado las críticas que suelen presentarse a la interpretación de la muerte como un daño extrínseco. Y, por otro lado, me he referido a los problemas que se presentan a una propuesta alternativa en la que todo daño está en función de la posibilidad de constatar una experiencia consciente desagradable del sujeto. Así, con relación a lo primero, he mantenido que ni el argumento de la simetría ni la referencia a un compromiso con el problemático reconocimiento de daños póstumos funcionan como objeciones definitivas a la propuesta que defendemos. Y con relación a lo segundo, lo que aquí me interesa, vi que la mejor forma de cuestionar la conclusión del argumento de Epicuro es asumiendo el análisis privacionista, a la vez que ello nos permitirá admitir que la muerte de casos humanos marginales con capacidad de sentir no es irrelevante para ellos (lo que posibilita establecer una protección moral directa al respecto). En este apartado indagaré en posibles buenas razones a favor de esta interpretación extrínseca del daño de la muerte, y por último reflejaré el debate que tiene lugar en torno a cuál sería una adecuada teoría del bienestar para pasar a proponer un análisis de éste que creo adecuado y que será compatible con la justificación de la privación de bienes intrínsecos como un caso especial de daño.

Afirmé que la muerte es un caso especial de daño porque solemos entender que los daños requieren de un cambio en nuestra experiencia consciente (y esto parece estar ligado a la necesidad de poder atribuir dicha experiencia al sujeto para el que podemos decir que se está produciendo el daño). Entendí que interpretar el daño de la muerte

como una privación sería la mejor forma de hacernos cargo del problema que se presenta con el sujeto cuando la muerte tiene lugar. Estaría preguntando por las cosas de las que me estaría privando la muerte en un momento determinado, lo que se traduce en una comparación entre diferentes vidas posibles que haría irrelevante en este caso la pregunta por la experiencia concreta del sujeto. De forma que entendí que la muerte supone para los individuos un daño de los que hemos definido como extrínsecos (nos daña porque nos priva de bienes intrínsecos) porque parece que esta es la mejor forma de poder considerar implausible la idea de que para que la muerte nos dañe ésta ha de poder ser experimentada como tal. Adoptar una teoría suficientemente amplia del daño como para entender que la privación de bienes intrínsecos puede dañarme permite a su vez poder afirmar que en aquellos casos en los se produce un daño cerebral en el que se pierde la identidad el individuo ha sufrido un daño. Análogamente al caso de la muerte, también el hombre que era antes ha desaparecido y también tendríamos problemas para identificar la experiencia que tendríamos que poder asociar al daño si lo entendemos de forma intrínseca. De forma que el enfoque privacionista también tiene la ventaja de poder considerar que algo malo ha pasado en este tipo de casos, algo que habría que considerar irrelevante desde la teoría del daño que defiende Epicuro.

Entre las ventajas del análisis contrafáctico del daño está el hecho de que desaparece el problema del no-sujeto al que Epicuro parece estar haciendo referencia en la segunda premisa de su argumento. Es así en tanto que la interpretación privacionista permite reconocer que se está provocando un daño aunque no haya un sujeto al que pueda atribuírsele una experiencia consciente desagradable correlativa al evento de la muerte. El análisis del daño de la muerte como daño extrínseco abre la posibilidad de comparar dos vidas posibles, y entender que aquella en la que se está produciendo la privación provoca un daño extrínseco.

Las estrategias con las que se ha afrontado esta cuestión desde fuera de la interpretación privacionista no resultan eficaces. Una de ellas es descrita por Levenbook. Podría ser relevante distinguir el punto temporal concreto en el que sucede la muerte de todos los momentos que tendrían lugar después de ese hecho. Y entender así que algún evento que tuviera lugar en dicho momento podría ser malo intrínsecamente para el individuo en cuestión. Sin embargo, advierten los críticos, debemos percatarnos de que esta opción pasa por elaborar un análisis en torno a la posibilidad de afirmar que la muerte daña a las personas *antemorten* (Callahan 1987: 342-343). Pero la afirmación de que la muerte provoca un daño a la persona *antemorten*,

como poco, entrañaría muchos problemas en el ámbito de la causalidad (Glannon 2001: 138). Aunque estuviéramos dispuestos a admitir la posibilidad de evitar la causación retroactiva, lo que no deja de parecer contraintuitivo es la idea de que tengamos que reconocer el daño que supone la muerte para una persona que todavía está viva. Por ejemplo, el que sepamos que el hecho de aprobar o suspender un examen puede afectar el significado (para mejor o peor) de etapas anteriores a ese hecho en la vida de un sujeto, no hace que estemos dispuestos a reconocer que esto daña al sujeto antes de que ocurra<sup>192</sup>.

Hay quien insiste en que el problema del no sujeto persistirá no obstante si no se comprende la necesidad de rechazar la tendencia *presentista* que caracteriza la argumentación de Epicuro (Bradley 2004: 6-7), una tendencia que se deriva de la premisa segunda del argumento<sup>193</sup>. Sin embargo, insiste Bradley, los eventos particulares pueden ser buenos o malos para una persona tiempo antes o después de haber acabado. El rechazo del *presentismo*, admite, permitiría cuestionar la segunda premisa del argumento que entendemos problemática, tanto como preservar nuestra habilidad para referirnos a objetos pasados o futuros que consideramos importantes<sup>194</sup>.

Entiendo entonces que, en definitiva, asumir una interpretación extrínseca del daño que supone la muerte y cuestionar a la vez la tendencia presentista será la mejor forma de resolver el problema del no-sujeto, esto es, de hacernos cargo adecuadamente de la pregunta por el sujeto al que la muerte daña<sup>195</sup>. John Martin Fischer Fischer (1997: 352-353) entiende que podríamos asumir lo siguiente<sup>196</sup>:

«Death is bad in virtue of being a *deprivation* of the good things in life. The subject of the misfortune of death is *you* (the individual who dies). The time of the misfortune is “the time during which you are dead”. Just as some misfortunes occur at a *spatial* distance and are causally isolated from you, other misfortunes occur at a *temporal* distance (are causally isolated from you)».

Por otro lado, al final del apartado anterior en el que cuestionaba la atribución de daños póstumos, noté que era clave reconocer como una condición necesaria la

---

<sup>192</sup> También pueden verse algunos contraejemplos a la pretensión de apelar al inicio de un proceso causal irreversible o al momento en que puede afirmarse que la muerte es inminente e inevitable consultando el propio texto de la autora. Véase Levenbook 1984: 410.

<sup>193</sup> La *Premisa 2* del argumento de Epicuro presupone la verdad del *Presentismo*. Una teoría que, resaltando lo que aquí interesa, afirma que sólo existen los objetos presentes.

<sup>194</sup> Si se quiere indagar en esta cuestión Véase Bradley 2004.

<sup>195</sup> En línea con esto se puede consultar el trabajo de Kai Draper donde analiza críticamente dos reformulaciones del argumento de Epicuro. Véase Draper 2004.

<sup>196</sup> Si se quiere profundizar en su propuesta véase Fischer 1997: 341-353.

posibilidad de tener intereses también en el caso de que estuviéramos preguntando por daños de tipo extrínseco. Complementariamente apunté la pertinencia de indagar en aquello que permitiría afirmar que estamos ante una privación que está provocando un daño al sujeto. Estaría entonces interesada en preguntar por las condiciones que tendrían que darse para que pueda admitirse que ha habido una privación que puede entenderse como un daño extrínseco. F. Kaufman (1996: 311) se ha ocupado de este asunto. La condición mínima, entiende, para poder hablar de privación es que la persona en dicho momento no posea aquello de lo que se afirma que está siendo privado. Además, en segundo lugar, la persona debe desear aquello de lo que se afirma que está siendo privado. Parece que difícilmente podemos ser privados de cosas que no deseamos (como rompernos un brazo por ejemplo)<sup>197</sup>. Sin embargo parece que no sólo se debe prestar atención a los deseos actuales, en tanto que una persona puede ser privada de cosas hacia las que no tiene deseos en ese momento. Pensemos en el caso de un abogado que robara la herencia de un cliente. Si el cliente no fuera consciente del legado, entonces no tendría un deseo actual con respecto a la herencia pero podríamos decir que si se cumpliera el objetivo del abogado el cliente estaría siendo privado de algo. De forma que el concepto de privación incluye también deseos subjuntivos. Hay también una tercera condición desde la que se insiste en la adopción de un punto de vista contrafáctico o la pregunta por cómo las cosas podrían haber sido de otra forma. En el esquema de la privación sólo entrarán aquellas cosas que estén dentro del ámbito de la posibilidad. Uno no está siendo privado de viajar en el tiempo, porque ello no es posible. Entonces si tengo el deseo de ser presidente de EE.UU. y de hecho es posible serlo, ¿tenemos que aceptar que estoy sufriendo una privación al respecto? No si se entiende que las tres condiciones mencionadas son necesarias pero no suficientes para la privación, afirma el autor. La pregunta relevante para nosotros sería si puede entonces entenderse justificadamente que la muerte supondrá una privación. A lo que Kaufman (1996: 312) responde afirmativamente: «Minimally, the necessary conditions for deprivation can be satisfied. When dead, a person clearly does not *have* the time after

---

<sup>197</sup> En el caso de la muerte puede entenderse que esta segunda condición no requiere tener que valorar positivamente la vida en sí misma pero sí tener deseos hacia cosas intrínsecamente valiosas para nosotros para las que la vida es condición de posibilidad, se trate de escribir un libro o de perseguir insectos por el jardín.

death. In normal cases the person who dies did not desire to die; and there is no problem in imaginatively extending the person's life beyond the actual time of death. [...] <sup>198</sup>.

De manera que estaría de acuerdo en reconocer la necesidad de que se pudiera limitar el espectro de lo que podría considerarse una privación de bienes intrínsecos, pero no lo estaría en que esta cuestión supondrá una crítica devastadora para el análisis privacionista. A primera vista, señala James Warren, la idea de daño como privación parece ir demasiado lejos porque podríamos pensar que no parece plausible defender que cualquier cosa que lleva a una persona a tener menos de los bienes intrínsecos posibles contará como un daño (Warren 2004: 33). Lo que el enfoque contrafáctico requiere, advierte Warren, es que se añada al mismo alguna noción que permita limitar el tipo de expectación creada en torno a los bienes intrínsecos.

Como respuesta pueden tenerse en cuenta los análisis de Kaufman y especificar además que para que la pérdida de la vida pueda ser considerada negativa (y así la muerte pueda ser considerada un daño) es necesario que las buenas experiencias que continuaría teniendo el sujeto de seguir viviendo fueran mayores que las malas. La muerte entonces podrá ser considerada un daño para su víctima cuando la vida en cuestión merece o hubiera merecido la pena vivirla, aunque sea mínimamente.

Me interesa insistir en que debajo de los análisis que se encargan de matizar cuándo una privación supone un daño está el prerequisite de tener intereses. Es obvio que la posibilidad de verse afectado es condición de posibilidad para que una privación pueda entenderse como un daño extrínseco. De manera que para que pueda admitirse que la muerte daña a un determinado individuo éste ha de tener la capacidad de sentir. De manera que en el contexto que vengo defendiendo esta capacidad será la relevante, y no la que me permite hacer una valoración positiva de mi vida.

Esto concuerda con la conclusión que formulé en el capítulo tercero desde la que entendí que quizá la mejor forma de hacernos cargo de la pregunta por el daño de la muerte consistiera en abandonar la idea de que la capacidad de un individuo para estar interesado positivamente en seguir viviendo es lo relevante para establecer una protección moral frente a la muerte. Vi cómo la necesidad, en ese caso, de postular como requisito la autoconciencia impediría poder hacernos cargo de nuestras intuiciones

---

<sup>198</sup> Y prosigue el autor haciendo una referencia al argumento de la simetría para insistir en la eficacia de su análisis a la hora de poder establecer una diferencia al respecto desde la que fundamentar la crítica al citado argumento: «My concern has been instead to argue that a supporter of the deprivation account for the evil of death is *not* required to think that pre-vital time is also deprivation. The necessary conditions for deprivation [...] cannot be satisfied for the time prior to one's existence». Kaufman 1996: 312



en torno a la protección que al respecto deberíamos otorgar a algunos casos humanos marginales que carecen de ella. El análisis acerca de la posibilidad de interpretar el daño de la muerte como un daño extrínseco abre la posibilidad de cambiar la pregunta por la capacidad de valorar la vida por la de si la vida está dentro de los intereses de los individuos.

Podría ser útil distinguir aquí entre la idea de “A está interesado en X” y la de “X está en los intereses de A”<sup>199</sup>. Con tal distinción me referí al hecho de que tal vez algunas cosas no son valiosas en función de que nosotros las valoremos (estoy interesado en X) sino en función de si ello está o no en nuestros intereses (X está en mis intereses). Esto sería una forma de preguntar acerca de qué es lo que hace a algo valioso para alguien (qué hace que su pérdida suponga un daño para ese alguien). De manera que lo que se estaría manteniendo es que aunque algunos individuos no puedan estar interesados en la vida (en el sentido de que puedan valorarla positivamente) puede que la vida esté dentro de sus intereses.

Era inevitable preguntar por las consecuencias a las que podría dar lugar el hecho de desvincular totalmente la valoración individual de la vida del derecho que la protege. Cuando está en juego el derecho a la vida ello podría llevarnos a tener que afirmar que deberíamos proteger la vida de todos los seres vivos, pues podría entenderse que *vivir* forma parte de los intereses de cualquier de ellos. O dicho en los términos anteriores, podría llegar a entenderse que la pérdida de la vida supone una privación para todo lo

---

<sup>199</sup> Tomo esta distinción de la respuesta dada por Tom Regan a un artículo en el que H. J. McCloskey quiere defender que los animales no tienen intereses. La idea de que la afirmación “A tiene un interés en algo X” es ambigua le sirve para situarse en un contexto desde el que deslegitimar la propuesta del autor. Si bien en este caso el debate descansa en la posibilidad de que los animales tengan intereses en general, estoy interesada en trasladar esta distinción de Regan al contexto específico que me ocupa. No obstante señalo brevemente la línea general de la discusión entre estos dos autores. McCloskey entiende que la capacidad necesaria para poder tener intereses es la capacidad para poseer cosas, y en su opinión los animales no la tienen (porque es algo para lo que como un primer paso haría falta tener la capacidad de estar interesado en X). En primer lugar Regan habla de la necesidad de discutir la negación de tal capacidad en los animales en este contexto general y también de que la clave está en tener en cuenta la ambigüedad a la que ha hecho referencia. Podría mantenerse, afirma, que el gato posee una esterilla en tanto que es el gato el que está en posesión de ella. Sin embargo podría decirse que tal cosa es cierta en un cierto sentido de posesión pero no en otro, y que es este segundo sentido el que de verdad importa para McCloskey porque en su opinión debemos entender poseer como *pertenecer*. ¿Pueden los animales poseer cosas de esta forma? Atendamos al siguiente ejemplo, le doy un hueso a mi perro y este lo enterra en el jardín del vecino. El vecino lo encuentra y pregunta de quién es el hueso. Efectivamente parece que el hueso pertenece al perro, porque no se puede mantener que el hueso esté en la lista de mis posesiones personales. McCloskey acaba variando su argumentación objetando que el hueso no pertenece al perro sencillamente porque no es algo que él tenga derecho a poseer. El problema son las implicaciones teóricas de introducir en este momento esta afirmación, pues la idea de que los animales no pueden poseer cosas era una forma de mostrar que los animales no pueden tener derechos. Parece claro que en la argumentación de McCloskey hay un problema de circularidad. Para indagar en la discusión consúltese McCloskey 1965: 115-127; 1979: 23-54; 1987: 69-73 y también Regan 1976a: 251-257.

que esté vivo. Incluso, en un plano más general, podría llegar a entenderse que nos veríamos obligados a establecer protección moral para todo tipo de necesidades (o privaciones)<sup>200</sup>. Es fácil reconocer que ello no sólo es poco intuitivo sino también inaceptable, y cobra sentido la necesidad de recordar la posibilidad de limitar la idea de privación cuando se pretende que ello signifique un daño.

Es absurdo mantener que algo está en los intereses de X cuando estamos ante un X que no puede ser ni beneficiado ni dañado realmente. Siguiendo el análisis de Sapontzis “X está en los intereses de A *sys* X afecta a los intereses de bienestar de A”.

Sin embargo, hay quien ha mantenido que se está pasando por alto la existencia de una posible connotación evaluativa-prescriptiva. Es el caso de McCloskey (1965) cuando afirma que debemos entender “X está en los intereses de A” como “Tú (A) debes hacer X”<sup>201</sup>. Regan (1977) desafía a tal autor afirmando que no está claro que el que algo forme parte de nuestros intereses implique tal connotación. Aunque “A debería hacer X” pueda ser parte del significado de “X está en los intereses de A”, mantiene, no podemos citar el hecho de que X está en los intereses de A como una razón para decir que “A debería hacer X”<sup>202</sup>.

Sapontzis entiende que aunque se mantuviera tal idea de prescriptividad esto no es incompatible con la idea de interés que se está planteando. Cuando alguien dice que en “X está en los intereses de A” hay un componente prescriptivo esto puede ser adecuadamente interpretado como un imperativo hipotético. Es decir, en los casos en los que “si X está en los intereses de A, entonces A debería hacer tal cosa” puede

---

<sup>200</sup> Como la que un coche podría tener de gasolina, según afirma R. Frey. Consúltese Frey 1980: 78-110. El autor S. F. Sapontzis ha señalado los fallos de esta crítica, para lo que parte de una elaboración sistemática del argumento de Frey. Puede verse en Sapontzis 1987: 115-129.

<sup>201</sup> De esta forma lo que habría debajo de tal connotación es la capacidad de autonomía. Consúltese Elliot 1987: 83-97.

<sup>202</sup> Pero Frey entiende que esta argumentación es errónea. Según lo anterior, tendríamos que entender que aunque “A es un bípedo” sea parte del significado de “A es un hombre”, no podemos citar el hecho de que A sea un bípedo como una razón para decir “A es un hombre”. Sin embargo, dice Frey, esto es falso en tanto que el hecho de que A sea un bípedo sí es una razón para decir “A es un hombre”. Una alternativa mejor sería afirmar que cuando McCloskey entiende que “X está en los intereses de A” tiene una connotación prescriptiva estamos ante una interpretación posible entre otras. Véase Frey 1977b: 254-259. O podría optarse por reconocer el papel que dicha connotación parece tener en la anterior propuesta y reivindicar la posibilidad de entenderla de tal forma que, en los casos en los que no se den las características necesarias para hacerse cargo de ella (animales y bebés), pueda admitirse que la prescripción pueda recaer directamente en otros individuos. Así, si son incapaces de velar por la persecución de sus propios intereses entonces podría establecerse un grupo de personas competentes que miren por ellos. Véase Regan 1977: 335-337. En opinión de Frey ello implica admitir que si no existieran los humanos competentes entonces tales individuos no tendrían intereses. Aunque Regan participe de esta discusión reinterpretando la apuntada connotación prescriptiva, su idea de fondo es la de que hay que admitir la insignificancia moral del señalado elemento. La relación epistémica que tengamos con nuestros intereses es irrelevante para poder afirmar la existencia de los mismos. El que se dé o no la relación epistémica finalmente es algo moralmente irrelevante. Véase Sapontzis 1987: 134-137.

mantenerse (porque haya un suficiente grado de autonomía) podremos hablar de un componente prescriptivo. En los casos en los que no, tal componente se entenderá como un subjuntivo. Así, podemos analizar el componente prescriptivo de esta forma (si es que no queremos defender que no es necesario), mientras que el reconocimiento de la capacidad de tener un interés en evitar el dolor como condición mínima para poder hablar de otros posibles intereses evita que cayéramos en una pendiente que lleve a tener que proteger a los coches y las plantas.

Quiero recapitular brevemente el análisis hasta aquí. Asumir una teoría amplia del daño que permita interpretar que el mal de la muerte viene dado para alguien a modo de un daño extrínseco resulta plausible al menos por dos razones. Por un lado, porque entiendo que es la mejor forma de cuestionar la conclusión del argumento de Epicuro. Por otro, porque la necesidad de ligar privación como daño y capacidad para tener intereses entronca con la posibilidad de hacerse cargo del problema que identificábamos al final del capítulo tercero con relación a la evaluación de la muerte de los casos humanos marginales no autoconscientes.

Puede así reconocerse desde el análisis privacionista una dimensión del daño que de otra forma se estaría obviando además de estar ante un análisis del daño de la muerte compatible con el reconocimiento de una protección moral frente al homicidio para un grupo de individuos mayor, sin que ello suponga no saber donde parar. Porque ya se ha mantenido que para poder afirmar que algo está en los intereses de alguien no es necesario que éste sea un individuo autónomo pero sí ha de ser susceptible de que su bienestar se vea afectado. O de otra forma, para que pueda afirmarse que alguien está sufriendo un daño porque se está dando una privación, ese alguien debe poder estar sufriendo la pérdida de bienes intrínsecos a los que de otra forma tendría opción. Y para ello habrá que poder tener intereses para los que la capacidad de sentir es condición de posibilidad. De forma que la consecuencia de nuestro análisis sería admitir que el grupo de los individuos que, según se concluyó en los dos primeros capítulos, deben formar la comunidad moral coincidirá con el que forman aquellos para los que consideraremos que la muerte supone un daño para ellos.

Lo que ahora quiero hacer, como parte final de este apartado, es referirme al debate en torno a las posibles teorías del bienestar que se han barajado para poner en relación tal discusión con la pregunta por el daño de la muerte que aquí nos ocupa. El objetivo es poner orden en las conclusiones que he resaltado respaldándolas desde las

premisas de un análisis adecuado de bienestar compatible con la justificación de la privación de bienes intrínsecos como un caso especial de daño.

Lo primero entonces es preguntar qué es lo que constituye el bienestar de una persona. Para algunas teorías el bienestar está limitado a la presencia de placer y ausencia de dolor. Otras amplían estos límites y hablan de una variedad de estados mentales que no se agotan en el placer. Todavía otras extienden la posibilidad de hablar de bienestar a estados de cosas que son *externos* a las experiencias de los individuos. Desde esta clasificación tradicional suelen identificarse tres tipos básicos de teorías del bienestar<sup>203</sup>. En primer lugar están las llamadas *mental state theories*, desde las que se entiende que el bienestar de alguien consiste únicamente en la presencia de determinados tipos concretos de estados mentales. El hedonismo, que habla en concreto del placer, es la más conocida. En segundo lugar están las conocidas como *desire o preference theories*, para las que el bienestar depende de que las preferencias o deseos (intrínsecos) de uno se vean satisfechos. Así, se trata de si los estados de cosas que son objeto de nuestros distintos deseos se obtienen o no. En tercer lugar las *objective theories* sostendrán que determinadas cosas son objetivamente buenas para una persona, las desee o no y se percate de su obtención o no. Aquí el bienestar simplemente es cuestión de poseer determinados bienes objetivos (el listado de bienes es objeto de disputa pero podrían estar el placer, la amistad, el conocimiento, la salud, etc.).

Habrá que ver cuál es la mejor forma de entender el bienestar. Pensemos en la distinción que R. Crisp trae a colación entre *veridical experiences* y *non-veridical experiences*. La distinción obedece al hecho de que tenemos experiencias de algo que puede de hecho corresponderse con algo real o no. Un ejemplo de las primeras sería la experiencia que obtengo de beber un buen vino cuando de hecho lo estoy haciendo, mientras que el ejemplo paradigmático del segundo tipo viene dado por las experiencias que tenemos cuando soñamos. Puedo estar soñando y tener la experiencia de montar a caballo, pero no estoy teniendo una *veridical experience*, esto es, la experiencia que tengo es sólo *como si* estuviera montado a caballo. La cuestión es determinar qué marco normativo nos permitiría reconocer esta diferencia si en ambos casos estoy experimentando lo mismo. Como apunta Crisp (1997: 46-51) solemos considerar

---

<sup>203</sup> Selly Kagan parte de esta tipología para preguntarse seguidamente si esta forma habitual de llevar a cabo una clasificación de las distintas teorías del bienestar es la más adecuada. Habrá que buscar, mantiene, la mejor forma de iluminar la respuesta a la pregunta por los límites del bienestar. Podemos seguir este análisis en Kagan 1992: 169-189. Puede consultarse también el estudio del bienestar que lleva a cabo el autor en su libro *Normative Ethics*. Véase Kagan 1998: 29-41.

oportuno poder establecer la distinción, para lo que la fuente de una experiencia, y no sólo la forma en que se experimenta, debería poder considerarse relevante a la hora de determinar cómo es esta de valiosa para el individuo que la experimenta. Querer que así sea implica movernos más allá de las clásicas constricciones hedonistas hacia un análisis que nos permita contar no sólo con el valor de lo placentero sino también con la fuente de la experiencia que estamos teniendo. Además el hedonismo tendría que poder responder a la pregunta por lo que tienen en común todos los estados mentales placenteros, porque sabemos que “placer” no designa una única clase de estado mental. Comer chocolate y reflexionar sobre filosofía moral podrían ser cosas placenteras pero no parece fácil identificar el componente que comparten.

Desde el hedonismo habrá que mantener entonces que no importa de dónde venga el placer, que la fuente de placer es irrelevante, porque lo único que puede contar finalmente es que podamos acceder a la mayor cantidad del mismo. R. Nozick (1974) presenta un argumento basado en la conocida ficción de la máquina de las experiencias con el objetivo de refutar el hedonismo. La idea es plantear la posibilidad de llevar a cabo una elección basada en la realidad cotidiana o bien en una realidad simulada que presenta unas condiciones favorables. Si optáramos por conectarnos a la máquina lo que se nos ofrece es la posibilidad de experimentar tanto placer como podamos. Desde los presupuestos hedonistas no cabe duda de que esta sería la opción a preferir, sería así en tanto que lo único que importa para esta teoría es experimentar la mayor cantidad de placer posible. La cuestión es que la opción de la realidad simulada no es obvia para la mayoría de nosotros. Y no es así porque solemos valorar el hecho de poder hacer determinadas cosas más allá de la experiencia placentera que podemos obtener al hacerlas. Esto apoya la idea de que hay cosas que realmente nos importan además de las experiencias placenteras. El hecho de poder elegir vivir nuestra propia vida tiene un gran significado para nosotros.

Y es que parece que en realidad lo que hace valioso a un estado mental es que sea el resultado de la realización de un estado de cosas deseado. Kagan (1992: 170) entiende que el hedonismo finalmente tendría que acabar dando este paso. Pero entonces podría afirmarse que ya estamos ante una teoría preferencialista, porque un estado mental sería más valioso que otro en virtud del hecho de que sea el resultado de la realización de un estado de cosas deseado, y no del placer que me provoca. Pero parece que la realización de cualquier estado de cosas deseado no siempre da como resultado un estado mental. Esto parece dirigirnos hacia una *pure o unrestricted desire*

*theory* en la que el bienestar sólo dependerá de la realización de los estados de cosas deseados y no del posible estado mental resultante, en tanto que a veces el resultado de dicha realización se dirige a estados de cosas externos<sup>204</sup>.

Sin embargo una teoría satisfactoria del bienestar debería poder identificar los hechos concretos que realmente entran en juego. Y lo que parece claro es que éstos deben ser hechos acerca de mí, afirma Kagan. Si constatamos la existencia de deseos que no tienen que ver conmigo (que por tanto no modifican mi bienestar) y si estamos interesados en seguir manteniendo una *desire theory* entonces parece que la salida pasa por formular una *restricted desire theory* que entienda que lo relevante es la satisfacción de un grupo apropiadamente restringido de mis deseos. Lo que habría que ver es cuál sería la forma más plausible de llevar a cabo la apuntada restricción. En este sentido afirma: «In contrast, it is far from clear whether anything external to my mind can count as well, that is, can count as -in the relevant sense- facts about me. If not, then the limits of well-being must be drawn at the limits of our minds». Kagan 1992: 171-172.

Lo que me interesa ahora es repensar la pregunta por los daños extrínsecos desde la clasificación esbozada, con el objetivo de identificar dentro de qué teoría habría que situar la interpretación del daño de la muerte que he defendido.

En primer lugar se vio que podía entenderse que los daños han de determinarse atendiendo solamente a la naturaleza de los estados mentales implicados. Una posibilidad sería la que se plantea desde el hedonismo en tanto que este asocia el daño a una experiencia desagradable. Pero también entrarían aquí un tipo concreto de *desire o preference theories*, en concreto aquellas a la que Kagan se refiere como *restricted desire theories* desde las que el daño no viene dado por el incumplimiento de cualquiera de mis preferencias o deseos (intrínsecos) sino sólo por la insatisfacción de un grupo apropiadamente restringido de ellos (aquellos cuyo objeto de mi preferencia es algo que me pase a mí).

En segundo lugar podría mantenerse que lo que es un daño para alguien debería determinarse en función del cumplimiento de sus intereses, entendiendo que la frustración de intereses puede ser considerada mala para nosotros aunque no sepamos

---

<sup>204</sup> Kagan ilustra el problema tomando un ejemplo de Parfit. Imaginemos que me encuentro con un extraño en un tren que me cuenta sus planes y proyectos futuros. Puede que aparezca el deseo de que tenga éxito al respecto pero, si nunca más pienso en el extraño de nuevo y aunque de hecho se cumplan sus expectativas viéndose mi deseo satisfecho, no parece intuitivo afirmar que mi nivel de bienestar ha aumentado. La adopción de la *desire theory* me llevaría a tener que aceptar que mi nivel de bienestar se ha visto afectado también en este caso, pero lo cierto es que el éxito del extraño en realidad no tiene nada que ver conmigo. Véase Kagan 1992: 171 y Parfit 1984: apéndice I.

que han sido frustrados<sup>205</sup>. Aquí encajarían aquellas otras *desire o preference theories* a las que Kagan se ha referido como *pure o unrestricted desire theories*, y para las que el daño vendrá dado por el incumplimiento de cualquiera de nuestros deseos.

En tercer lugar también podría afirmarse que el daño estará en función de determinados hechos objetivamente malos, al margen de cuáles sean nuestros deseos o preferencias individuales. Vimos que Kagan se refería a ellas como *objective theories*.

La pregunta pertinente aquí es dónde habría que situar entonces la tesis privacionista. Reconocer que uno puede verse dañado por una privación supone entender que se puede sufrir un daño aunque no se dé una experiencia consciente desagradable asociada al evento en cuestión. Por ello no puede encuadrarse en una *desire theory* si esta se entiende al estilo hedonista, pero sí en una donde se entienda que nos vemos dañados por el incumplimiento de aquellos deseos cuyo objeto de mi preferencia es algo que me pase a mí. Asumir una *restricted desire theory* posibilita alejarse del requisito de la experiencia hedonista y a la vez poder mantener que cualquier cosa de la que nos priva la muerte no puede interpretarse como un daño, sino sólo la frustración de aquel grupo de deseos que establece esta teoría. Esta es entonces una buena forma de cuestionar la conclusión del argumento de Epicuro sin tener que aceptar que cualquier cosa ha de entenderse como una privación que me está dañando. La idea que defiende entonces es que hay un tipo de daño que no depende de si hay una experiencia negativa al respecto, pero sólo cuando ello suponga que estoy siendo privado de cosas intrínsecamente valiosas para mí (incumplimiento de deseos cuyo objeto de mi preferencia es algo que me pase a mí).

Cuando se habla de privaciones entonces sí podríamos estar no obstante reconociendo el impacto positivo o negativo sobre el bienestar de una persona, aunque se deje de entender el daño como irremediabilmente ligado al hecho de que un evento o estado de cosas negativo se corresponda con una experiencia desagradable. Sería así al entender que lo relevante es preguntar si un evento o estado de cosas afecta negativamente la satisfacción de *ciertos* deseos y que dicha satisfacción, en el caso de los que tienen como objeto de mi preferencia algo que me pase a mí, parece tener un correlato experiencial. El incumplimiento de estos deseos concretos supone verme privado de las experiencias que la satisfacción de los mismos me proporcionaría. Por

---

<sup>205</sup> La propuesta de Derek Parfit, a la que a veces se hace referencia como *success theory*, sería una de las posibles variantes que puede adoptar este segundo grupo de teorías. Muchos siguen insistiendo en la incompatibilidad de tales postulados con una adecuada teoría del daño. Véase Glannon 2001: 135.

ello podríamos estar de acuerdo con Glannon (2001: 127-128) cuando insiste en que una interpretación plausible del daño no puede prescindir de *toda* referencia a elementos experienciales.

La diferencia es que parece que para este autor la referencia experiencial que podría identificarse en la comprensión de los daños extrínsecos no es suficiente para que podamos hablar de daños porque se está produciendo una confusión:

«A person is nothing more than a body and mind. If a person is nothing more than a body and mind, then nothing that does not directly or indirectly causally affect the body or mind (in the inclusive sense of “or”) can affect the person [...]. Proponents of the independence thesis move from the premise that certain unexperienced states of affairs “about” persons are bad “for” or harmful “to” persons» (Glannon 2001: 127-128).

Me interesa preguntar por la relevancia que podría tener esta distinción, y ver si ello supondría un desafío real para la propuesta privacionista descrita.

Glannon (2001: 128-130) mantiene que los autores que han hecho una defensa de los daños no experimentados están mezclando lo que puede suceder en la vida de una persona con lo que le sucede a la persona misma. La clave está, afirma, en percatarse de que hay estados de cosas que no afectan causalmente al cuerpo o la mente de una persona, pero que podríamos pensar contribuyen a una mejor o peor vida en su conjunto. Entiende que lo segundo puede ser relevante en algún otro sentido, de aquí la confusión, pero no a la hora de determinar qué cosas suponen un daño para alguien.

Su propuesta descansa entonces en dos presupuestos. Por un lado, una persona es cuerpo y mente por lo que no es fácil ver cómo hechos que no le afectan pueden dañarle. Por otro, los hechos que sólo implican cambios en las propiedades relacionales de una persona pueden hacer su vida mejor o peor, considerada en su conjunto. La pretensión es establecer una distinción entre el bienestar de una persona y la evaluación de su vida<sup>206</sup>. Mantienen así que los hechos en torno al cuerpo y la mente de alguien son los hechos relevantes en la pregunta por el daño, pero aquello en lo que la vida consiste se cifra en algo más que en los apuntados hechos. Y hacer referencia al daño que podría suponer el hecho de tener cerradas ciertas posibilidades futuras es no estar preguntando

---

<sup>206</sup> Kagan se refiere a los apuntados presupuestos estableciendo correlativamente una distinción entre *personas* y *vidas*. Insiste en este sentido en que una persona y su vida no son la misma cosa, y que pertenecen a categorías metafísicas distintas. Véase Kagan 2009: 255 y ss. Dejando al margen la pregunta por lo acertado de referirse a los citados presupuestos desde esta distinción, me centraré en la cuestión de la relevancia de la misma.



por el bienestar. Lo que importa para éste es aquello que afecta favorable o desfavorablemente a nuestros cuerpos y mentes, algo que depende de alcanzar estados de cosas reales y no de los posibles. Su pretensión entonces es que se comprenda la necesidad de distinguir dos objetivos diferentes: una cosa es que estemos preguntando por el bienestar de una persona y otra distinta que nos interese averiguar cómo de buena es su vida.

La distinción está tomada del análisis del daño que lleva a cabo Shelly Kagan (1992), quien comienza identificando las condiciones que debería satisfacer una teoría en torno al bienestar si quiere ser adecuada.

«One condition...is that the specific facts must be about the person. We might call this the *content* condition. A second condition –the *value* condition- is that there must be a plausible account of why it is good *that* the specified facts obtain. But there is a third condition –the *benefit* condition- that must be met as well: the specified facts must be good *for* the person who is well-off; the well-off individual must *benefit* from being well-off» (Kagan 1992: 185).

El autor quiere poner el acento en la tercera de las citadas condiciones. La razón es que las dos primeras no aseguran que los hechos especificados deban ser buenos para la persona. Sin embargo, Kagan reivindica esto como una condición necesaria para poder considerar adecuado un análisis del bienestar. De aquí la relevancia de la tercera de las condiciones que establece y a la que se refiere como *the benefit condition*. Con relación a ella establece un requisito que consiste en afirmar que el beneficio último (no instrumental) de una persona debe implicar las propiedades intrínsecas de esa persona. Esto es, si puede afirmarse que los individuos son sólo un cuerpo y una mente entonces cuando se habla de alterar su bienestar estaremos hablando de implicar cambios en el cuerpo o mente de la persona. Kagan (1992: 186) reconoce sentirse inclinado a pensar que este análisis es el correcto: si algo es un beneficio genuino *para* una persona entonces éste debe *afectar* a la persona, y lo que ello supone es que tenga lugar una diferencia *en* la persona.

De ahí, mantiene, la necesidad de distinguir la pregunta por cómo de bien está alguien de la de cómo de buena es su vida. Si en el primer caso se está preguntado por el nivel de bienestar individual (el bienestar de una persona dada)<sup>207</sup>, en el segundo lo que

---

<sup>207</sup> No obstante cabría preguntar, ¿qué tipo de *mental state theory* estaría defendiendo realmente Kagan? El autor argumenta su postura al respecto en el interesante estudio acerca de la naturaleza del bienestar que lleva a cabo en su artículo de 2009 titulado “Well-being as enjoying the good”.

interesa es la calidad de su vida. En definitiva, afirma Kagan (2009: 255 y ss.), puede que haya que admitir que mi *vida* sí es mejor por el hecho de contener determinados bienes aunque estos no afecten mi experiencia consciente.

De forma que, si se asume que el argumento de Kagan es correcto, entonces habría que reconocer que hay una variedad de hechos externos que son irrelevantes para el bienestar. Ahora bien, esto es compatible con la existencia de algunos bienes externos que podamos acordar valiosos, para los que afirma: «From a moral point of view, we may still have weighty reasons to promote the existence of these goods. Admittedly, promotion of these external goods may do nothing at all to benefit the person, but we may still be obliged to promote them out of *respect* for the person» (Kagan 1992: 189).

Lo que quiero preguntar es si la distinción es relevante de la forma en que Glannon y Kagan quieren que lo sea. No se trata de negar que haya algo diferente entre estados de cosas que se experimentan y los que no afectan directamente a los estados mentales de los individuos. La cuestión es si en el caso segundo no podría reconocerse que hay algún tipo de daño distinto del que se identifica en el primer caso.

Porque habría que preguntar qué significa afirmar que eventos o estados de cosas acerca de una persona, aunque no afecten sus estados mentales, pueden hacer *su* vida mejor o peor que otra posible. Admiten estar refiriéndose a una cuestión relacionada con la calidad de la vida, y se asume una perspectiva objetivista desde la que determinados bienes y males harán mejor o peor la vida de una persona. Pero no es fácil ver cómo tendría éxito aquí un análisis que prescindiera de todo elemento subjetivo en la evaluación del valor de la vida. La idea de calidad de la vida tendría que estar conectada en algún punto con los individuos mismos.

Sufrir un accidente cerebral o morir afecta sin duda nuestra capacidad de tener experiencias, y eso tiene que ver directamente con nosotros. Habrá estados de cosas que no puedo experimentar en sí mismos pero que se entiende que no son irrelevantes cuando se pregunta por el daño. Se mantiene que debe haber una protección moral frente al homicidio y las agresiones que desembocan en un daño cerebral aunque en ninguno de los dos casos pueda afirmarse que el sujeto está teniendo una experiencia asociada a ese evento concreto.

El propio Glannon (2001: 133-140) reconoce en algún momento que tal vez la única forma de poder contar con una teoría satisfactoria del daño sea llevar a cabo un análisis en el que se combinen rasgos de los tres tipos de teorías apuntadas antes, lo que implica ir más allá del requisito de la experiencia. Y de la misma forma reconoce

Kagan, al final de su artículo “The limits of well-being”, no poder ofrecer un argumento concluyente al respecto de esta discusión. Afirma que los casos en los que parece haber una modificación del bienestar de la persona sin que ésta se vea afectada intrínsecamente le hacen dudar<sup>208</sup>.

La impresión es que se equivocan al tratar de manera conjunta todos los estados de cosas no experimentados. Creo que con la comprensión de daño extrínseco ofrecida podría razonablemente defenderse la posibilidad de diferenciar entre casos como el de la mala reputación (cuando no soy consciente pero ello tampoco afecta indirectamente mi vida personal, social o laboral) y otros como el del daño cerebral o la muerte. He defendido que los daños extrínsecos podrían interpretarse como privación de cosas valiosas para mí y que ello está relacionado con el incumplimiento de deseos cuyo objeto de mi preferencia es algo que me pasa a mí. Por ello, aunque haya que reconocer que tratar la muerte como un daño extrínseco es algo que dará lugar a algunas particularidades, eso no significa que se esté defendiendo la posibilidad de total independencia de aspectos experienciales en la identificación de un daño. Vernos privados de la consecución de determinados deseos nuestros supone vernos privados de la experiencia que la satisfacción de los mismos nos proporcionaría. Concretar las privaciones en el sentido descrito permite marcar una diferencia con relación a casos como el de la mala reputación. Por eso podría pensarse que los críticos se equivocan al tratar los daños extrínsecos, tal como aquí se han interpretado, como cualquier daño no experimentado.

Entiendo que distinguir entre bienestar de las personas y calidad de sus vidas sí es relevante para poner el acento en el hecho de que hay estados de cosas que, aún no produciendo un daño intrínseco, si están relacionadas con la vida de las personas. Pero entendiendo que algunos de tales eventos (los que producen una privación) en tanto que sí afectan instrumentalmente el bienestar podrían interpretarse como un tipo de daños distintos pero que igualmente requieren de una protección moral. Esto es, creo que la distinción no es útil para establecer una demarcación entre lo que es un daño y lo que no, como pretenden Kagan y Glannon. Pero sí se entiende que, estableciendo como

---

<sup>208</sup> No obstante insiste en que le resulta muy fuerte e intuitiva la idea de que para que algo pueda provocar un beneficio genuino a alguien la persona debe verse alterada de algún modo. El autor reconoce haber buscado la forma de negar el requisito de que lo que beneficia a alguien debe afectarle intrínsecamente. Para ello, afirma, debería haber podido identificar el error en su análisis del beneficio. Al no lograrlo se decanta por pensar que entonces los casos interpretados como contraejemplos están equivocados: aparentan ser casos donde el bienestar se ve afectado pero en realidad no es así. Véase Kagan 1992: 186-187.

criterio la privación de bienes intrínsecos, la referencia a la calidad de la vida será muy útil para como un modo de comprender que en la evaluación de la misma han de contar más cosas que los daños intrínsecos.

De manera que definiendo una teoría del daño en la que habrá que tener en cuenta también las privaciones de bienes a las que se ve sometido un sujeto. Ya me referí a la necesidad de concretar lo que supone una privación (Kaufman 1996: 311) e insistí que ello no podía funcionar como una objeción al enfoque privacionista sino como una exigencia de concreción. Se entendió que la pregunta por cuándo la muerte supone un daño se clarificaba si se asumía este esquema que permite ver el daño de la muerte a la luz de las privaciones que ello supone. Vi por qué parecía ser esta la mejor forma de cuestionar la conclusión del argumento de Epicuro a la vez que se aseguraba que la muerte de los humanos con capacidad de sentir pero no autoconscientes no pudiera ser entendida como moralmente irrelevante (obviando posibles razones indirectas)<sup>209</sup>. Lo que ello implica es que el grupo de los que formarán la comunidad moral sea equivalente al conjunto de individuos para el que se admite que la muerte supone un daño para ellos. Entonces, según los resultados obtenidos en los dos primeros capítulos, parece que habría que admitir que dicho daño es atribuible a cualquier individuo (humano o no humano) que sea capaz de tener emociones conscientes agradables y desagradables.

Ahora bien, entender la muerte como un daño extrínseco efectivamente lleva a admitir que humanos y no humanos con capacidad de sentir están siendo dañados en este sentido cuando mueren, pero ello no significa estar admitiendo que todas esas muertes son igualmente dañinas. La cuestión es si el enfoque privacionista permitirá poder establecer justificadamente una jerarquía del valor de las vidas desde el tipo de privación que tiene lugar en cada caso. Este será el objetivo del último capítulo.

Antes de ello, en el último apartado de este, quiero preguntar por los criterios que nos orientaran en la evaluación de las privaciones. Me propongo comprobar que el enfoque privacionista del daño de la muerte puede hacerse cargo de la cuestión acerca de cómo establecer una gradación del daño que supone la muerte para los distintos individuos. Quiero acercarme previamente a esta cuestión de un modo más general porque entiendo que habrá que sentar previamente las bases en las que ha de descansar el método para la concreción de las privaciones. Quiero ver por qué la cuestión

---

<sup>209</sup> La relevancia de lograr ambos objetivos era constatada en los apartados anteriores de este capítulo cuarto y en el capítulo tercero, respectivamente.

demanda la adopción previa de un enfoque subjetivista, pero que este ha de verse completado con la introducción de elementos objetivos si se quiere evitar una consecuencia igualitarista que impediría la adecuada resolución de conflictos entre vidas distintas. Lo que hasta ahora he defendido tiene que ver con el grupo de individuos al que se puede admitir que la muerte daña. En el enfoque defendido ello suponía mantener que cualquier privación no supone un daño, para evitar la posible objeción desde la que se pregunta acerca de si no podría afirmarse que para todo ser viviente es de su interés igualmente el seguir viviendo. Defendí que el hecho de que las privaciones supongan un daño extrínseco podría entenderse ligado a los deseos (por simples que fueran) que tuvieran cuyo objeto de mi preferencia algo que me pase a mí. De forma que la pérdida de la vida no supondrá un daño para todo lo que esté vivo. La capacidad de ser consciente es condición de posibilidad para que la privación a la que lleva la muerte pueda entenderse como un daño. Así, no puede pasarse por alto, en línea con lo que ya defendí en este apartado, que cuando pregunto en lo que sigue por la cuestión de la gradación del valor de las vidas son los individuos que pertenecen a la comunidad moral (individuos conscientes) los únicos que cuentan.

*b) La evaluación de las oportunidades de satisfacción*

Si se asume un enfoque privacionista del daño de la muerte la siguiente pregunta será si puede establecerse una jerarquía del valor de la vida dentro del grupo de los individuos para los que la muerte supondrá un daño. La necesidad de poder resolver conflictos en los que entra en juego la vida de diferentes individuos es obvia. Hasta ahora, según la propuesta defendida, sabemos quiénes son aquellos individuos objeto de una muerte indolora que entrarán en la deliberación moral. Pero todavía no se ha preguntado por las posibilidades que este enfoque nos proporciona de cara a poder llevar a cabo una gradación del daño que ocasiona la muerte en cada caso<sup>210</sup>. Entonces, no es suficiente con determinar hacia quiénes hemos de establecer una protección moral frente al homicidio porque es sabido que tales protecciones sin duda entrarán en

---

<sup>210</sup> Para autores como DeGrazia la dificultad fundamental a la hora de articular el principio de igual consideración de intereses se presenta en este contexto. En su opinión lo que entendemos por “igual consideración” implicaría tener que asumir que las vidas de los individuos con intereses son de igual valor. Véase DeGrazia 1993. Aquí se ha defendido que considerar igualmente tales intereses implicará habilitar en todos los casos la citada protección pero, dado que el principio tiene un carácter formal, puede acordarse la forma en la que queremos hacernos cargo de los posibles conflictos viendo qué elementos serán importantes cuando se quiera evaluar el valor de vidas diferentes.

conflicto. Ello exige disponer de herramientas metodológicas adecuadas para una justificada toma de decisiones.

Se entiende así necesario el poder hacer una evaluación del diferente valor que tendrán vidas distintas entroncando con la necesidad de poder elaborar una justificada jerarquización de las mismas para poder tomar decisiones razonadas en caso de conflicto entre ellas. Reivindico entonces la necesidad de afirmar que del hecho de mostrar que la muerte supone un daño no se deriva tener que admitir que dicho daño será igual de grave moralmente para todos los individuos que lo sufren. Si se cree en la necesidad de poder elegir unas vidas frente a otras en situaciones de conflicto e estará de acuerdo en la importancia de establecer distintos niveles torno al valor de las mismas.

He entendido que el análisis privacionista será especialmente relevante si lo que interesa no es el bienestar intrínseco del individuo sino indagar en el valor que podría atribuirse a su vida. Por ello he insistido en que esta será una buena forma de poder reconocer que algo malo está pasando cuando alguien tiene un accidente cerebral o muere. Y es así porque dicho análisis permite comparar dos estados de cosas posibles: la vida antes y después del accidente; la vida en caso de morir en  $t$  y la vida en caso de morir en  $t'$ . Para que la comparación sea posible basta con que podamos identificar intereses positivos hacia los estados de cosas valiosos de los que nos vemos privados.

Parece que la muerte puede interpretarse como la mayor de las privaciones, y sabemos que es necesario limitar la idea de privación si queremos conectar dicha noción a la de daño. Ya se apuntó que ello no puede funcionar como una objeción a esta teoría amplia del daño sino como una demanda apropiada de concreción. La posibilidad de tener intereses funcionaba como una condición de posibilidad si se quería entender que un evento nos priva de bienes intrínsecos (al margen de la relación epistémica que tuviéramos con ellos<sup>211</sup>). Habría bienes de los que hubiéramos disfrutado de no haber muerto puesto que desarrollamos intereses al respecto de la consecución de los estados de cosas que envuelven determinados bienes. Y fallar en la obtención de los mismos supone tener que reconocer que estamos siendo dañados en algún modo.

---

<sup>211</sup> Bastaría entonces, para poder afirmarse que las privaciones a las que me lleva la muerte me dañan, con que tenga la capacidad de sentir (que posibilita al menos la presencia de un interés en evitar el dolor y en experimentar placer). En esto insisten autores como D. Jamieson y E. Johnson. Como ya apunté, no es necesario entonces tener la capacidad de poder pensar sobre ellos. Consúltese Jamieson 1983 y Johnson 1976.

Ello podría bastar para reconocer que se está produciendo un daño de tipo extrínseco, pero resulta insuficiente para contar con una gradación útil en caso de conflicto. Será relevante en ese caso poder llevar a cabo una evaluación del tipo de privación que está en juego en cada situación concreta. O dicho de otra forma, desde esta propuesta si se quiere establecer una adecuada gradación en torno al daño que supone la muerte puede hacerse jerarquizando las privaciones que ésta supone en cada caso.

Se debería entonces introducir criterios que orientaran la evaluación. El último capítulo está dedicado a analizar cómo pueden medirse las privaciones. Por ello el análisis del método a seguir para concretar el daño que ocasiona nuestra muerte lo aplazo hasta entonces. El objetivo del presente apartado es dejar clara la necesidad de preguntar por cómo establecer una gradación del daño que supone la muerte para los distintos individuos, y comprobar que el enfoque privacionista del daño de la muerte puede hacerse cargo de esta cuestión. Quiero analizar aquí si el análisis de los daños extrínsecos en juego ha de llevarse a cabo adoptando una perspectiva más subjetivista u objetivista. Veré que si bien es cierto que la cuestión que me ocupa parece requerir elementos fundamentalmente subjetivos, la consecuencia igualitarista en la que ello desemboca dificultaría la toma de decisiones razonada en caso de que dos vidas entren en conflicto. Por ello analizaré la posibilidad de contar además con algún elemento objetivo para que estuviera presente a la hora de llevar a cabo una evaluación no especieísta del valor de las vidas. Mantendré que el hecho de pretender medir las privaciones que origina cada muerte analizando cómo es la vida de cada uno será la forma más razonable de hacerlo, dadas las dificultades que surgirían a la hora de querer prever posibles bienes intrínsecos futuros debido a la imposibilidad de saber qué me habría pasado de no haber muerto. Por tanto entiendo que estas cuestiones son previas antes de pasar a concretar las privaciones, que será el objetivo del último capítulo.

Quiero comenzar aquí por tener presente el siguiente condicional: «Si una persona,  $s$ , no hubiera muerto en algún momento  $T$ , entonces podría haber disfrutado de los bienes de los que su muerte lo ha privado de haber vivido hasta algún momento posterior  $T'$ »<sup>212</sup>. Aquello en lo que se cifra tales bienes es lo que estaría en relación con la evaluación de la privación en ese caso. O dicho de otra forma, la cantidad de bienes a

---

<sup>212</sup> Glannon advierte que, si se reconoce un elemento prescriptivo, debería contarse con que el resultado de retrasar todas las muertes sería la sobrepoblación del planeta con la consiguiente escasez de recursos, y la imposibilidad de disfrutar de los bienes predichos. Véase Glannon 1993: 230-231, cit. en Scarre 1997: 280.

la que podemos decir que optamos será determinante cuando se pregunta por el daño que implica nuestra muerte (Feldman 1991). A ello me referí como *oportunidades de satisfacción*. La forma en la que se entiende que estas han de ser evaluadas es preguntando por los intereses concretos de cada individuo hacia tales bienes. A ello hace referencia el término *valor prudencial* para el que se admite que apunta al valor, desde el punto de vista del sujeto, de todas las oportunidades de satisfacción que proporciona el hecho de tener intereses.

Se comprende así que en primera instancia hay de analizar cómo es la vida de un individuo si se quiere determinar dicho valor. Parece claro que ciertos aspectos de nuestra propia vida pueden entenderse como buenos, para nosotros mismos. La clave está en poner el acento en la adopción de lo que podríamos entender como un *enfoque interno*. En palabras de Roger Crisp (1997: 19): «Your own welfare consists only in those aspects of your life that are good for *you*». El que la vida de uno pueda ser cualitativamente evaluada por otro será una cuestión conceptualmente distinta de la evaluación desde el propio individuo en cuestión. Así aquello con lo que hay de relacionar el valor prudencial es con la evaluación de la propia vida. Dicho valor apunta entonces a lo que hace que la vida de una persona merezca la pena ser vivida (para dicha persona).

Hasta ahora se sabe que asumir una perspectiva instrumental en torno a la muerte irremediamente lleva emparejada la necesidad de poder medir los daños extrínsecos. Se ha mantenido que para tal medición será necesario contar con las oportunidades de satisfacción, y que la forma de evaluar tales oportunidades dependerá de la relación que el sujeto establezca con determinados estados de cosas. Sus intereses hacia determinados bienes que se consideran valiosos (bienes intrínsecos mediados por la experiencia) permitirán determinar en qué se cifrará la privación en cada caso.

Parece que si el valor que se quiere medir es prudencial, la mayor o menor cantidad del mismo sólo puede ser medido desde el punto de vista del individuo cuya vida está en cuestión. Es estéril la pretensión de prescindir de toda subjetividad porque evaluar el valor prudencial necesariamente implica la imposibilidad de hacerlo desde fuera (Cavaliere 2001: 113)<sup>213</sup>.

---

<sup>213</sup> Para entender mejor lo que está proponiendo Cavaliere nos propone pensar en un ejemplo. Prestemos atención concretamente al caso paradigmático de la libertad. Pensemos en una mujer que sufre la enfermedad de Alzheimer. Si sus familiares le impiden salir podemos entender que la mujer sufre una pérdida directa (no le gusta ser privada de libertad de movimiento) y una indirecta (no puede dar un paseo por el parque). Si desde un enfoque externo la pérdida en el nivel instrumental es pequeña (en



Entonces lo que parece encontrarse debajo de este análisis es la idea de que no hay otra forma de hacerse cargo de la pregunta por el daño que supone la muerte que desde un enfoque subjetivo. El daño de las privaciones que supone mi muerte estará ligado a la imposibilidad de acceder a estados de cosas que yo considero valiosos. Para cada uno los bienes concretos de los que se ve privado al morir serán igual de importantes *para él* (se trate de enterrar un hueso en el jardín o de leer a Hegel). La cuestión es si ello significa que hay que admitir que la muerte dañará por igual en todos los casos en que esta suponga un daño. O dicho de otra forma, si significa que reconocer la necesidad de adoptar un enfoque interno del daño en este asunto compromete con una propuesta igualitarista en torno al valor de las vidas.

Así lo entiende I. Persson (1993) cuando insiste en las razones que llevan a asumir la tesis igualitarista. Hay que aceptar que, aunque en principio parece plausible una graduación, tomar la cuestión con seriedad implica tener que llegar a la conclusión de que para cada individuo su propia vida lo es todo<sup>214</sup>. Si se ha mantenido que para todos los que tengan la capacidad de verse beneficiados o perjudicados puede afirmarse que la vida está dentro de sus intereses (tienen intereses hacia bienes que encuentran valiosos de cuya obtención serán privados al morir), entonces el enfoque igualitarista llevaría a mantener que tomar como referencia a los individuos mismos implica admitir que no habrá mayores o menores niveles en el daño que supone la muerte dentro del grupo de los que forman la comunidad moral.

La imposibilidad de llevar a cabo las comparaciones pertinentes impediría poder realizar una toma de decisiones razonada en caso de conflicto. Y ello debería llevar a preguntar por el análisis que resultaría de compaginar el análisis privacionista del daño de la muerte con una comprensión de los bienes intrínsecos a los que refieren las oportunidades de satisfacción, para incorporar al análisis tanto elementos subjetivos como algún elemento diferenciador objetivo al respecto.

Esta discusión ha sido considerada en aquellos casos tipo en que se nos pide optar justificadamente entre salvar la vida de alguien o la de un grupo. Aunque es sabido que el objetivo al que obedece el planteamiento de este tipo de situaciones es otro

---

comparación con asistir a la ópera), el giro hacia el enfoque interno permite hacer el siguiente análisis: si lo vemos en proporción a los placeres que el resto de su vida le ofrece entonces pasear por el parque parece determinante. Un análisis similar partiendo de las mismas claves es el que Cavalieri quiere proponer cuando reivindica la adopción de una perspectiva interna en torno al daño de la muerte. Véase Cavalieri 2001.

<sup>214</sup> Edward Johnson es uno de los autores que más insisten en la tesis igualitarista con respecto al valor de las vidas. Para indagar en esta propuesta véase Johnson 1976.

(consideraciones en torno a lo correcto y lo bueno), el análisis es útil porque quiero ver la relevancia de introducir aquí el concepto de *subjetividad* acuñado por F. Kamm. Previamente es necesario introducir brevemente el contexto teórico en el que la autora considera relevante la introducción de esta idea. Quiero ver que, aunque podría apelarse a la posibilidad de justificar la idea de que los números cuentan para decisiones en las que varias vidas entran en conflicto, esta no resulta ser una opción satisfactoria si el objetivo es poder decidir cuál es la vida con más valor.

John Taurek (1977: 293-316) ha querido señalar que no podemos elegir justificadamente una de las dos opciones planteadas. La pregunta relevante, afirma, no es qué elegiríamos sino si realmente podemos hacernos cargo de tal pretensión. Lo más apropiado cree que sería admitir que carecemos de un criterio impersonal, neutral, objetivo. De manera que optar por salvar la vida de alguien sin duda será mejor para *ese individuo* que optar por la opción en la que muere, pero no puede decirse que sea *objetivamente* mejor.

Como describe Broome (1998: 955), Kamm en su *Morality, Mortality* (1993: volumen 1) se opone al planteamiento de Taurek insistiendo en la posibilidad de justificar casos en los que salvar a cinco individuos será mejor que salvar a uno. Sería algo automático si atendiéramos a qué es lo que proporciona mejores resultados, pero para Kamm entran en juego consideraciones en torno a lo correcto. Aún así, contar con aspectos en torno a lo correcto como opuesto a lo bueno podría llevar en su opinión al mismo resultado. Supongamos que las demandas de las seis personas en juego del ejemplo son las mismas de cara a ser salvadas. La justicia nos requiere que todas sean igualmente satisfechas. De forma que, si se tratara de satisfacer las demandas en el mismo grado, salvar a todos sería la forma de hacerlo, sería lo justo (aunque el ejemplo está diseñado para que no podamos contar con esta opción). Pero si la justicia sólo requiere igualdad en este sentido entonces habría que admitir que no salvar a nadie sería perfectamente justo porque también se está asegurando una igual satisfacción. Pero parece que se suele estar dispuesto a considerar errónea esta opción, y de esa forma se ha de estarlo también a que entren en juego otro tipo de razones. Habría que admitir que la opción de dejar morir a todos es incorrecta por el mal resultado que ello implicaría individualmente para cada uno de los que mueren. Si cuentan entonces en la decisión

consideraciones en torno a lo bueno hay que decidir salvando a alguien, aunque haya que reconocer la injusticia<sup>215</sup>.

Taurek no comparte este análisis porque piensa que hay que admitir que cinco vidas salvadas no es una situación mejor que otra en la que se salve a uno. Lo que el autor encuentra cuestionable es la idea de un punto de vista objetivable desde el que se pueda justificar la opción de salvar determinadas vidas. Habría que tomar conciencia de la verdadera relevancia de los puntos de vista de los distintos individuos tomados separadamente, afirma, y reconocer que desde el punto de vista de cada uno de ellos su propia vida cuenta más que cualquier otra cosa.

Lo que a mí me interesa para el análisis es ver si acaso reconocer lo anterior, en línea con Taurek, necesariamente implica no poder justificar la opción de salvar a cinco individuos. Puede que no se necesite adoptar un punto de vista suprapersonal para poder reconocer que las demandas de cinco personas quedarán por encima de las de uno, porque la idea de que los números cuentan no implica necesariamente una instancia suprapersonal<sup>216</sup>. He querido introducir esta cuestión en tanto que alguien podría pensar que entrar a evaluar el valor de las vidas es una cuestión demasiado complicada, y que habría otras formas de poder tomar decisiones adecuadas en caso de conflicto.

Esto podría ayudar a compaginar lo que se ha entendido como una perspectiva interna en torno al daño que supone la muerte con la necesidad de tomar decisiones razonadas en caso de conflicto entre vidas. No obstante es obvio que la referencia a la apuntada regla no sirve para agotar todas las posibilidades.

Lo que quiero resaltar es que la necesidad de poder hacerse cargo de conflictos que tienen lugar entre las vidas sólo de dos individuos obliga a contar con un análisis adicional. Porque la pregunta por el valor de las vidas no quedaría resuelto de esa forma. En ese sentido Kamm (1998: 939-945) introduce la noción de *subjectivity* aquí. La considera una noción relevante para iluminar la toma de decisiones en contextos en los que hemos de distribuir recursos escasos. Uno de tales casos es el que se plantea

---

<sup>215</sup> J. Bromme propone, para este caso particular, una forma en que podríamos estar mitigando la injusticia. Se estaría dando a cada una de las seis personas la misma oportunidad de ser salvadas si tiramos una moneda para decidir si salvamos a uno o a los cinco. De esta forma, no se proporcionaría una igualdad de satisfacción real, y por tanto, no es una situación completamente justa, pero al menos podría reconocerse un cierto grado de justicia. Así, si lo más justo es no salvar a nadie (dado que la opción de salvar a todos no está disponible) entonces tirar una moneda sería lo más cerca de la justicia que se podría estar si queremos poder hacernos cargo del mal resultado que para los propios individuos tendría optar por lo primero. Véase Bromme 1998: 956-957.

<sup>216</sup> La argumentación al respecto, basada en la sustitución de equivalentes, puede encontrarse en Broome 1998: 957. El autor indaga en este punto y en su relación con el requisito de la justicia que tanto preocupa a Kamm.

cuando está en juego la vida de individuos diferentes pero en el que no podemos salvar a todos. La apuntada *objetividad* insta a partir desde un punto de vista imparcial, tomando en cuenta a su vez los puntos de vista particulares de los individuos, esto es, se estaría combinando rasgos tanto de un enfoque subjetivista como de uno objetivista<sup>217</sup>.

De esa forma creo que habría que enfocar la pregunta por cómo concretar las privaciones que supone la muerte de los individuos. Algo que es necesario para poder justificar una jerarquía no especieísta del valor de las vidas y de lo que quiero ocuparme en el próximo capítulo. No es poco saber que es necesario contar con las perspectivas particulares de los individuos, y que a la vez debería introducirse algún elemento que proporcione un grado suficiente de imparcialidad para que haga legítimas las comparaciones.

Hay que ser consciente de la dificultad de llevar a cabo comparaciones si los únicos elementos que cuentan son subjetivos. En la pregunta por el valor de las vidas dentro de una propuesta privacionista ello se traduciría en tener que reconocer la imposibilidad de justificar una gradación. Por esto, antes de pasar a ver cómo entiendo que habría que concretar las privaciones, reivindico la necesidad de introducir un cierto grado de objetividad si realmente quieren justificarse las decisiones que se adopten de cara a resolver conflictos entre diferentes vidas. Esto no implica que el análisis de la muerte como daño extrínseco esté equivocado. Lo que implica es que cuando se pregunta por la medición de las privaciones de bienes intrínsecos habrá que añadir un elemento objetivo de valoración de los mismos.

Hacía una referencia a la noción de *objetividad* introducida por Kamm, con la intención de ilustrar la posibilidad de partir tanto de lo que se entendía como una perspectiva interna del daño de la muerte (que permitiera contar con un grado de subjetividad suficiente para poder admitir que se está preguntando por el valor prudencial) como de la necesidad de introducir el grado de objetividad suficiente para evitar una solución igualitarista (que llevaría a tener que admitir que no hay mayores o menores niveles en el daño que produce la muerte). Además puede que esto permitiera atender justificadamente a la intuición común acerca de que los individuos autoconscientes (y dentro de tal grupo los más autoconscientes) sufren un daño más grande cuando mueren. Esto es algo que analizaré en el último capítulo.

---

<sup>217</sup> Dan W. Brock realiza un análisis de la discusión que lleva a cabo Kamm en torno a las diferentes formas en que pueden combinarse las perspectivas objetiva y subjetiva. Puede consultarse al respecto Brock 1998: 963-967.

Me he referido a las oportunidades de satisfacción como aquello que está en relación con el grado de daño que puede atribuirse a un sujeto en el caso de que muera. Me he preguntado por cuál sería la mejor forma de llevar a cabo la evaluación de las mismas en un enfoque privacionista y se apuntó que la referencia para buscar los elementos que se han considerado relevantes al respecto estará en el análisis de la vida de cada individuo en cuestión. La noción con la que se suele apuntar a este análisis es la *fortune*. Ello refiere a cómo es la vida de cada individuo (para lo que será necesario contar con elementos tanto subjetivos como objetivos), y se ha entendido que es desde ahí desde donde pueden determinarse las oportunidades de satisfacción de las que se ve privado un individuo al morir (originando un mayor o menor daño).

A lo largo del siguiente capítulo mi intención será entonces profundizar en la idea de *fortune*, como la única forma de concretar en qué se cifra la privación que tiene lugar con la muerte. Analizaré como punto de partida las distintas interpretaciones que se han barajado de esta noción con el objetivo de defender la opción que considero más plausible.

## 5. LA CONCRECIÓN DE LAS PRIVACIONES: CÓMO DETERMINAR EL GRADO DE *FORTUNE*

5.1. La relevancia de la noción de <i>fortune</i> : una interpretación plausible .....	231
5.2. El grado de <i>fortune</i> en el contexto de la justicia distributiva.....	245
5.3. Los desafíos más inmediatos .....	258

## 5. LA CONCRECIÓN DE LAS PRIVACIONES: CÓMO DETERMINAR EL GRADO DE *FORTUNE*

El objetivo del quinto y último capítulo enlaza con la pretensión de encontrar la mejor forma de medir las privaciones a las que los individuos se ven sujetos al morir. Las conclusiones obtenidas en los capítulos anteriores sitúan aquí la posibilidad de encontrar una respuesta adecuada a la cuestión acerca de cómo resolver los conflictos entre las vidas de diferentes individuos. En este punto habrá que ver en qué sentido la gradación del daño que supone la muerte en cada caso aparece estrechamente ligada a la condición de poder determinar cómo es la vida de un determinado individuo para él mismo. Esta última idea es la que queda recogida en el concepto de *fortune*. Algo en lo que necesariamente habrá que profundizar en tanto que se considerará el elemento clave de cara a poder determinar las oportunidades de satisfacción de las que los individuos se ven privados al morir. Me comprometeré con la idea de que, en el contexto de la interpretación privacionista del daño de la muerte defendida, introducir la idea de *fortune* es la única forma de poder concretar en qué se cifran las privaciones sufridas. Habrá que explicar en qué sentido ello posibilitará la justificación de una jerarquización no especieísta del valor de las vidas, necesaria para poder tomar decisiones razonadas en aquellos casos de conflicto en los hay que elegir salvar unas vidas frente a otras.

Una vez se justifique la relevancia de introducir en la argumentación la noción de *fortune* habrá que determinar cuál es la forma más adecuada de interpretar el concepto. Obviamente no es tarea fácil poder encontrar la forma de concretar cómo es de buena la vida de un determinado individuo. Lo primero será analizar distintas propuestas al respecto, sin perder de vista la conexión entre estas diferentes interpretaciones de la idea de *fortune* y la forma en que se concretaría en cada una de ellas el nivel de daño que supondrá la muerte de individuos muy diversos. Entre las alternativas habrá que contar con aquellas propuestas que apuestan por tener en cuenta la potencialidad de los individuos para el bienestar, tomando como referencia su pertenencia a un determinado grupo. Donde, por dicho grupo, se podrá entender la especie a la que uno pertenece, o como en el caso de Jeff McMahan, el conjunto de individuos con el mismo potencial intrínseco. Otra opción vendrá desde la propuesta de Peter Vallentyne, en la que se comprende el grado de *fortune* como el bienestar relativizado al grado de valor moral.

Además también habrá que contemplar otra posibilidad en la que se vuelve a considerar la relevancia del potencial para el bienestar pero esta vez atendiendo a cada individuo particular, esto es, sin establecer una referencia con algún grupo.

Teniendo presente la pretensión de concretar, de una forma que pudiera ser medible, cómo es de buena la vida de los diferentes individuos será necesario dar un paso más para explicitar cuál entiendo que sería la mejor forma de poder determinarlo. Habrá que dar razones a favor de la opción preferida, y para ello el procedimiento seguido comienza enfrentando las diferentes alternativas analizadas a las objeciones vertidas sobre cada una de ellas. Mantendré que la forma más adecuada de determinar cómo es la vida de alguien implicará el reconocimiento de un mayor grado de *fortune* en el caso de la mayoría de los humanos. Ello implicaría asumir que de alguna forma la vida les va mejor a ellos y, dada la interpretación de privación defendida, ello significará que estos individuos estarán perdiendo más al morir. Podría justificarse entonces desde aquí la prioridad de los humanos en caso de que su vida entrara en conflicto con la de un animal, sin ser especieístas.

Una vez aquí, en la parte final del capítulo, es inevitable enfrentarse a dos dificultades que parecen acompañar a la pretensión de considerar relevante la noción que se viene analizando. Por un lado surgirá la cuestión de la implicación que tendrá el análisis desarrollado con relación a los casos humanos *marginales*. El hecho es que estos se equipararán moralmente a los animales con igual *fortune*. Por otro lado se planteará un problema en torno a las fuertes demandas que tendríamos hacia los animales desde el punto de vista de la justicia distributiva. Su menor grado de *fortune* tendrá una contrapartida, la activación de fuertes mecanismos compensatorios a su favor difíciles de lograr. Habrá que ver de qué forma se podría responder a estas cuestiones, confiando en la validez de la argumentación desarrollada a lo largo de este trabajo.

### ***5.1. La relevancia de la noción de fortune: una interpretación plausible***

Mediante el capítulo anterior se ha querido justificar la viabilidad de adoptar una teoría del daño suficientemente amplia como para permitir una comprensión del daño de la muerte desde un punto de vista extrínseco. Se trataba de poder entender que la muerte es algo malo para el individuo que muere debido a la privación de bienes intrínsecos que ello supone. La posibilidad de concretar las privaciones en juego en cada caso ilumina la cuestión que se planteaba desde el principio, esto es, cómo establecer



una gradación en el daño que supone la muerte para individuos diferentes. La relevancia de esto venía dada por el hecho ampliamente asumido acerca de que las elecciones razonadas cuando entran en conflicto varias vidas son pragmáticamente inevitables.

El siguiente paso era entonces preguntar por la mejor forma de determinar las apuntadas privaciones. Sin duda habría que admitir que estamos ante una cuestión controvertida y difícil. Ello no implica que la pretensión misma sea cuestionable pero sí que no pueden pasarse por alto las dificultades surgidas a la hora de averiguar qué tipo y cantidad de bienes vamos a perder cuando la muerte nos sobreviene. Y es que no parece posible saber qué me habría pasado en el futuro de no haber muerto<sup>218</sup>.

Esta es la razón de apostar por admitir que lo importante no es esto último, sino atender a cómo es la vida para cada uno, si lo que se quería era poder determinar qué tipo de privación estaría sufriendo cada individuo en su caso. Así, dada esa importante dificultad epistemológica, se opta por reivindicar la pertinencia de un análisis del valor de las distintas vidas como la única forma de poder hacernos cargo de la pregunta por las privaciones que conlleva la muerte.

En este sentido se preguntó antes por la medición de las oportunidades de satisfacción, viendo la relevancia de introducir la noción de *valor prudencial*. Una noción que apunta al valor, desde el punto de vista del sujeto, de todas las oportunidades de satisfacción que proporciona el hecho de tener intereses. Había que centrar la atención entonces en cómo es la vida de un individuo para determinar dicho valor. Como punto de partida se puso en acento en la adopción un *enfoque interno*, pues parece claro que ciertos aspectos de nuestra propia vida pueden entenderse como buenos para nosotros mismos, y que ello no puede obviarse aquí. Pero se comprendió la necesidad de contar también con algún elemento objetivo de valoración, para evitar así una solución igualitarista que llevara a tener que admitir que no hay mayores o menores niveles en el daño que produce la muerte.

Se trata ahora de analizar la viabilidad de apostar por la noción de *fortune* en la argumentación. El objetivo será doble. Por un lado, comprobar la posibilidad de recoger desde aquí tanto la relevancia del apuntado enfoque interno, como el papel de un cierto grado de objetividad en el análisis de los bienes que contiene cada vida. Y por otro, encontrar desde esta comprensión del valor de las vidas una forma razonable de

---

<sup>218</sup> Dicho enfoque llevaría irremediamente a la pregunta por las diferentes posibilidades contrafácticas abiertas en el vaticinio de posibles bienes futuros. Habría que preguntar si realmente podemos saber, con la anticipación que requeriría este análisis de las privaciones, en qué se cifrarían los bienes que tendría nuestra vida de no haber muerto. Sin duda no parece probable.

concretar las privaciones originadas con la muerte de los distintos individuos para legitimar una gradación del daño.

Preguntar por el grado de *fortune* de alguien es preguntar por cómo es su vida, sabiendo que la adopción de una perspectiva intrínseca debe verse completada con algún elemento objetivo de referencia para que la pretensión de establecer una gradación tenga sentido. Y si partir de una evaluación de la vida parece la forma más plausible de poder interpretar las privaciones que conlleva la muerte, podría entenderse que la pregunta por el grado de *fortune* de alguien es el mejor modo de establecer el grado en que la muerte daña a ese alguien.

La pretensión en lo que sigue es indagar en distintas interpretaciones de *fortune* con el objetivo de que ello ayude a clarificar cuál es la opción más plausible. Hay distintos análisis que coinciden en la relevancia de contar con los elementos que determinarán el que a un individuo le vaya la vida bien o mal, pero difieren en cuáles son tales elementos.

Seguidamente se baraja una posible opción, desde la que se reconoce la necesidad de contar con el potencial de bienestar de cada uno de los individuos. También veré la manera en que se ha insistido en la importancia que tendría contar con el valor moral de los individuos en este tipo de análisis. Profundizaremos así en las propuestas que defienden con relación a este asunto Jeff McMahan y Peter Vallentyne, respectivamente.

La opción que suele considerarse más obvia es la de asociar el grado de *fortune* de un individuo a sus capacidades para el bienestar. Se entendería así que esta es la mejor forma de determinar cómo de buena es la vida de este individuo para él. Sin embargo Jeff McMahan reivindica la idea de que para determinar cómo de bien o mal le va a un individuo (su grado de *fortune*) es inevitable poner su bienestar actual (capacidad para el mismo) en conexión con cómo podría irle. De forma que apuesta por una posible forma de entender la fortuna donde contará la referencia a un determinado *potencial*. Si no tuviéramos este elemento en cuenta estaríamos obviando aspectos que sin duda, afirma, son relevantes si nos interesa determinar el grado en que podemos considerar a un individuo afortunado o desgraciado.

Pero la cuestión es cómo habríamos de entender tal potencialidad. La referencia más inmediata podría situarse en el potencial de la especie a la que pertenece cada

individuo<sup>219</sup>. Se estaría entendiendo que lo que determina el nivel de *fortune* de un individuo no es su nivel (capacidad) de bienestar sino su nivel de bienestar relativo a lo que es normal para los individuos de su especie<sup>220</sup>. Cuanta más capacidad para el bienestar tenga un individuo en comparación a otros miembros de su especie, más alto será su grado de *fortune*.

Es fácil ver que la referencia al potencial de la especie parece descansar en una respuesta habitualmente barajada en torno a la pregunta por aquello que debe servir para determinar la considerabilidad moral de los individuos. S. D. Wilson habla del *Species-Norm Account of Moral Status (SNAMS)* para referirse al resultado de la conjunción de dos asunciones. Por un lado, la de que los miembros de nuestra especie deben ser de una manera determinada. Por otro, la de que los pocos individuos humanos que carecen de tales propiedades distintivas son igualmente valiosos precisamente porque son la clase de seres que deberían tenerlas<sup>221</sup>. La idea, por tanto, que hay debajo es la de que el estatus moral en realidad no debe depender de las capacidades particulares de los individuos concretos sino de las habilidades que se consideran normales para su especie<sup>222</sup>. Ya me ocupé en el primer capítulo de analizar críticamente esta y otras argumentaciones parecidas, y se vio cómo, además de otras cuestiones problemáticas, esta argumentación acababa descansando en última instancia en una asunción especieísta.

Aquellos que interpretan el potencial de este modo (con relación a la especie a la que cada uno pertenece) mantendrán que los humanos *marginales* tienen un nivel de

---

<sup>219</sup> Como se verá más adelante, McMahan reivindica que, en lugar de esto, lo más acertado pasa por tener en cuenta el potencial individual de cada uno. Puede encontrarse una perspectiva general de su propuesta global en algunas reseñas críticas de su famoso libro *The ethics of Killing*. Véase Kamm 2007b; DeGrazia 2007; Mulgan 2004.

<sup>220</sup> Puede verse un análisis crítico de esta y otras posibles interpretaciones (como las de McMahan y Vallentyne) en Holtug 2007. La que apunta al potencial de la especie a la que cada uno pertenece podemos encontrarla concretamente en Holtug 2007: 13-14.

<sup>221</sup> K. Wilkes y H. Ramsey parten de los supuestos de C. Cohen para elaborar de manera sistemática este argumento. Consúltese Wilkes 1988, Ramsey 1998 y Cohen 1986, cit. en Wilson 2005. En una línea crítica se puede ver el desarrollo neoaristotélico que lleva a cabo Martha Nussbaum, quien insiste en que la etiqueta *ser humano* con estas connotaciones irremediamente sólo puede predicarse si se da *de hecho* la posesión de cierto tipo de propiedades y capacidades. Consúltese Nussbaum 1992: 202-246, y 2006. Para profundizar en las diferencias entre el esencialismo aristotélico que defiende la autora y el enfoque del *Species-Norm Account* puede consultarse McMahan 1996:11-12.

<sup>222</sup> Se ha querido encontrar una diferencia moralmente relevante entre los casos humanos *marginales* y los animales no humanos con iguales niveles cognitivos y emocionales. La idea aquí era apuntar al hecho de que puede mantenerse que tales humanos son sujetos de una desgracia sin que se pueda sostener lo mismo en el caso de los animales. Frederik Kaufman se ha ocupado de este argumento indagando en la idea de desgracia, y concluye que esta argumentación no logra su propósito. Contarán las capacidades (que permiten que se satisfaga o no el criterio propuesto), y será irrelevante la fuente de la limitación de las mismas. Si se quiere ver cómo el autor desarrolla esta argumentación véase Kaufman 1998: 155-163.

*fortune* muy pequeño, mientras que ese no es el caso de los animales. Será así si se ha admitido que debemos llevar a cabo la evaluación de la vida de un individuo atendiendo a cómo es su nivel de bienestar comparado con los niveles accesibles al respecto para aquellos con capacidades cognitivas y emocionales que son la norma para la especie de la que el individuo en cuestión es miembro. De esta forma estaremos determinado el grado de *fortune* de alguien tomando en cuenta el resultado de dividir su nivel (capacidad) de bienestar actual entre el máximo posible de bienestar para la especie a la que pertenece.

Sin embargo no es difícil ver que parece necesario admitir que la apelación al potencial de la especie resulta implausible por sus bases especieístas. Referir la *fortuna* a esta forma de entender el potencial supone obviar el requerimiento de la neutralidad moral de la especie (Vallentyne 2005). Además de ello es fácil reconocer algunas implicaciones prácticas de esta propuesta que resultan cuestionables. McMahan (2002: 147-149) nos propone percatarnos de las consecuencias contraintuitivas que implica asumir el *Species-Norm Account (SNA)* analizando dos situaciones hipotéticas.

Admitamos que nuestra actual tecnología nos permitiera crear un *superchimpancé* mediante modificaciones genéticas. Pensemos que de esta forma logra alcanzar unas capacidades cognitivas y emocionales paralelas a las de un humano de 10 años. Supongamos también que pasado un tiempo sufre un daño cerebral que reduce su vida mental a la que posee un chimpancé normal. Como una segunda situación hipotética concedamos que los chimpancés están en peligro de extinción a la vez que las características de aquellos a los que se aplicó la mejora son hereditarias. Ello llevaría a que la gran mayoría de los individuos pertenecientes a tal especie tuvieran capacidades mentales muy altas.

¿Qué implicaciones tendría asumir el *Species-Norm Account* para la evaluación de las situaciones hipotéticas propuestas por McMahan? Si el que un individuo sea considerado desgraciado (un nivel muy bajo de *fortune*) depende de que sus habilidades y capacidades estén por debajo de las que se consideran normales para su especie, entonces en la primera situación hipotética tendremos que admitir que el *superchimpancé* no puede ser considerado desgraciado como resultado de la pérdida en su nivel mental. Y en la segunda situación, lo que ello implica es tener que mantener

que los chimpancés que no tienen la mejora tendrían un grado de *fortune* muy bajo (serán desgraciados)<sup>223</sup>.

Para McMahan las conclusiones en ambos casos son problemáticas. Si asumimos que sería una tragedia una pérdida de capacidades similar en un humano de 10 años, ¿cómo no hacer lo mismo en el caso del superchimpancé? Y, en el segundo caso, el hecho de que haya otros chimpancés más inteligentes, ¿no es irrelevante a la hora de evaluar cómo es la vida de individuos concretos? El SNA mezcla de forma arbitraria el análisis de lo que debería entenderse por *fortune* con el hecho de ser miembro de una especie. Esto no implica que la referencia al potencial sea inadecuada, sino que éste no puede venir dado por la especie a la que uno pertenece.

La propuesta de McMahan, como la anterior, se dirige al potencial de bienestar de los individuos pero no con referencia a lo que se entiende normal para la especie a la que cada uno pertenece. De lo que realmente estamos siendo privados cuando morimos, afirma, es de alcanzar el máximo nivel posible de bienestar dadas nuestras capacidades intrínsecas. Ello significa que para determinar el grado de *fortune* de alguien deben tomarse en cuenta sus habilidades y capacidades, pero con relación a su *potencial individual intrínseco*<sup>224</sup>.

Una propuesta en cierto grado similar ha sido defendida, aunque de forma distinta y menos sistemática, por Evelyn Pluhar (1995: 292-295). El objetivo de la autora es partir de una perspectiva deontologista para proporcionar un cuantitativo, gradualista y no categórico análisis interno del daño que supone la muerte. Para ello propone dejar de prestar atención a las capacidades estructurales de los individuos (esto es, cuánto valor prudencial puede *supuestamente* contener sus vidas sobre la base de la clase de individuos que son) y centrarnos en aquellas que se han definido como accidentales

---

<sup>223</sup> Cuando aquí se afirma que un individuo es desgraciado lo que parece estar entendiéndose es que su nivel de *fortune* estará por debajo de 1. Ya se vio que la cifra se obtiene dividiendo su nivel de bienestar actual entre el máximo posible de bienestar para la especie a la que pertenece. Hay que saber que uno de los aspectos que genera aquí discusión refiere a cómo debería contar la existencia de niveles de bienestar que habría que considerar negativos en el caso de algunos individuos. La pregunta es si, a la hora de llevar a cabo el cálculo, deben otorgarse valores negativos o sería mejor contar con un valor nulo en tales casos. En el primer caso, al potencial individual de felicidad habrá que restarle el nivel negativo de bienestar. Pero puede no parecer lógico que el daño que supone la muerte tenga un valor mayor que el máximo nivel posible de felicidad. Por ello se apuesta por asumir que en estos casos concretos el daño es equivalente al máximo nivel posible de felicidad (se otorga un valor de 0 a la situación actual con independencia del grado de valor negativo). Aunque tampoco queda muy claro cómo el daño puede ser el mismo para individuos con situaciones de partida que podrían ser muy diferentes.

<sup>224</sup> El nombre que el autor ha dado a este enfoque ha variado desde su *paper* "Cognitive disability, misfortune, and justice". Usaré el que ha utilizado en su conocida monografía *The Ethics of Killing*, a saber, *Intrinsic Potential Account*. Desde su punto de vista, y con independencia de la referencia, éste sería el análisis que entiende más plausible. Aunque también reconocerá serias objeciones. Consúltese McMahan 1996 y 2002, respectivamente.

(cuánto valor prudencial poseen sus vidas *realmente* con respecto a cuánto de él podrían poseer). Para Pluhar sólo de esta última forma se puede llevar a cabo una comparación imparcial en la que lo que cuente sean las perspectivas particulares de los individuos en cuestión. Los únicos factores que pueden tenerse en cuenta aquí para evaluar el daño que supone la muerte en cada caso son factores de tipo contingente, como la duración prevista de las existencias individuales y los límites específicos en torno al bienestar.

McMahan reconoce que los anteriores contraejemplos de la interpretación del potencial desde la especie le han llevado a pensar en la existencia de otros aspectos relevantes que nos permitan responder adecuadamente a las situaciones descritas. Su interpretación del potencial implicaría que podremos entender que el chimpancé es desgraciado (tiene un nivel de *fortune* muy bajo) después del daño cerebral, en tanto que ahora hay una gran distancia con lo que marca su potencial intrínseco. También implica que los chimpancés del segundo caso no puedan en principio ser considerados desgraciados (aunque los demás tengan una capacidad mayor para el bienestar), porque sus capacidades particulares están en línea con *su* potencial.

Con la idea de potencial individual intrínseco propone aquello que considera relevante en la pregunta por el grado de *fortune*, pero es obvio que el autor está contando con una referencia para poder hablar justificadamente de un individuo como afortunado o desgraciado, esto es, para interpretar los valores de *fortune* que se obtendrán en cada caso. Así, aclara, el que podamos afirmar que alguien es desgraciado depende de si las ganancias que contiene su vida están por encima o por debajo de lo que es la norma para los individuos con potenciales intrínsecos similares al suyo (McMahan 2002: 145-165).

Por tanto para McMahan el hecho de poseer habilidades y capacidades situadas por debajo de lo que se entiende normal para mi especie no puede funcionar como condición necesaria o suficiente a la hora de determinar mi grado de *fortune*. Su opinión es que el hecho de que existan individuos cuyas capacidades los diferencie significativamente de aquello que caracteriza a su clase nos debería poner sobre la pista de la importancia que podría tener la propia naturaleza de cada individuo en la evaluación. Para determinar el grado de *fortune* de un individuo atenderemos entonces tanto a su actual capacidad para bienestar como a su *potencial intrínseco* al respecto<sup>225</sup>,

---

<sup>225</sup> Hay que saber que uno de los aspectos que genera aquí discusión refiere a cómo debería contar la existencia de niveles de bienestar que deberíamos considerar negativos en el caso de algunos individuos. La pregunta es si a la hora de llevar a cabo el cálculo debemos otorgar valores negativos o sería mejor

teniendo en cuenta lo que es la norma para los individuos con potenciales intrínsecos similares al suyo como lo relevante a la hora de determinar qué individuos podemos considerar desgraciados y en qué grado.

Nos propone pensar en un individuo humano con una discapacidad cognitiva congénita grave, y en otros dos (en concreto, nos propone el autor, Bertrand Russell y un hombre vago e impasible) que han perdido sus capacidades cognitivas particulares debido a un golpe. En su opinión, y al margen de otras posibles razones, cualquier enfoque que (como el SNA) pudiera llevarnos a tener que reconocer el mismo grado de *fortune* en los tres individuos sería inadecuado al mostrarse incapaz de atender al hecho de que no estamos ante casos iguales. En su opinión una interpretación correcta de *fortune* debería permitir que pudiéramos establecer una diferencia de grado al respecto entre los individuos del ejemplo anterior. No tengo muy claro que dicha distinción esté en línea con nuestras intuiciones en este sentido, y volveré sobre esto más adelante. No obstante, McMahan insiste en que tendríamos que reconocer a favor de su enfoque el hecho de que podamos afirmar que no estamos ante el mismo grado de fortuna en casos tan diferentes como el de una discapacidad cognitiva congénita grave y el de pérdida de capacidades por un accidente. Según su análisis debemos atender a la relación entre la capacidad actual para el bienestar de cada uno y el grado del mismo al que tendrían acceso dadas sus potenciales capacidades psicológicas intrínsecas. Esta interpretación llevará a afirmar que los que han perdido sus capacidades en un accidente son individuos con un nivel muy bajo de *fortune* (en tanto que su potencial intrínseco es el de un humano normal) mientras que ese no sería el caso de los individuos con una discapacidad cognitiva congénita grave (en tanto que su potencial intrínseco para el bienestar es mucho menor). La misma razón nos llevaría a tener que admitir que los animales no tienen un grado bajo de *fortune*.

Una vez llegados a este punto es fácil notar que para que la propuesta de McMahan fuera viable resulta necesario poder establecer algún tipo de restricción en torno a qué potenciales cuentan cuando se habla de potencial intrínseco. Lo que sí sabemos es que cuando habla de atender al potencial intrínseco lo que tiene en mente el

---

contar con un valor nulo en tales casos. En el primer caso, al potencial individual de bienestar habrá que restarle el nivel negativo de bienestar. Pero puede no parecer lógico que el daño que supone la muerte tenga un valor mayor que el máximo nivel posible de bienestar. Por ello se apuesta por asumir que en estos casos concretos el daño es equivalente al máximo nivel posible de felicidad (se otorga un valor de 0 a la situación actual con independencia del grado de valor negativo). Aunque tampoco queda muy claro cómo el daño puede ser el mismo para individuos con situaciones de partida que podrían ser muy diferentes.

autor no es el potencial actual que posee el individuo cuando se está llevando a cabo el análisis, sino el que de manera innata posee. El pleno potencial, entonces, hay que identificarlo en el momento en que el individuo comienza a existir, obviando en dicha determinación la posible reducción del mismo tenida lugar a posteriori (por ejemplo debido a un accidente o a una enfermedad).

Es necesario que McMahan aclare cómo tenemos que interpretar nuestro potencial individual intrínseco. Es obvia la pertinencia de determinar cómo identificar cuáles serían los niveles de bienestar concretos que potencialmente podríamos alcanzar. Lo que se sabe hasta ahora es que debe prestarse atención al momento en que el individuo comienza a existir (capacidades innatas) y prescindir de las posibles disminuciones del apuntado potencial que hayan podido tener lugar a lo largo de la vida. Pero no queda claro cuáles son los elementos con los que habría que contar para determinar el potencial individual intrínseco de un individuo en el momento en que comienza a existir. McMahan podría asumir una concepción de potencial amplia donde la referencia no es el alcanzable *de facto* sino el que es empíricamente posible alcanzar. Lo que ello supone es que tendríamos que considerar que los animales normales tienen un potencial de bienestar innato muy grande. Porque, si empíricamente puede ser ampliada genéticamente su capacidad de bienestar, entonces tendríamos que contar con dicha posibilidad e identificar su potencial en tal grado<sup>226</sup>. Pero parece que habría que apostar por encontrar una forma de interpretar lo que debemos entender por *capacidades innatas* desde la que se reconozca la necesidad de establecer algún tipo de limitación. Podría entenderse el potencial innato como aquellas capacidades a las que tendría acceso sin implicar la alteración directa de la constitución del individuo. Esto es lo que McMahan (2002: 153) entiende por potencial intrínseco. Ello, afirma, le permite contar con el potencial que podemos anticipar dadas, por ejemplo, determinadas constricciones ambientales pero no con aquel que sería el resultado de la aplicación de técnicas genéticas. Sabemos que si no se estableciera esta restricción tendríamos que contar con la posibilidad de que un perro pudiera tener un nivel de bienestar equivalente al de un humano normal, dadas las nuevas posibilidades que se abren con las técnicas de mejora genética. Por ello afirma que el potencial relevante es el que tiene un individuo en virtud de las propiedades que son parte de su constitución innata (y que un perro llegara a tener

---

<sup>226</sup> Otra cosa es que habría que preguntarse acerca de la posibilidad de contar realmente con el bienestar que posibilitan las capacidades que son empíricamente posibles, si desconocemos no sólo las formas en que dicho bienestar podría experimentarse sino también las capacidades que deberíamos considerar posibles.



el nivel de bienestar de un ser humano normal no forma parte de ésta). Su idea, por tanto, es que el potencial intrínseco se basa en condiciones internas y no externas.

Sin embargo, no parece tan fácil poder establecer justificadamente una restricción de este tipo cuando se habla de potencial intrínseco. El caso es que no hay una distinción clara entre un potencial interno (que según su propuesta no conlleva alteración directa de la constitución del individuo) y uno no interno, pues parece que cualquier tipo de realización depende tanto de condiciones internas como externas. En esta línea Vallentyne (2005) acusa de arbitraria e implausible la interpretación del potencial individual que hace McMahan.

El crítico insiste en que las dificultades que surgen a la hora de llegar a un acuerdo en torno a cómo deberíamos entender el potencial intrínseco deberían llevarnos a entender que una interpretación adecuada de *fortune* pasa por abandonar la referencia al potencial para el bienestar.

Vallentyne (2005) nos insta entonces a comprender el grado de *fortune* de un individuo como el bienestar relativizado al grado de valor moral, sabiendo que en su opinión dicho valor descansa en determinadas capacidades de los individuos. El autor introduce en el análisis varias asunciones que considera relevantes para poder defender esta nueva interpretación. Afirma que el valor moral descansa en la capacidad para el bienestar y en la capacidad para la elección racional (aunque admite que por razones de simplicidad podríamos obviar la segunda obteniendo la misma conclusión). En su opinión debemos reconocer una graduación en torno al apuntado valor que podría ir desde 0 (para la ausencia de valor moral) hasta 1 (que se correspondería con el nivel pleno que poseen los humanos normales con vidas normales). El grado de *fortune* habría que entenderlo entonces como el bienestar relativizado al grado de valor moral, de forma que un nivel 0 de bienestar representa 0 *fortuna*, y para un nivel dado de bienestar la *fortuna* está inversamente relacionada con el valor. Esto es, ante el mismo nivel de bienestar, a más valor moral menor será el grado de *fortune*.

Por un lado, lo que no parece sencillo (a pesar de los intentos de Vallentyne) es poder determinar, con la exactitud que el enfoque requiere, el grado de valor moral. Por otro lado, al margen de los problemas específicos de la propuesta, están las posibles críticas que se abren dado el contexto en el que el autor finalmente acaba situando su propuesta. Es cierto que insiste en reconocer la sensibilidad como una condición suficiente para el valor moral y que rechaza todas las formas de especieísmo, pero no queda claro cómo ello será compatible con lo que nos está proponiendo. Es irremediable

la pregunta acerca de qué significa aquí tener *valor moral*. Y aunque se aceptara la relevancia del concepto, habría que preguntar también si es posible establecer grados al respecto. La cuestión es que si lo que queremos es hacer referencia al hecho de que la presencia de intereses posibilita ser dañado o beneficiado (y que podríamos encontrar razones en contra de hacer lo primero y a favor de hacer lo último), entonces puede que tuviéramos que considerar la noción de *valor moral* como redundante. Tener la propiedad del *valor moral* no parece añadir nada a lo anterior, porque lo que en realidad estamos reconociendo como relevante es un rasgo empíricamente identificable. Pero entonces, ¿por qué los humanos tendrían más valor moral si no sólo ellos cuentan con el apuntado rasgo empíricamente identificable? Se podría entender que no se trata de identificar determinadas características sino que tal propiedad (grado máximo de valor moral) se deriva del hecho mismo de ser seres humanos. Pero entonces no puede pasarse por alto lo injustificado de apostar por una razón de corte metafísico e inverificable<sup>227</sup>.

De manera que apelar al mayor valor moral de los seres humanos adultos normales no es una cuestión fácil de justificar. Es difícil poder compaginar la idea de una supuesta gradación de valor moral con un análisis no especieísta donde el criterio relevante para la considerabilidad moral es el hecho de contar con intereses. Además, si la noción de *fortune* se planteaba desde el principio como una forma de referirnos a la pregunta por cómo es de buena la vida de los distintos individuos entonces, además de los problemas señalados en torno a la dificultad para justificar una gradación del valor moral, no veo muy clara la pertinencia de introducir aquí esta referencia. Parece que la propuesta de Vallentyne no resulta suficientemente convincente como para entender que ha podido satisfacer el objetivo que el autor se planteaba; por ello defenderé que una interpretación plausible de *fortune* no podrá venir desde aquí.

Retomando las dificultades de las alternativas previas se puede constatar que los problemas aducidos en el caso de tomar como referencia el potencial para el bienestar se situaban en el hecho de establecer las comparaciones con un determinado grupo. Por ello sería pertinente preguntar, ¿y si en lugar de ello se pone la referencia en el potencial *propio* de cada uno? En este sentido encontramos una propuesta llamada *fortune as*

---

<sup>227</sup> Un estudio más extenso puede encontrarse en Horta 2008a. El punto de vista desde el que se reconoce la existencia de obligaciones morales directas hacia los animales a la vez que se afirma que sólo los seres humanos merecen el reconocimiento de pleno valor moral es bastante reivindicado. Scott Wilson se refiere a esta idea como *Direct but Unequal Thesis* (DBU). Véase Wilson 2005 para conocer sus análisis.

*excess over relevant intermediate wellbeing*, donde un grado alto de *fortune* estará en función del exceso de bienestar sobre su nivel intermedio de bienestar y los casos de individuos desgraciados vienen dados entonces por los excesos negativos (Holtug 2007). La pregunta es obvia, a saber, cómo se determina el apuntado nivel intermedio. En primer lugar habrá que poder determinar la “ratio de bienestar relativa al potencial”. Lo que ello significa es que hemos de dividir el bienestar por el grado mayor de bienestar que uno podría alcanzar si todos los recursos disponibles le fueran facilitados. Así, si un individuo tiene un bienestar de 1 pero podría alcanzar un bienestar de 2, entonces la apuntada ratio sería de 0’5.

Una vez aquí se trata de encontrar la ratio media más alta que los individuos tienen (supongamos que la ratio media más alta es 0’5). El nivel intermedio de bienestar que buscamos será el grado de bienestar (en este caso: 1) que proporciona la apuntada ratio media más alta. De manera que si el individuo tiene en el momento de la evaluación un nivel de bienestar más alto (por ejemplo 1,25) que dicho nivel intermedio de bienestar (1) entonces su grado de *fortune* viene dado por la diferencia entre ambos (sería 0’25). Si tiene un nivel de bienestar más bajo (por ejemplo 0’75) que dicho nivel intermedio de bienestar (1), entonces su desgracia se medirá en los mismos términos (sería -0’25). Lo que esto significa es que si un humano y un animal se encuentran igualmente por encima o por debajo de su propio nivel intermedio de bienestar entonces ambos estarán igual, aunque el máximo de bienestar para el humano sea mucho mayor que el del animal (Holtug 2007: 15-16).

Esta era la opción que quedaba por barajar después de ver las dificultades de la propuesta de Vallentyne y los problemas que se derivaban de entender relevante la referencia a un determinado grupo (se tratará de los miembros de su especie o del conjunto de los que cuentan con el mismo potencial intrínseco).

Se han señalado problemas generales, cuando se apuntaba a resultados que podían entenderse bastante contraintuitivos y que obedecían al hecho de tomar como referencia un grupo. También dificultades particulares, tanto en torno a los problemas de arbitrariedad de tomar como referencia la especie como a propósito de la dificultad para restringir la idea de potencial intrínseco individual. En lo que ahora se insistirá es en la necesidad de llevar a cabo una valoración global de la apuesta por la relevancia del potencial para el bienestar en la determinación del grado de *fortune*. La propuesta que, aunque reivindicando igualmente el papel del potencial para el bienestar, deja de tomar como referencia un posible grupo para pasar a preguntar por el nivel intermedio de

bienestar de cada individuo, podría ayudar a solventar algunas de los problemas analizados pero no otros.

No puede olvidarse el contexto de la argumentación. Se trataba de encontrar la mejor forma de concretar las privaciones a las que daban lugar las distintas muertes, para poder establecer una gradación del daño al respecto. Se vio que esto no podía hacerse preguntando por lo que habría pasado de no haber muerto, sino que la mejor opción era analizar los bienes que contenía cada vida. La necesidad de contar tanto con una perspectiva interna como con un cierto grado de objetividad para evitar una respuesta igualitarista llevó a la introducción de la idea de *fortune*. Si la pretensión es poder determinar los bienes intrínsecos que me estoy perdiendo al morir, y se ha entendido que ello vendrá dado desde una correcta evaluación del valor de la vida en cada caso, entonces no será fácil justificar la pertinencia de que entre en juego el elemento de la potencialidad para el bienestar de los individuos. Y no es fácil porque no podría considerarse plausible en este contexto una interpretación de *fortune* en la que al final tuviera tan poco peso la capacidad *actual* para el bienestar. No parece que tenga mucho sentido aquí optar por una comprensión de la noción que llevara a tener que entender que las privaciones en juego podrían ser las mismas para dos individuos con capacidades para el bienestar muy diferentes. Se vio antes cómo este podría ser el resultado de referir el potencial a los niveles propios de cada individuo. De forma que, si un humano y un animal se encontraran igualmente por encima o por debajo de su propio nivel intermedio de bienestar, entonces ambos tendrían el mismo nivel de *fortune* según esta propuesta, a pesar de que la capacidad para el bienestar del primero es mucho mayor.

Lo que defiende es que, asumiendo que la argumentación llevada a cabo hasta aquí sea adecuada, la apuntada capacidad no puede tener tan poco peso en la pregunta por la *fortune* de alguien. Contando además con que las interpretaciones alternativas no están libres de dificultades. De forma que, si la referencia al potencial acaba siendo problemática en todas sus versiones, habrá que entender que hay buenas razones para preguntarse por la viabilidad de tener en cuenta sólo la capacidad para el bienestar a la hora de determinar el grado de *fortune*. Aquí habría que hacer referencia a un matiz importante que podría haberse pasando por alto. Y es que, frente al potencial, la capacidad para el bienestar es algo que puede ser desarrollado *ahora*. Si lo que queremos es concretar las privaciones que conlleva la muerte, la posibilidad de tener en

cuenta este aspecto hace que podamos entender esta interpretación de *fortune* como la más plausible.

Lo que esto significa es que podrían darse razones que respaldaran la intuición que nos dice que deberíamos optar por salvar la vida del humano cuando esté en conflicto con la de un animal. La mayor capacidad para el bienestar del primero, algo con lo que se puede contar en el momento de morir, será lo que hace que su grado de *fortune* sea más alto y así mayores las privaciones que conlleva su muerte. Es obvio que esto no supone que haya que preguntar por los bienes intrínsecos concretos que se están experimentando sino que, al situar la referencia en las capacidades para el bienestar, lo que se asume es que una mayor capacidad en este sentido abre el campo de posibilidades en torno al bienestar. Porque parece cierto que una mayor capacidad para el bienestar posibilita un espectro mayor de *oportunidades* de satisfacción. Y las mayores oportunidades pueden ser condición de posibilidad de otras muchas cosas valiosas más allá del placer más básico, como es por ejemplo la posibilidad de relacionarse con los demás de determinadas formas específicas (Verhoog 1992: 147-160).

No se debía perder de vista en este análisis la pregunta que me guiaba al final del capítulo anterior. Entendía que preguntar por las oportunidades de satisfacción de las que nos privaba la muerte suponía preguntar por cómo es la vida de los distintos individuos. El compromiso con la forma que entiendo más plausible de determinar esto último no evita la pregunta por cómo se concretaría la propuesta defendida.

Una vez aquí la siguiente cuestión no parece complicada. Lo que parece más problemático es comprometerse con una interpretación de *fortune*. Una vez se ha apostado por la plausibilidad de reivindicar para ello el papel fundamental del bienestar no tendría que resultar difícil poder establecer una gradación al respecto, en tanto que no habría que identificar el bienestar experimentado por cada uno sino determinar la capacidad para experimentar bienestar en cada caso. Esto significa preguntar por el nivel de sofisticación psicológica de los diferentes individuos, algo que actualmente no debería ser especialmente difícil de poder concretar con la colaboración diferentes disciplinas.

Al margen de la especificación de la jerarquía, habrá acuerdo en que el mayor grado de sofisticación psicológica que caracteriza a los humanos llevará a admitir, desde esta propuesta, que estamos en condiciones de poder mantener que los animales sufrirán

un daño menor al morir que el que tiene lugar con la muerte de la mayoría de los humanos.

A lo largo del recorrido por la noción de fortune se ha querido constatar que la referencia al potencial es suficientemente problemática como para que entendamos la necesidad de situarnos en la propuesta que se ha comprendido como la más básica, aquella en la que el bienestar (la capacidad para el mismo) es lo determinante en la pregunta por el grado de *fortune* de los individuos. El objetivo siempre presente es el de poder justificar una jerarquización del valor de las vidas, reconociendo así la habitual disposición a defender que la vida de un humano y la de un animal no son igualmente valiosas. La argumentación seguida hasta aquí quiere servir para respaldar teóricamente la idea de que podemos legítimamente salvar la vida de un humano en caso de conflicto con la vida de un animal.

En lo que ahora sería pertinente indagar es en otro tipo de implicaciones que, situados en un contexto normativo determinado, tendría la conclusión de que los humanos tienen vidas mucho mejores que las de los animales. Se trata de una cuestión relacionada con la concreción de nuestras obligaciones morales hacia los animales, dada la citada conclusión y asumiendo el punto de vista de la justicia distributiva.

## **5.2. El grado de fortune en el contexto de la justicia distributiva**

La idea de *fortune* parece ser pertinente en la pregunta por las demandas que tenemos hacia los animales desde el punto de vista de la justicia distributiva. Surge la pregunta por las implicaciones de los resultados obtenidos en el apartado anterior en el contexto de la distribución de recursos.

Habrà que ver si el grado de *fortune* que tienen los animales determina la activación de mecanismos compensatorios. Es un referente la argumentación que desarrolla al respecto Vallentyne en su famoso texto de 2005, "Of mice and men: equality and animals". Lo que el autor mantiene es que la asunción de un enfoque con bases igualitaristas requeriría un importante movimiento de recursos desde los humanos hacia los animales, en tanto que la capacidad de bienestar de los últimos es mucho menor que la de los primeros.

Lo que le interesa es indagar en las obligaciones morales hacia los animales que se derivarían de la adopción de cualquier teoría moral que conceda un interés significativo al hecho de proporcionar beneficios a aquellos cuyo nivel de bienestar

(capacidad) es bajo en algún sentido<sup>228</sup>. Reivindica que la asunción de alguna forma de igualitarismo en una comunidad moral ampliada parece desembocar en lo que ha llamado *conclusión problemática*. Esto es, mantiene, la moral requeriría un ingente movimiento de recursos desde la mayoría de los humanos hacia los animales no humanos sintientes. La razón es que la mayoría de estos últimos se encuentran en aspectos relevantes mucho peor que la mayoría de los humanos.

No cabe duda de que esta conclusión a la que hace referencia Vallentyne suele resultar muy contraintuitiva. Siendo así Nils Holtug (2007: 1-24) se ha preguntado por qué entonces se ha concedido tan poca importancia a esta discusión. Él considera que estamos ante un desafío moral genuino del que debemos ocuparnos. La argumentación es pertinente en tanto en el apartado anterior se han visto las bases sobre las que se podría admitir que la mayoría de los animales que pertenecen a la comunidad moral están peor que la mayoría de los humanos, esto es, tienen un nivel más bajo de *fortune*.

Otra cosa son las razones para entender la igualdad de la forma que aquí se propone. Es sabido que la pregunta por la relación que debería haber entre la justicia y otros bienes ha sido objeto de grandes discusiones. Tradicionalmente se ha acusado al utilitarismo de infravalorar la igualdad distributiva. Este podría defenderse insistiendo en que hay formas más racionales de entender la igualdad, como la que apunta a considerar de la misma forma los intereses. Una posibilidad es admitir que la justicia tiene que ser considerada como un bien de segundo orden, en tanto que nos puede resultar obvio que si un acto concreto es algo injusto para alguien pero con ello nos aseguramos de beneficiar a mucha gente entonces hemos de considerar correcto el llevarlo a cabo. Podría entenderse que uno de los rasgos que propiamente caracterizan la justicia es que ésta se opone a la práctica de sopesar bienes de primer orden, algo que obedece a un requisito de proporcionalidad.

De manera que, ante recursos escasos que tienen que ser distribuidos, las prescripciones pueden ser distintas en función de las condiciones normativas que se

---

<sup>228</sup> Ciertamente, reconoce Vallentyne, hay quien critica un enfoque igualitarista rechazando cualquier demanda de igualdad. También hay quien entiende que tal demanda alcanza a algunos individuos (autónomos) con valor intrínseco y no a otros. Podría discutirse también en torno a si la idea de que la igualdad debe ser promovida de forma significativa implica o no que debe ser maximizada. El autor admite los diferentes desafíos a los que el igualitarismo tiene que enfrentarse pero reconoce que él encuentra este enfoque altamente plausible. Véase Vallentyne 2005.

asuman<sup>229</sup>. La regla de la proporcionalidad y la que nos insta a sopesar bienes son reglas diferentes que pueden llevar a resultados distintos.

Holtug está interesado en aclarar que cuando habla de igualdad en el contexto de esta discusión está pensando en un análisis general que sea compatible con dos tipos diferentes de principio distributivo. Por un lado estaría el igualitarismo en sentido propio y por otro el prioritarismo. Desde el primero hay que proporcionar una misma distribución de bienestar. De forma que hay que prestar atención a cuánto bienestar tienen los individuos en relación con cuánto de él poseen otros. Por otro lado, para el prioritarismo hay que proporcionar la suma posible más alta de bienestar individual; donde el bienestar es sopesado de manera que cuanto peor esté un individuo mayor será el valor de una unidad de bienestar en su caso. Es decir, la fundamental de esta segunda propuesta pasa por establecer diferente peso a los beneficios en juego de cada individuo tomando como norma dar menos peso a los posibles beneficios de aquellos que estén en una situación más favorable<sup>230</sup>.

Tomando como referencia la *conclusión problemática* podría entenderse que hay que considerar el prioritarismo una propuesta más plausible que el principio igualitarista en tanto que nos exigiría menos en el ámbito de nuestras obligaciones hacia los animales. No obstante, advierte Holtug, en ambos casos la fuerte prescripción sigue presente. Si la mayoría de los animales están peor (tienen menos *fortune*) que la mayoría de los humanos, desde el igualitarismo se mantendrá que hay que proporcionar lo mismo a humanos y animales (lo que requiere un movimiento masivo de recursos desde los primeros hacia los segundos) y desde el prioritarismo que los animales han de tener prioridad sobre los humanos dada su situación (lo que también requiere que un movimiento ingente de recursos se ponga en marcha).

Holtug (2007: 5) ve claro que la afirmación de que todos los animales son iguales desde un punto de vista moral no establece en sí misma una distinción entre los posibles

---

<sup>229</sup> Para ilustrar la cuestión puede tomarse como referencia la propuesta de Frances Kamm recogida en su conocida obra *Morality, Mortality*, y la de John Broome. Una vez clara la diferencia entre lo correcto y lo bueno, la autora se centra en lo primero a diferencia de Broome a quien le interesa lo segundo. Así, estando ambos autores interesados en la resolución de conflictos de bienes escasos, sus conclusiones son inconmensurables. Broome cree que para elegir entre alternativas hay que poner el acento en lo bueno, en su opinión ello es lo que mejor contribuye a responder la cuestión normativa. Para Kamm la justicia es lo único que tiene que determinar lo que debemos hacer. Véase Kamm 1993 y Broome 2004: 39-40.

<sup>230</sup> Broome opina que el prioritarismo no es una buena forma de entender la justicia. Se pueden conocer los argumentos que apoyarían su postura al respecto en Broome 1991: cap. 9. Insiste en la necesidad de dejar al margen la justicia cuando lidiamos con cuestiones prácticas en las que estamos sopesando vidas. Para ampliar la crítica véase Broome 2004: 38-39.



principios distributivos mínimamente aceptables. Más bien, tales principios podrían entenderse como distintas interpretaciones posibles de lo primero.

Ya se vio en el primer capítulo de este trabajo que para Singer la interpretación que hemos de darle a la frase “todos los animales son iguales” es la de que todos los seres sintientes sean igualmente considerados, lo que significa que sus intereses serán igualmente importantes y tienen que ser sopesados únicamente en función de la fuerza con la que se presenten. El utilitarismo demanda que derivemos recursos desde los humanos hacia los animales hasta el punto en el que el bienestar marginal perdido por los humanos sea igual que el bienestar marginal ganado por los no humanos<sup>231</sup>.

Regan adopta una interpretación más prioritarista de la afirmación de que todos los animales son iguales. La idea de que los individuos que tienen valor inherente lo tienen igualmente y no pueden ser tratados como meros receptáculos de bienestar hace que su propuesta suela ser considerada más exigente que la de Singer. Sin embargo no se puede pasar por alto la introducción del conocido *worse-off principle* desde el que se quiere dar prioridad absoluta a aquellos que están peor en los casos en los que hay un conflicto de intereses. Vemos clara la implicación de la *conclusión problemática* si se está reconociendo un principio (*maximin*) desde el que se asigne prioridad absoluta a los que están peor. Esto significa que hemos de transferir recursos hasta el punto en que ya no podamos ayudar más a los que están peor.

Lo relevante para la argumentación es entender que si nos situamos en un contexto normativo en el que se asuma la relevancia de la justicia distributiva, y dado que la interpretación que se ha entendido más plausible de la noción de *fortune* lleva a reconocer que los animales están peor que la mayoría de los humanos entonces, parece que habría que reconocer la prescripción llevar a cabo un movimiento ingente de recursos de los segundos hacia los primeros.

Podría introducirse en este punto una discusión a la que haré una referencia muy breve por entender que es una cuestión que no atañe en exclusiva a la problemática de los animales sino que gira en torno a posibles implicaciones generales de enfoques con fuertes pretensiones igualitaristas. Se trata de contar con el papel que tendría en el apuntado contexto el hecho de que el desarrollo de las nuevas técnicas de mejora genética permitiera amplificar las capacidades cognitivas de algunos individuos para así

---

<sup>231</sup> Holtug ha profundizado en los diferentes resultados en la toma de decisiones a los que daría lugar el análisis utilitarista frente a un enfoque igualitarista o prioritarista con relación a los animales no humanos. Se pueden consultar algunos ejemplos en Holtug 2007.

umentar su nivel de *fortune*<sup>232</sup>. La idea es que si lo que preocupa en este contexto es lograr el escenario más justo para todos los que cuentan con valor intrínseco entonces quizás habría que admitir la existencia de una prescripción en este sentido<sup>233</sup>. La discusión versa entonces sobre si tendría que perseguirse la equiparación de la capacidad para el bienestar de todos los individuos con independencia de las diferencias que, sin tal mejora, introduce al respecto la pertenencia a especies distintas.

La pregunta acerca de si de la asunción de los presupuestos igualitaristas se derivaría la prescripción de mejorar genéticamente a aquellos con menos capacidades para el bienestar sin duda dará lugar a un interesante debate<sup>234</sup>. Pero, sin embargo, habría que tener en cuenta ciertos aspectos que llevarían a entender que no es pertinente entrar aquí en esta discusión.

En primer lugar, esta es una cuestión amplia, que no se dirige en exclusiva a la pregunta por nuestras responsabilidades morales hacia los animales, y que nos obligaría a tener que justificar previamente las técnicas de mejora genética<sup>235</sup>. Además están las

---

<sup>232</sup> Se recomienda el volumen que bajo el título *Human Enhancement* editan Julian Savulescu y Nick Bostrom. Se trata de la recopilación más actual de los trabajos sobre este tema de grandes expertos en bioética como Arthur Caplan y Peter Singer. Véase Savulescu y Bostrom 2009.

<sup>233</sup> Hoy las técnicas genéticas se usan para crear animales transgénicos como sujetos experimentales. Si nos interesa profundizar en esta cuestión desde un punto de vista ético podemos consultar Appleby 1998: 255-273; Loew 1994: 3-5; Poole 1995: 81-85; y Smith 2002: 55-71. Pero aquí con *mejora cognitiva* se hace referencia a una amplificación del espectro de capacidades mentales mediante el desarrollo de los sistemas internos o externos dedicados a procesar información. Dentro del campo de la mejora biológica, es la mejora genética la que genera muchas expectativas y es más controvertida. La posibilidad de extender mediante estas técnicas nuestra actual esperanza de vida ha suscitado importantes cuestiones normativas. Si interesa este debate concreto véase Overall 2003. Con relación a la discusión acerca de qué tipo de consideraciones políticas podrían hacerse en torno a la posible mejora genética, consúltese Bostrom y Roache 2007.

<sup>234</sup> Óscar Horta propone en este sentido tener en cuenta lo que acordaríamos con relación a este asunto si estuviéramos situados en el contexto de una posición *super-original* al estilo Rawlsiano. En tal situación, y asumiendo que el velo de ignorancia es lo suficientemente grueso como para desconocer la especie a la que pertenecemos, parece que estaríamos dispuestos a elegir un mundo en el que todos tuviéramos las mismas capacidades. Es decir, parece que preferimos igualdad a diversidad. Probablemente valoraríamos el hecho de que todos podamos llegar a alcanzar un nivel máximo de felicidad. Si es así estaremos considerando peor cualquier situación en la que no podamos lograrlo. He tenido en cuenta en este análisis de lo que se conoce como *Egalitarian Account* la propuesta que Horta desarrolla. Para ampliar esta argumentación véase Horta 2008a y 2008b.

<sup>235</sup> El debate en torno a la evaluación moral de las apuntadas técnicas tiene varios planos. Algunas de las objeciones al respecto tienen que ver con la categoría moral que se les atribuye en sí mismas. Esta crítica suele apelar a conceptos como el de dignidad, integridad, esencia o naturaleza. La idea es que este tipo de tecnología es intrínsecamente mala desde un punto de vista moral. Para profundizar en esta idea véase Bostrom y Sandberg 2007. Es paradigmática la propuesta crítica que el autor Michael Sandel desarrolla ampliamente en su volumen titulado *Contra la perfección*. Véase Sandel 2004 y 2007. Para conocer las réplicas consúltese Scanlon 2000 y Kamm 2007a. Desde un esquema bienestarista B. Rollin insiste en la necesidad de admitir que muchas de las posibles modificaciones pueden ser muy valiosas, y que ello es relevante. Véase Rollin 1995 y 1997: 156-187, y también Buchanan 2009. Las críticas se sitúan en un plano distinto cuando se pasa a apelar al carácter imprudente de la aplicación de las citadas técnicas. Habría que valorar entonces posibles riesgos, como los daños a terceros o la rapidez con que este tipo de actividad podría introducir cambios a gran escala en los organismos. Lo último supondría preguntar por

graves dificultades a las que nos veríamos abocados si se aceptara una prescripción como esta. No parece fácil ponernos de acuerdo en torno a cuál sería el nivel máximo de bienestar que estaríamos dispuestos a obtener mediante técnicas de mejora. Y aunque, no obstante, lo hiciéramos probablemente sólo hubiéramos llegado a acordar un nivel que puede resultar en este momento demasiado impreciso. Por todo ello, y fundamentalmente porque ahora mismo la única opción razonable pasa por tener en cuenta las capacidades reales de los individuos, parece más útil dejar a un lado este debate para continuar con el análisis en torno a la *conclusión problemática* desde la noción de fortune reivindicada.

Quiero ver ahora cómo se comportarían las distintas interpretaciones de *fortune* analizadas en el apartado anterior, con la intención de comprobar si se verían libres de la *conclusión problemática*. El objetivo es ver si alguna de ellas daría lugar en este contexto a un resultado distinto del que obtenemos apostando por situar la referencia en la capacidad para el bienestar. Puede que en algún caso se viera limitada la activación de mecanismos compensatorios hacia los animales.

En primer lugar, si lo que se tiene en cuenta es el potencial de la especie podría admitirse lo siguiente: si un humano está peor de cómo los humanos normalmente están tendría prioridad sobre un perro que está mejor de cómo los perros normalmente están, aunque el humano en cuestión esté mejor (tenga una capacidad mayor para el bienestar) que el perro. Los defensores de este enfoque en principio podrían mantener que los casos humanos *marginales* merecerían una compensación mientras que los animales con idéntico nivel cognitivo no.

«To claim that the handicapped ought to be compensated implies that we believe we owe them something which is not owed to animals with similar capacities or attainments to handicapped people. This is to claim that a handicapped human life is of greater value than the life of a healthy non-human animal. The reason we believe this is because we recognize that a healthy non-human animal has suffered no loss by being an animal» (Ramsey 1998: 513, cit. en Wilson 2005).

---

aspectos que tienen que ver con la permanencia de la identidad en los individuos modificados. Véase al respecto Elliott 1999: 28-29 y DeGrazia 2005. Pero para muchos autores a favor de la mejora la clave de la discusión está en notar la dificultad para compaginar la crítica a una pretensión mejorativa con la legitimación de la aplicación de las mismas técnicas para uso terapéutico. Para ampliar esta discusión consúltese Walker 2009, De Lora y Gascón 2008 y Savulescu 2006.

La pretensión es poder justificar la prioridad de los casos humanos *marginales* cuando se pregunte por una igualdad distributiva, a la vez que se pondría en cuestión la idea de que los animales tienen un grado menor de *fortune* que la mayoría de los humanos. Pero McMahan (2002) se apresura a criticar esta estrategia manteniendo que es especieísta. Es arbitrario mantener, sin dar más razones, que aunque un humano y un animal tuvieran la misma posibilidad de ser beneficiados, el humano no obstante tendría prioridad.

En segundo lugar, habría que considerar qué sucedería en este contexto cuando lo que se tiene en cuenta es el potencial intrínseco individual. Dicha interpretación de *fortune* lleva a tener que admitir que no podemos considerar a los animales no humanos desgraciados. McMahan, representante de esta alternativa, dirige su análisis al daño de la muerte y no a cuestiones de justicia distributiva, pero ya se insistió en la posibilidad de relacionar ambos asuntos. La propuesta de este autor llevaría a poder admitir que, si un humano (con potencial intrínseco normal) está peor de como los humanos con similares potenciales habitualmente suelen estar, entonces tendrá prioridad sobre un perro (con potencial intrínseco normal) que esté mejor de cómo los perros con similares potenciales suelen estar, aunque el humano en cuestión esté mejor que el perro en cuestión.

La mayor dificultad que Holtug (2007: 14-15) encuentra al tomar este análisis de McMahan en el contexto de la conclusión problemática tiene que ver con las implicaciones que se desprenden para los discapacitados cognitivos. Y es que desde aquí, si una persona discapacitada está mejor de lo que la mayoría de los que tienen potenciales intrínsecos similares al suyo lo están y si yo estoy peor de lo que la mayoría de personas con potenciales intrínsecos similares al mío lo están, entonces yo tendré prioridad aunque esté mucho mejor de lo que la persona discapacitada lo está.

Claramente, afirma Holtug, una conclusión de este tipo iría en contra de lo que una adecuada teoría de corte prioritarista estaría de acuerdo en prescribir. El problema está en la relevancia que se concede a lo que es *normal* para los individuos con similares potenciales intrínsecos. Supongamos, nos propone Holtug, que surge una nueva y rara enfermedad que hace que disminuya dramáticamente el nivel de bienestar del que disfrutan los seres humanos. Imaginemos también que hay un pequeño grupo de personas que son inmunes a la apuntada enfermedad. Como estaríamos ante potenciales *comparables* en ambos casos, los individuos inmunes sufrirían una gran disminución en su nivel de prioridad en tanto que se encuentran mucho mejor de como ahora se

encuentran la mayoría de los humanos. Incluso, dado su nivel de bienestar tan por encima de la media, los humanos inmunes contarían en este esquema con un nivel tan alto de *fortune* que tales individuos además tendrían menos prioridad que los animales no humanos. La pretensión del autor es que nos percatemos de que cualquier análisis de *fortune* en el que el hecho de que podamos considerar a un individuo afortunado o desgraciado esté supeditado a lo que es la norma para un grupo dado (se trate de los miembros de la especie a la que uno pertenece o de aquellos con mi mismo potencial intrínseco) podrá generar implicaciones que encontraremos muy dudosas.

Vallentyne tampoco quiere pasar por alto las dificultades que surgen en este contexto para la propuesta de McMahan y señala su arbitrariedad. Consideremos, nos propone, dos individuos que en el momento actual cuentan con el mismo tipo de capacidades que generan las mismas posibilidades de bienestar. Lo único que los diferencia es su potencial intrínseco (el que pudimos identificar en el momento de su nacimiento). Imaginemos que tenemos que elegir a quién dar una unidad de bienestar. Según este enfoque deberíamos dársela a aquel con menos fortuna, que sería aquel con el potencial intrínseco más alto (si su potencial es mayor entonces el déficit originado será más grande o el exceso más pequeño). Parece difícil poder justificar esa razón como la que debe contar en la elección del individuo que merece la unidad de bienestar (Vallentyne 2005). La arbitrariedad que parece desprenderse de propuestas como estas le lleva a insistir en que la solución viene de dejar de considerar la *fortuna* como bienestar relativo al potencial.

Desde el análisis que establece la referencia del potencial en el propio individuo, sin referencia a un grupo, se afirmaría que del hecho de que los animales en general estén peor (puedan acceder a menos grado de bienestar) no se derivaría necesariamente la conclusión problemática. La igualdad en principio no requerirá un masivo movimiento de recursos desde la mayoría de los humanos hacia la mayoría de los animales. No obstante, pasar a comprender que para poder considerar a un individuo desgraciado basta con la referencia a los propios niveles de cada uno, puede hacer que evitemos los problemas concretos que se presentaban en cada caso cuando la referencia se situaba en un grupo; pero persiste el mismo problema de arbitrariedad apuntado antes por Vallentyne.

El autor recurre a una interpretación de *fortune*, descrita en el apartado anterior, que en su opinión nos permitirá entender que la distancia que se da con relación al grado de la misma entre humanos y animales no es tan grande. Se trataba de dividir el

bienestar por el grado de valor moral. Holtug quiere analizar si realmente nos llevaría a poder admitir incluso que los animales podrían tener el mismo grado de *fortune* que los humanos en algunos casos. Esto puede suceder porque la mayoría de los animales tienen un valor moral más bajo que la mayoría de los humanos y porque los humanos tienen una capacidad mayor de bienestar. Por ejemplo, un no humano que tiene un valor moral de 0,01 y un bienestar de 1 tendrá el mismo grado de *fortune* (100) que un humano con valor moral de 1 y bienestar de 100. Serían iguales en un sentido relevante y ello haría que merecieran un mismo nivel de prioridad, por lo que se evitaría la conclusión problemática (no habría que realizar un movimiento masivo de recursos desde la mayoría de los humanos hacia la mayoría de animales).

Holtug (2007: 17-19) advierte que lo que le interesa considerar es la versión prioritarista de la propuesta de Vallentyne, en lugar de la posición igualitarista que éste asume. Aunque entiende que las objeciones que va a detallar pueden aplicarse en ambos casos. La propuesta de Vallentyne para determinar el grado de *fortune* (junto con la asunción de que los animales tienen un menor valor moral que la mayoría de los humanos), ¿acaso no nos llevaría a sobredimensionar la importancia de los beneficios para los humanos en un grado que consideraríamos excesivo? El hecho es que este esquema implicará muchas veces que tengamos que afirmar que los humanos tienen un nivel de *fortune* mucho menor que los animales (cuando el nivel de bienestar sea el mismo en ambos casos y dado el mayor valor moral de los primeros)<sup>236</sup>. Para Holtug (2007) la cuestión es que la forma en que Vallentyne entiende que hemos de determinar el grado de *fortune* muchas veces nos llevaría a tomar decisiones en una línea que no nos resultará plausible para un enfoque prioritarista (o igualitarista). Nos propone percatarnos de ello teniendo en cuenta que dicho esquema nos llevaría a prescripciones como las siguientes: un pequeño incremento para un humano que está mucho mejor (en términos de bienestar) puede pesar más que un incremento más grande para un animal que esté mucho peor. Igualmente, un pequeño incremento para un humano con capacidades cognitivas normales que esté mejor puede pesar más que un incremento mayor para un humano con discapacidad cognitiva congénita grave que esté mucho peor (sería así porque estos humanos también tendrían menos capacidad para el bienestar y

---

<sup>236</sup> Ya se vio que para Vallentyne la fortuna se determinará dividiendo el bienestar por el grado de valor moral.

por tanto un valor moral más bajo, según esta propuesta)<sup>237</sup>. De la misma forma un pequeño incremento para un humano que esté mucho mejor con una salud fuerte puede pesar más que un incremento mayor dirigido a un humano que esté mucho peor y que padezca una enfermedad intratable que continuamente le produjera dolor (por lo que de nuevo estaríamos ante una capacidad baja para el bienestar)<sup>238</sup>. El prioritarismo sin duda estaría interesado en rechazar conclusiones de este tipo. En definitiva, y aunque dejáramos al margen la dificultad de poder justificar la atribución de distintos grados de valor moral, esta versión no se hace cargo de forma plausible de los individuos con pocas capacidades para el bienestar.

Este análisis de las interpretaciones alternativas de la noción de *fortune* en el contexto de la justicia distributiva tenía el objetivo de ver si alguna de ellas tenía más posibilidades que nuestra propuesta para afrontar la conclusión problemática. Holtug (2007) interpreta dichas alternativas como intentos por encontrar alguna forma de poder reconocer el papel de la prioridad sin que ello nos llevara a tener que defender la necesidad de llevar a cabo un gran movimiento de recursos de la mayoría de los humanos hacia muchos animales. Insiste en que fracasan también con relación a este objetivo. El autor analiza a su vez otra posible estrategia al respecto de cara a evitar la prescripción del ingente movimiento de recursos de los humanos a los animales. Merece la pena señalarla brevemente.

Podría preguntarse si son las vidas tomadas en su conjunto lo que realmente debe importar si adoptamos una perspectiva distributiva del bienestar<sup>239</sup>. Si así fuera, en tanto

---

<sup>237</sup> Hay que recordar que para Vallentyne el grado de valor moral dependerá de la capacidad para el bienestar y de la capacidad para llevar a cabo elecciones racionales.

<sup>238</sup> Esta propuesta con relación a los niveles negativos de bienestar pasa por afirmar que en tales casos el grado de *fortune* no se obtiene dividiendo el bienestar negativo entre su estatus moral. Porque si un humano tuviera un bienestar de -100 y un valor moral de 1, a la vez que un animal tuviera respectivamente valores de -1 y 0,01, entonces tendríamos que afirmar que ambos tienen un grado de -100. Requiriendo niveles iguales de prioridad, algo que a Vallentyne le resulta implausible. Es por ello que propone que los valores negativos de bienestar sean multiplicados por el grado de valor moral (obtendríamos entonces un grado de *fortune* de -100 y -0'01 respectivamente). Véase Vallentyne 2005. Pero parece que el autor no se percata de que esta solución es igualmente problemática. Podría llevarnos a tener que defender que es mejor provocar una gran cantidad de dolor a un no humano que esté peor (o discapacitado cognitivo humano) que provocar una pequeña cantidad de dolor a un humano que esté mejor. Podemos ver ésta y otras dificultades de la propuesta de Vallentyne en Holtug 2007.

<sup>239</sup> Con un objetivo distinto John Broome, en su volumen de 2004 *Weighing lives*, se ha ocupado de manera sistemática de cuestiones que se relacionan tanto con la estructura general del valor como con el daño que supone la muerte. Entiende la evaluación de las diferentes vidas como un análisis en el que se tratará de ver cómo está distribuido el bienestar de una persona en diferentes tiempos concretos, y de determinar entonces cuándo una distribución es mejor que otra. En su libro de 1991, *Weighing goods*, ya se preguntó por la forma en que hemos de determinar el bienestar de alguien. Distinguiendo entre el bienestar tomado en su conjunto (tomando la vida de alguien en su conjunto) y el bienestar temporal (atendiendo a momentos de la vida particulares). La propuesta de Broome es amplia, técnica y compleja.

que las vidas de los humanos suelen ser más largas (asumiendo que los años extra son positivos), la conclusión problemática tendría fuerza. Pero, ¿y si pasáramos a considerar que los segmentos de tiempo son la clave para determinar cómo de bien le va a un individuo? Ello podría ayudar a minimizar el alcance en que podemos considerar que los humanos están mejor que los animales, y así replantear la exigencia de retribución hacia los últimos. De esta forma, desde el que se ha llamado *time-slice prioritarianism*, cuanto más bajo sea el bienestar de un individuo en algún punto en el tiempo  $t$ , más alto será el valor de un posible beneficio para este individuo en  $t$ . Lo que esto implicará es que si en este momento  $t$  un individuo está peor que otro entonces será prioritario beneficiar al primero (con independencia de quien tenga la mejor vida tomada como un todo). ¿Cómo se comportarán entonces cada uno de los dos modelos con relación a la conclusión problemática? Holtug (2007: 19-21) lo esquematiza como sigue: asumimos una distribución concreta de bienestar (A), donde (h) es un humano y (a) es un animal no humano. Aparecen distintos niveles de bienestar individuales referidos a cuatro fragmentos de tiempo concretos ( $T_1$ - $T_4$ )<sup>240</sup>.

A	T <sub>1</sub>	T <sub>2</sub>	T <sub>3</sub>	T <sub>4</sub>	Total
H	12	12	12	12	48
A	2	-	-	-	2

Si suponemos que tenemos que redistribuir el bienestar, ¿cuál de las siguientes dos posibilidades se correspondería con cada uno de los dos modelos (*lives prioritarianism* y *time-slice prioritarianism*)?

B	T <sub>1</sub>	T <sub>2</sub>	T <sub>3</sub>	T <sub>4</sub>	Total
H	10	10	10	10	40
A	10	-	-	-	10

C	T <sub>1</sub>	T <sub>2</sub>	T <sub>3</sub>	T <sub>4</sub>	Total
H	6.25	6.25	6.25	6.25	25
A	25	-	-	-	25

Puede verse en Broome 1991 y 2004. El propio Broome reconoce algunos de los aspectos que pueden resultar problemáticos en su teoría. Véase en este sentido los análisis de Parfit 1984: 381-390 y Temkin 1994: 350-380.

<sup>240</sup> Como generalmente los humanos tenemos vidas más largas el autor introduce este elemento en el análisis asumiendo que (a) sólo existe en uno de los fragmentos de tiempo.



La distribución (C) sería la propuesta promovida por el *lives prioritarianism* (que toma las vidas como un todo). Se trata de alcanzar la mejor distribución posible de una suma fija de bienestar y la forma de conseguirlo en este caso es proporcionar a los individuos la misma medida total. Por el contrario, para el *time-slice prioritarianism* la mejor distribución sería la (B) porque para este modelo la mejor distribución posible de una suma fija de bienestar es aquella que da a los individuos las mismas medidas en tiempos particulares. La adopción de la interpretación prioritarista que tiene en cuenta los segmentos de tiempo permite adoptar un punto de vista menos demandante con respecto a los animales. La transferencia de bienestar de (h) a (a) es mayor en (C) que en (B).

Pero una de las dificultades a las que se enfrentaría este modelo es el hecho de que parece no tener en cuenta algún tipo de compensación inter-temporal que pueda darse a lo largo de una vida. Al margen de ello, puede que haya que reconocer que es erróneo el hecho de considerar irrelevante cómo esté un individuo con respecto a otro en *todos* los fragmentos de tiempo. Esto podría llevarnos a pensar que la mejor versión de prioritarismo quizá tuviera que combinar ambos enfoques distributivos<sup>241</sup>. Pero fundamentalmente lo que no podemos obviar aquí es el hecho de que también en este caso se ha de reconocer un fuerte grado de prioridad de los animales sobre los humanos, dado que también atendiendo a los tiempos particulares podemos concluir que los animales se encuentran en desventaja; no se logra por tanto evitar la conclusión problemática.

De manera que, igual que la interpretación de *fortune* que defendí como la opción más plausible para encargarnos de la concreción de las privaciones, las que se quedaron en el camino no estarían libres tampoco de problemas si nos situáramos en un contexto normativo en el que se conceda importancia a la distribución justa de recursos escasos. Apostar por la relevancia de las distintas capacidades para el bienestar presentes en los diferentes individuos a la hora de determinar el grado de *fortune* lleva a activar en el contexto descrito fuertes mecanismos compensatorios a favor de los animales.

La que entendí como la mejor forma de poder establecer una medición de las oportunidades de satisfacción perdidas con la muerte (que posibilitaba la justificación de una jerarquía no especieísta del valor de las vidas), tendría esta contrapartida.

---

<sup>241</sup> Sobre esta posibilidad nos propone Holtug consultar el texto de Dennis McKerlie “Egalitarianism and the difference between interpersonal and intrapersonal judgments”. Véase McKerlie 2007.

Podría contemplarse la posibilidad de establecer aquí una restricción a las fuertes prescripciones que se describen desde la conclusión problemática indagando en el papel que tendrá la pregunta acerca de cómo lograr los mayores beneficios. Si la teoría del bienestar que asumimos nos lleva a tener que admitir que los animales están por lo general peor, también la misma teoría podría implicar que podemos beneficiar a los humanos más de lo que podemos beneficiar a los animales. Esto es, aunque los animales tienen prioridad, puede darse algún caso en el que los beneficios que podemos proporcionar a un humano (dadas algunas de sus características) sean mucho más grandes que los que podríamos conseguir en el caso de algún animal no humano. Sin embargo es obvio que esto no sucederá siempre. De forma que en los casos en los que los beneficios sean los mismos, la asunción de un enfoque prioritarista llevaría a favorecer a los más desafortunados. Estos serán los animales, según la interpretación de *fortune* reivindicada. La idea entonces sería mantener que si el beneficio previsto en el caso de un humano es suficientemente más grande comparado con el beneficio que proveamos sobre un animal que esté peor entonces debería proporcionársele al primero, pero si los beneficios fueran los mismos entonces hemos de atender al segundo.

En este sentido Holtug (2007: 8-10) ha defendido que el hecho de que en algunos casos con los mismos recursos podamos beneficiar a los humanos más que a los no humanos debería ser tenido en cuenta de alguna forma en la distribución. Sabiendo que en otros muchos casos los mismos recursos proporcionarían los mismos beneficios tanto en unos como en otros, y que ello implica atender a los que están peor. La cuestión es que, si bien este análisis podría servir para matizar algunas exigencias en torno a la redistribución de recursos, no podemos admitir sin embargo que se esté evitando la apuntada conclusión problemática.

No puede esconderse entonces el hecho de que aquello que se consideró relevante para poder aportar razones a favor de los humanos en la resolución de los conflictos entre vidas tendría fuertes implicaciones si asumimos la relevancia de los mecanismos compensatorios. Pero lo que quiero defender aquí es que una cosa es la necesidad de reconocer las señaladas implicaciones controvertidas y otra distinta que ello tuviera que considerarse como una objeción definitiva a nuestra argumentación.

Quiero terminar este apartado con una cita de Holtug que considero acertada: «I am myself inclined to accept the implications of prioritarianism with respect to non-human animals. While these implications may seem counterintuitive, the “counterintuitiveness” may very well be due to speciest – and so unreliable –

intuitions about fairness. Thus, I do not find it counterintuitive that justice requires us to give priority to people who have severe cognitive disabilities and short lives, and are for this reason much worse off than others. It is therefore up to prioritarians (and egalitarians) who do not find the relevant implications of prioritarianism (and egalitarianism) acceptable to come up with a version of one of these principles that does not imply them. But, as I have argued, this may not be an easy task» (Holtug 2007: 21).

De manera que el análisis de *fortune* defendido puede ser una herramienta útil a la hora de dar razones a favor de la opción por la vida humana en caso de conflicto, pero tiene esta contrapartida si nos situamos en un contexto como el descrito en este apartado. El hecho de que surja la necesidad de compensar a los animales desde el punto de vista de la distribución de recursos sin duda puede resultar controvertido, sin embargo ello no será una razón suficiente para invalidar la argumentación pero sí para reflexionar sobre el papel que desempeñan aquí nuestras fuertes tendencias especieístas.

Ello no significa, por otro lado, que podamos obviar algunas dificultades. En el último apartado quiero apuntar los dos desafíos que considero más inmediatos al respecto, y anticipar también por dónde entiendo que podrían venir las posibles vías de solución.

### **5.3. Los desafíos más inmediatos**

Un primer problema surge cuando la pretensión es concretar las demandas que se nos requieren para con los animales desde el punto de vista de la justicia. Puede que la compensación hacia estos individuos con un bajo nivel de *fortune*, dada la interpretación reivindicada, incluya tener que aceptar una prescripción moral de intervención en la naturaleza. La razón es que habría que asegurar el cumplimiento de los derechos morales de los animales salvajes.

Habría razones de peso para mantener que hemos de asegurarnos de que no haya un prejuicio especieísta detrás de nuestros juicios morales, pero lo que no parece razonable es defender la pretensión de acabar con la depredación. Dadas las constricciones fácticas contamos con una razón de peso para poder defender justificadamente que la exigencia de compensación no puede mantenerse en ese caso concreto. La distinción entre los animales que forman parte de nuestra sociedad y aquellos otros que pertenecen al mundo salvaje debe contar de algún modo. Las

obligaciones de justicia tienen sentido en el primer caso y ello marca una diferencia moralmente relevante.

Desde una teoría de los derechos Tom Regan ha intentado lo siguiente: «El principio del respeto, como un principio de justicia, requiere más que el hecho de que no dañemos...; también impone el deber *prima facie* de asistir a aquellos que son víctimas de injusticias en las manos de otros» (Regan 1983a: 249). Hay que percatarse de que habla exclusivamente de injusticias, y reivindica la inocencia de los depredadores, para evitar la obligación de intervenir<sup>242</sup>. Por otro lado, desde un esquema utilitarista no parece difícil poder llegar a la conclusión de que lo mejor es no intervenir en la actuación de los depredadores. Podrían aducirse razones, por ejemplo, de sostenibilidad ecológica (Singer: 1979: 88-89).

Al margen de este último tipo de razones, parece que la activación de mecanismos compensatorios es algo que sólo tiene sentido dentro de la sociedad. En ella humanos y animales con valor intrínseco han de ser tenidos en cuenta desde un punto de vista moral. Si en el caso de los animales la conclusión puede verse como una *conclusión problemática* quiero defender que a lo largo de este trabajo se han dado razones para poder mantener que algunas intuiciones en este sentido podrían estar equivocadas.

La opción de *fortune* reivindicada generaba en el contexto descrito responsabilidades morales hacia los animales consideradas por muchos demasiado exigentes. Algunas interpretaciones de la apuntada noción podían entenderse como diferentes estrategias llevadas a cabo con el objetivo de limitar las exigencias igualitaristas hacia los animales (Holtug 2007). Pero no logran este objetivo y la pretensión igualitarista sigue demandando compensar a los animales no humanos. Ahora bien, el que generalmente se reconozca que este compromiso moral es problemático puede ser el producto de un prejuicio antropocéntrico.

Para situar ahora el segundo desafío que no puede pasarse por alto hay que traer a colación muy brevemente la argumentación general. Después de justificar lo que se defendió como una buena forma de entender cuándo la muerte supone un daño para el individuo que muere, se pasó a indagar en la manera de poder determinar distintos niveles de daño al respecto. En ese sentido se introdujo el término *fortune* con el objetivo de que, al preguntarnos por cómo de buena es la vida para los propios

---

<sup>242</sup> Véase al respecto Jamieson 1990: 350-356.

individuos, pudiéramos identificar adecuadamente las oportunidades de satisfacción en juego en cada caso. Oportunidades que estaban en relación directa con la pretensión de establecer distintos niveles del daño que supone la muerte dentro de un esquema privacionista. La idea era que esta podía ser una buena forma de poder hacernos cargo desde aquí de la necesidad de compatibilizar la asunción de una perspectiva interna con un enfoque no categórico del daño (que nos permitiera reconocer también algunos elementos objetivos para poder llevar a cabo una comparación legítima), desde donde poder justificar una jerarquía del valor de las vidas. En un enfoque privacionista del daño que implica la muerte, la concreción de lo que supone para una existencia concreta las privaciones a las que ello llevaría será algo necesariamente ligado al grado de *fortune* de ese individuo. Dada la interpretación defendida del término, en la que lo que cuenta es la capacidad para el bienestar de cada uno, había que concluir del análisis que los humanos tienen por lo general un grado mayor de *fortune* que los animales. Y según la interpretación del daño de la muerte defendida ello permitía poder aducir razones no especieístas a favor de la opción por la vida humana en caso de conflicto con la de un animal.

Lo que sucede es que hay algunos humanos para los que no podemos mantener legítimamente lo anterior. De manera que surge un segundo desafío en torno al papel de los casos humanos *marginales* en los casos de conflicto en los que entra en juego su vida y la de un animal. Y es que, en tanto que se ha defendido que el grado de *fortune* será lo relevante para jerarquizar el daño de la muerte, parece que incluso podría darse algún caso en el que la opción de dar prioridad a la vida de un animal estaría justificada.

Habría que preguntar si estaríamos dispuestos a admitir que la muerte de algunos humanos concretos tiene el mismo nivel de gravedad que la de muchos animales no humanos. Aceptar la argumentación general conduce finalmente a una equiparación moral entre los humanos *marginales* y los animales con igual grado de *fortune*.

No obstante sería pertinente recordar que el contexto en el que surge esta discusión no es el de la pregunta por quiénes son los individuos que han de contar con una protección moral frente a la muerte, sino aquel en el que se buscaba la forma de poder resolver legítimamente los conflictos entre las vidas de aquellos para los que la muerte supone un daño. Aquí precisamente se situaba la diferencia fundamental con aquellas propuestas que no cuentan con los daños extrínsecos y que establecían como condición necesaria la capacidad de poder valorar la vida positivamente. Frente a ellas, defender un esquema privacionista permite reconocer que la muerte supondrá un daño

también en el caso de individuos conscientes que no cuentan con la capacidad señalada, como los humanos *marginales*. Pero, a la hora de optar por unas vidas frente a otras en caso de conflicto (a la hora de hacer una gradación del daño de la muerte en cada caso), tales humanos concretos han de ser equiparados moralmente a los animales con las mismas capacidades para el bienestar (nivel de *fortune*).

La muerte de los humanos *marginales* no tiene aquí que ser considerada moralmente irrelevante, y esto parece un importante aval de la interpretación de daño defendida. Aunque se deriva también que sus vidas no son tan valiosas como las de aquellos con un grado mayor de *fortune*.

Las decisiones morales tomadas al respecto podrían verse matizadas si, por ejemplo, se aceptara un importante papel para las posibles obligaciones indirectas que surgen en el caso de los humanos *marginales*. Pues no cabe duda que su muerte supone una pérdida terrible para los familiares que los cuidan. No obstante, al margen de ello, y además dado que es posible imaginar situaciones en las que no existieran tales obligaciones indirectas (un caso de orfandad, por ejemplo), persiste la equiparación moral.

El siguiente paso sería preguntar por la posibilidad de reformular algunas de nuestras intuiciones en este sentido. Si la argumentación es correcta, una adecuada jerarquía del valor de las vidas llevará a considerar plausible la posibilidad de optar por la vida de un humano normal en caso de conflicto con la de un animal, y también en caso de conflicto con la de un humano *marginal* (puesto que en ambos casos el nivel de *fortune* es menor).

Reconozco este segundo desafío de la propuesta presentada sin que ello signifique que esto pueda funcionar *a priori* como una razón suficiente para invalidar la argumentación. Esta puede ser una de esas veces en que habría que considerar la opción de que un determinado análisis no fuera incorrecto por el hecho de que seamos reacios a afrontar alguna conclusión derivada del mismo.

Puede que si se ahonda un poco en un contexto más práctico nos percatemos de que muchas de las decisiones tomadas en un conflicto en el que entren en juego las vidas de humanos adultos *normales* y de humanos *marginales* descansan en la presunción de una legítima jerarquización del valor de las mismas. Lo que el análisis de la noción de *fortune* permite es poder aportar razones relevantes al respecto.

Lo que sucede es que nuestras asunciones morales no suelen ir en la misma línea cuando de lo que se trata es de establecer comparaciones con los animales. La

equiparación moral entre estos y los humanos particulares que cuentan con sus mismas capacidades para el bienestar suele parecer moralmente cuestionable. Sin embargo, esto podría ser el resultado de un fuerte prejuicio a favor de un alto valor de la vida de todos los miembros nuestra especie.

Ejemplo de ello es el procedimiento seguido en la evaluación moral del uso de animales como sujetos de experimentación. El hecho de que no se considere pertinente la necesidad de preguntar si se estaría dispuesto a llevar cabo la misma investigación con un individuo humano (huérfano) con la misma capacidad para el bienestar es muy significativa (Singer 1974: 119). La discriminación es obvia, y sería fácil que la mayoría de la gente lo viera si desapareciera el prejuicio antes apuntado.

Al margen de que esto podría funcionar como un buen método para invalidar moralmente muchos de los experimentos llevados a cabo rutinariamente con animales, lo que aquí interesa es comprobar que puede que sea un favoritismo hacia los miembros de nuestra especie lo que hay debajo de algunas de las intuiciones en contra de la equiparación moral de individuos con el mismo grado de *fortune*. El papel que han de tener las intuiciones morales en nuestros juicios morales es una cuestión compleja. Pero, dado el dudoso funcionamiento que estas históricamente han tenido en la pregunta concreta por nuestras responsabilidades hacia los animales, quiero insistir en que merece ser contemplada con seriedad la viabilidad de la apuntada equiparación moral.

Los desafíos son entonces fácilmente reconocibles. Mantengo que no funcionarían como razones suficientes para invalidar la argumentación, sin embargo sí demandan una evaluación racional de nuestras intuiciones morales más generales con relación a los animales no humanos.

## *RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN. CONCLUSIONES FINALES*

La hipótesis que planteada en la introducción era que adoptar una teoría suficientemente amplia del daño permitiría hacer un análisis privacionista del daño que supone la muerte que, por un lado sería la mejor forma de resolver las dificultades que surgen a otras alternativas, y por otro sería compatible con la pretensión de justificar una jerarquía no especieísta del valor de la vida. Habrá que recopilar entonces los resultados para constatar si ambas cosas se ha visto probadas.

La intención era mostrar la relevancia de la pregunta: ¿es la muerte un daño para los animales? A lo largo de los diferentes capítulos se quiso argumentar a favor de una comprensión de daño que permitiera solventar las dificultades encontradas en el camino. Entendí que había buenas razones para apostar por un análisis contrafáctico del daño que diera cabida a la posibilidad de interpretar como daños algunos casos atípicos como parece ser el caso de la muerte. Desde aquí se afirmó que puede que hubiera que entender que la muerte nos daña debido a las privaciones que ello supone para nosotros. La muerte estaría impidiendo la obtención de bienes intrínsecos y esto no es algo que pueda pasarse por alto. Si entonces no era necesario poder valorar la vida positivamente para reconocer que algún tipo de daño hay en juego cuando morimos, esto llevaría a tener que reconocer que los individuos de la comunidad moral no autoconscientes también pierden cosas al morir y que ello no es irrelevante. Los animales y los casos humanos marginales con valor intrínseco sufren también una privación en caso de morir, como el humano normal que pierde las capacidades cognitivas que lo caracterizan por un accidente. Los problemas de incoherencia que se presentaban a las propuestas alternativas, la posibilidad de hacerse cargo mejor del problema del no sujeto, poder explicar casos atípicos para los que daba la impresión que algún daño estaba en juego aunque en principio no se satisficiera el requisito de la experiencia, o poder reconocer que la muerte de los bebés o de individuos con discapacidades cognitivas no es irrelevante, son algunas de las razones que me llevaron a afirmar que puede que fuera necesario reivindicar un teoría del daño suficientemente amplia como para poder asumir una interpretación privacionista del daño que supone la muerte. Se habría comprobado que dicha interpretación parece ser una buena opción para hacerse cargo de posibles dificultades en juego.



Enlazando con la segunda parte de la hipótesis, se aclaró que entender que los individuos conscientes serían dañados si murieran en tanto que estarían perdiendo bienes intrínsecos no significa admitir que todas las privaciones son iguales. Pero no se podía pasar por alto las dificultades surgidas a la hora de averiguar qué tipo y cantidad de bienes estamos perdiendo cuando la muerte nos sobreviene. Porque no parece posible saber qué me habría pasado en el futuro de no haber muerto. De ahí que aposté por admitir que lo importante no era esto sino atender cómo es la vida para cada uno si se quería poder determinar qué tipo de privación estaría sufriendo cada individuo en su caso. Así, dada esa importante dificultad epistemológica, se optó por reivindicar la posibilidad de atender al grado de *fortune* como el mejor modo de medir los daños extrínsecos que implicaría cada muerte. Se trataba de ver cómo es de buena la vida para cada uno para así poder saber qué cosas estaría perdiendo si muriese. La pregunta entonces era obvia: cómo podría determinarse el grado en que la vida le va bien a alguien.

Contemplar al respecto diferentes interpretaciones alternativas fue útil para identificar las condiciones que tendría que cumplir una comprensión adecuada de la noción de *fortune*. El resultado llevó consigo el reconocimiento de que era posible admitir legítimamente que la mayoría de los humanos pierden más que los animales al morir. Ello no sólo abría la posibilidad de justificar una jerarquía no especieísta del valor de las vidas, sino que concretamente dicha jerarquía permitiría optar razonablemente por salvar la vida de un humano frente a la de un animal en caso de que ambas entraran en conflicto.

Con la argumentación desarrollada a lo largo de los cinco capítulos de los que consta el trabajo se ha pretendido satisfacer la hipótesis en torno a la viabilidad de adoptar una teoría del daño suficientemente amplia como para poder reconocer la existencia de daños extrínsecos. Lo que he tratado de mostrar es cómo el análisis privacionista es relevante para comprender adecuadamente el daño que supone la muerte. Y aposté por esta como la mejor forma de poder establecer una legítima gradación de las privaciones desde la que enfrentarse a la necesaria resolución de conflictos entre vidas. Defiendo la argumentación que he desarrollado, sin que ello me impida reconocer la necesidad de reflexionar más sobre algunos aspectos envueltos en ella. Pienso que habría que indagar más en la justificación de la interpretación de *fortune* que aquí he defendido como la más plausible. Igualmente, un próximo desarrollo de las tesis aquí mantenidas demandaría también una mayor concreción de la

apuntada sofisticación psicológica, que he definido como aquello que posibilita una mayor *capacidad* para el bienestar.

Hice también una referencia final a lo que entendí como los dos desafíos más inmediatos a los que llevaba finalmente la argumentación general. Se vio que el primero de ellos tiene que ver con la concreción de las demandas que se nos requieren para con los animales desde el punto de vista de la justicia. En concreto, tenía que ver con la pregunta acerca de si la argumentación en torno a la idea de *fortune* defendida nos comprometería con la necesidad de reconocer prescripciones morales demasiado exigentes con relación a los animales no humanos. En segundo lugar surgía el desafío de la equiparación moral entre los humanos *marginales* y los animales con igual grado de *fortune*. Algo que llevaría a tener que aceptar que en algún caso, cuando no entren en juego otro tipo de consideraciones morales de tipo indirecto, la muerte de algunos humanos particulares tendrá el mismo nivel de gravedad que la de muchos animales no humanos.

Quise dejar claro que ambos desafíos demandan una fuerte reflexión en torno a las intuiciones morales más asentadas en torno a los animales no humanos.

Una investigación futura requeriría sobre todo indagar en las vías de solución que se abrieron al final del último capítulo de este trabajo, y que apuntaban a la necesidad de evaluar con especial cuidado aquellas soluciones que resultan más intuitivas cuando los intereses de los miembros nuestra especie entran en conflicto con los de los animales no humanos.



## *CONCLUSION*

The hypothesis suggested in the introduction was that adopting a wide enough theory would allow a deprivational analysis of the harm of death which on the one hand would be the best way to solve the difficulties arisen to other alternatives and on the other hand would be compatible with the intention of justifying a non-specieistic hierarchy of the value of life. We'll have then to compile the results to verify if both things have been proven.

The intention was to show the relevance of the question: Is death a harm to animals? Throughout the different chapters I wanted to argue in favor of an understanding of harm that allows solving the difficulties found in the way. I understood there were good reasons to commit to a counterfactual analysis of the harm which would permit the possibility of interpreting as harm some atypical cases such as it seems to be with the case of death. From here we said that we may have to understand that death harm us due to the deprivation it means to us. Death would prevent the obtaining of intrinsic goods and that is not something we can ignore. If then it was not necessary to value life positively to recognize that there are some type of harm when we die, this would make us recognize that self-conscious individuals of the moral community can also loose things at death and that this is not irrelevant. The animals and the cases of marginal humans with intrinsic value suffer also a deprivation in case of death, like the normal humans who lose the cognitive capacities which characterizes them by an accident. The incoherence problems arisen to the proposed alternatives, the possibility of better taking over the problem of the non-subject, being able to explain atypical cases which seemed to give the impression of an existing harm although apparently there were no requisite of experience, or being able to recognize that the death of babies or individuals with cognitive disabilities is not irrelevant are some of the reasons that made me state that it may be necessary to demand a harm theory broad enough to be able to assume a deprivational interpretation of harm of death. We would have proven that such interpretation seems to be a good option to take over the possible difficulties involved.

Linking to the second part of the hypothesis, it was clarified that understanding that conscious individuals would be harmed when they die while losing intrinsic goods does not mean to admit that are deprivations are the same. But we could not omit the

difficulties encountered when finding out what type and quantity of goods are lost when death occurs, because it seems impossible to know what would have happened in the future without death overcoming. That's why I committed to admit that this was not the important thing but to attend how life is to each one if I wanted to determine which type of deprivation would suffer each individual in its case. This way, due to this important epistemological difficulty, I chose to demand the possibility of attending the degree of fortune as the best way to measure of extrinsic harms that each death would entail. It had to be with seeing how good life is for each one to be able to know what things it would be losing at death. The question was then obvious: how could we determine the degree in which lives goes well for someone.

Contemplating different alternative interpretations on the matter was useful to identify the conditions that would have to meet an adequate understanding of the notion of fortune. The result entailed the recognition that it was possible to legitimately admit that most humans lose more than animals when they die. This did not only opened the possibility to justify a non specieistic hierarchy of the value of lives, but also that especially such hierarchy would allow us to reasonably choose saving the life of a human over the life of an animal in the case of conflicts between them.

With the argument developed throughout the five chapters that constitutes the work I've pretended to satisfy the hypothesis around the feasibility of adopting a harm theory broad enough as to recognize the existence of extrinsic harms. And this was done watching how the deprivational analysis was relevant to understand adequately the harm that means death, and focusing on the possibility of establishing a legitimate gradation of deprivation from which to face the necessary resolution of conflicts between lives.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AALTOLA, E. (2004), "The moral value of animals: three versions based on altruism". *Essays in Philosophy*, 5.
- ALLEN, C. y BEKOFF, M. (1997), *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge: MIT Press.
- APPLEBY, M. C. (1998), "Genetic engineering, welfare and accountability". *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 1.
- ARCHER, J. (1979), *Animals under stress. Studies in biology*. London: Edward Arnold.
- ARISTÓTELES (384-322 a.C.), *The works of Aristotle*, London: Oxford University, (1927).
- Política*. Madrid: Alianza, (1999).
- ARMSTRONG, S. J. y BOTZLER, R. G. (Eds.) (2003), *The animal ethics reader*. London and New York: Routledge.
- ARNESON, R. J. (1999), "What, if anything, renders all humans morally equal?", en JAMIESON (1999).
- BAILEY, C. (1926), *Epicurus. The extant remains with short critical apparatus, translation and notes*. Oxford: Clarendon Press.
- BARANZKE, H. (2004), "Does beast suffering count for Kant: a contextual examination of §17 in 'The doctrine of virtue' ". *Essays in philosophy*, 5.
- BATESON, P. (1991), "Assessment of pain in animals". *Animal Behaviour*, 42.
- BEAUCHAMP, T. L. y CHILDRESS, J. F. (1979), *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson, (2002).
- BEAUCHAMP, T. L. y WALTERS, L. (1999), *Contemporary issues in bioethics*. Belmont: Wadsworth.
- BECKER, L. (1983), "The priority of human interests", en MILLER y WILLIAMS (1983).
- BEKOFF, M. (1975), "The communication of play intention: are play signals functional?". *Semiotica*, 15.
- (Ed.) (2000), *The smile of a dolphin: remarkable accounts of animal emotions*. New York: Discovery Books/Random House.
- (2002), *Minding animals: awareness, emotions, and heart*. New York: Oxford University Press.
- (2004), "Wild justice and fair play: cooperation, forgiveness, and morality in animals". *Biology and Philosophy*, 19.

- BEKOFF, M., ALLEN, C. y BURGHARDT, G. M. (Eds.) (2002), *The cognitive animal*. Cambridge: MIT Press.
- BELSHAW, C. (2000), "Death, pain and time". *Philosophical Studies*, 97 (3).
- BENN, S. I. (1967), "Egalitarianism and the equal consideration of interests". *Nomos*, IX.
- BENTHAM, J. (1782), *Introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BENVENISTE, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard.
- BERNSTEIN, M. (2002), "Marginal cases and moral relevance". *Journal of Social Philosophy*, 33 (4).
- BICKERTON, D. (1990), *Language and species*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BORTOLOTTI, L. (2008), "What does Fido believe?". *Think*, 19 (7).
- BOSTROM, N. y ROACHE, R. (2007), "Smart Policy: cognitive enhancement in the public interest". *Rathenau Institute in collaboration with the UK Parliamentary Office of Science and Technology*, 2008.
- BOSTROM, N. y SANDBERG, A. (2007), "The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement", en SAVULESCU y BOSTROM (2009).
- BRADLEY, B. (2004), "When is death bad for the one who dies?". *Noûs*, 38 (1).
- BRANDT, R. (1959), *Teoría ética*. Madrid: Alianza Universidad, (1982).  
"La crítica racional de las preferencias", en LARA Y FRANCÉS (2004).
- BRECHER, B. (2002), "Our obligation to the dead". *Journal of Applied Philosophy*, 19 (2).
- BROCK, D. W. (1998), "Aggregating costs and benefits". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4).
- BROOME, J. (1991), *Weighing goods*. Oxford: Blackwell.  
(1998), "Kamm on fairness". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4).  
(2004), *Weighing lives*. Oxford: Oxford University Press.
- BUCHANAN, A. (2009), "Human nature and enhancement". *Bioethics*, 23 (3).
- BUDIANSKY, S. (1998), *If a lion could talk. How animals think*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- BULGER, R. E.; HEITMAN, E. y REISER, S. J. (Eds.) (2002), *The ethical dimensions of the biological and health sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAHEN, H. (1988), "Against the moral considerability of ecosystems". *Environmental Ethics*, 10.

- CALLAHAN, J. C. (1987), "On harming the dead". *Ethics*, 97 (2).
- CALLICOTT, J. B. (1988), "Animal liberation and environmental ethics: back together again". *Between the Species*, 5.
- (1989), *In defense of the land ethics: essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York.
- CARRUTHERS, P. (1989), "Brute experience". *The journal of philosophy*, 86.
- (1992a), *The animals issue: moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992b), *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*. Cambridge: Cambridge University Press, (1995).
- CASADO, M. (Ed.) (Coord.) (1998), *Bioética, derecho y sociedad*. Madrid: Trotta.
- (Comp.) (2000), *Estudios de bioética y derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- CAVALIERI, P. (2001), *The animal question. Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- CAVALIERI, P. y SINGER, P. (Eds.) (1993), *El proyecto «gran simio». La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- CIGMAN, R. (1976), "Why death does not harm animals", en REGAN y SINGER (1976).
- (1981), "Death, misfortune and species inequality". *Philosophy & Public Affairs*, 10.
- CLOUSER, K. D. y GERT, B. (1990), "A critique of principlism". *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15.
- COHEN, C. (1986), "The case for the use of animals in biomedical research". *The New England Journal of Medicine*, 315.
- CORDNER, C. (2005), "Life and death matters: losing a sense of the value of human beings". *Theoretical Medicine and Bioethics*, 26.
- CRISP, R. (1997), *Routledge philosophy guidebook to Mill on utilitarianism*. London and New York: Routledge.
- (1999), "Teachers in an age of transition: Peter Singer and J.S. Mill", en JAMIESON (1999).
- DAMASIO, A. (1994), *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 1996.
- (1999), *The feeling of what happens: body, emotion and the making of consciousness*. London: William Heinemann.
- DARWIN, C. (1871), *El origen del hombre*. Madrid: Fraile, (1994).
- DAVIDSON, D. (1975), "Thought and talk", en DAVIDSON (1984).
- (1980), *Essays in actions & events*. Oxford: Clarendon Press.
- (1984), *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.



- (2001), "What thought requires", en DAVIDSON (2004).
- (2004), *Problems of rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- DAWKINS, M. S. (1986), "The scientific basis for assessing suffering in animals", en SINGER (2006).
- (2000), "Animal minds and animal emotions". *American Zoologist*, 40 (883-888).
- DeGRAZIA, D. (1993), "Equal consideration and unequal moral status". *The Southern Journal of Philosophy*, 31.
- (1996), *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005), "Enhancement technologies and human identity". *Journal of Medicine and Philosophy*, 30.
- (2006), "On the question of personhood beyond *Homo sapiens*", en SINGER (2006).
- (2007), "The harm of death, time-relative interests, and abortion". *The Philosophical Forum, Inc.*
- DE LORA, P. (2003), *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.
- DE LORA, P. y GASCÓN, M. (2008), *Bioética: principios, desafíos, debates*. Madrid: Alianza Editorial.
- DE WAAL, F. (2005), *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Tusquets, 2007.
- DOMBROWSKI, D. A. (1997), *Babies and beasts*. Urbana: University of Illinois Press.
- DONNER, W. (2006), "Mill's theory of value", en WEST (2006).
- DOWER, N. (Ed.) (1989), *Ethics and the environmental*. Gower Press.
- DRAPER, K. (2004), "Epicurean equanimity towards death". *Philosophy and Phenomenological Research*, 69 (1).
- DUNBAR, R. I. M. (1992), "Neocortex size as a constraint on group size in primates". *Journal of Human Evolution*, 20.
- DWORKIN, R. (1993), *El dominio de la vida*. Barcelona: Ariel, (1994).
- ELLIOT, R. (1987), "Moral autonomy, self-determination and animal rights". *The Monist*, 70.
- ELLIOTT, C. (1999), *A philosophical disease: Bioethics, culture and identity*. New York: Routledge.
- EPICURO (341-270 a.C.), *The extant remains*. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- ERILL, S. (1995), "Experimentación con animales: problemas éticos y sociales". *Quark*, 1.
- ESCAMILLA, M. (Ed.) (2004), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*. Granada: Universidad de Granada.

- FEINBERG, J. (1970), "The nature and value of rights". *The Journal of Value Inquiry*, 4.
- (1977), "Harm and self-interest", en HACKER y RAZ (1977).
- (1980), "Abortion", en REGAN (1980b)
- (1984), *The moral limits of the criminal law* (vol. 1 "Harm to others"). New York: Oxford University Press.
- FEIT, N. (2002), "The time of death's misfortune". *Noûs*, 36 (3).
- FELDMAN, F. (1991), "Some puzzles about the evil of death". *The Philosophical Review*, 100.
- (1992), *Confrontations with the reaper*. New York: Oxford University Press.
- (2004), *Pleasure and the good life: concerning the nature, varieties and plausibility of hedonism*. Oxford: Clarendon Press.
- FISCHER, J. M. (1997), "Death, badness, and the impossibility of experience". *The Journal of Ethics*, 1.
- FJELLSTROM, R. (2002), "Equality does not entail equality across species". *Environmental Ethics*, 24.
- (2003), "Is Singer's ethics speciesist?". *Environmental Values*, 12.
- FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness reconsidered*. Cambridge: MIT Press.
- FLETCHER, G. (2008), "The consistency of qualitative hedonism and the value of (at least some) malicious pleasures". *Utilitas*, 20 (4).
- FOX, M. A. (1978), "Animal liberation: a critique". *Ethics*, 88.
- (1999), *Deep vegetarianism*. Philadelphia: Temple University Press.
- FOX, M. W. (1991), *Animal have rights, too*. New York: The Continuum Publishing.
- FRANCIONE, G. L. (2000a), *Introduction to animal rights. Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- (2000b), "Vivisección: una pregunta trampa", en TAFALLA (2004).
- (2006), "Abolition of animal exploitation: the journey will not begin while we are walking backwards". [www.abolitionist-online.com](http://www.abolitionist-online.com)
- FRENCH, P. A., UEHLING, T. E. y WETTSTEIN, JR., y H. K. (Eds.) (1994), *Midwest studies in philosophy XIX: philosophical naturalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- FREY, R. (1977a), "Animal rights". *Analysis*, 37.
- (1977b), "Interests and animal rights". *The Philosophical Quarterly*, 27.

- (1980), *Interests and rights: the case against animals*. Oxford: Clarendon Press.
- (1987), "Autonomy and the value of animal life". *The Monist*, 70.
- (1988), "Moral standing, the value of lives, and speciesism". *Between the Species*, 4(3).
- GALLISTEL, C. R. (Ed.) (1992), *Animal cognition*. Cambridge: MIT Press.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M y VELAYOS, C. (Eds.) (2007), *Responsabilidad política y medio ambiente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARCÍA GUAL, C. (1985), *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA SACRISTÁN, A. (2002), "Dolor y sufrimiento de los animales", en LACADENA (2002).
- GARCÍA TREVIJANO, C. (1999), "Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales". *Teorema*, 18.
- GARRAFA, V.; KOTTOW, M. y SAADA, A. (Coord.) (2005), *El estatuto epistemológico de la bioética*. México: UNESCO/UNAM
- GERREK, M. L. (2004), "Hume and our treatment of animals". *Essays in Philosophy*, 5.
- GLANNON, W. (1993), "Epicureanism and death". *The Monist*, 76.
- (2001), "Persons, lives, and posthumous harms". *Journal of Social Philosophy*, 32 (2).
- GLOCK, H. J. (2003), *Quine and Davidson on language. Thought and reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOROVITZ, S. et al. (Eds.) (1976), *Moral problems in medicine*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- GRACIA, D. (1989), *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema Universidad.
- (2002), "Los animales en la tradición occidental", en LACADENA (2002).
- GREEN, O. H. (1982), "Fear of death". *Philosophy and Phenomenological Research*, 43 (1).
- GREY, W. (1999), "Epicurus and the harm of death". *Australasian Journal of Philosophy*, 77 (3).
- GRIFFIN, D. (1976a), *The question of animal awareness: the evolutionary continuity of mental experience*. New York: The Rockefeller University Press.
- (1976b), "Ethology and animals minds", en REGAN y SINGER (1976).
- (1992), *Animal minds: beyond cognition to consciousness*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

- GROVER, D. (1989), "Posthumous harm". *The Philosophical Quarterly*, 39 (156).
- GRUBER, F. P. y HARTUNG, T. (2004), *Alternatives to animal experimentation in basic research*. Austria: Altex.
- GRUZALSKI, B. (2004), "The ability to be moral fails to show that humans are more valuable than nonhuman animals". *Essays in Philosophy*, 5.
- GUERRINI, A. (1989), "The ethics of animal experimentation in seventeenth century England". *Journal of the History of Ideas*, 50.
- HACKER, P. M. S. y RAZ, J. (Eds.) (1977), *Law, morality and society: essays in honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon Press.
- HARE, R. (1981), *Moral thinking*. Oxford: Clarendon Press.
- HARRIS, J. (1985), *The value of life*. London and New York: Routledge.
- HARRISON, P. (1989), "Theodicy and animal pain". *Philosophy*, 64.
- (1991), "Do animals feel pain?". *Philosophy*, 66.
- HATZIMOYSIS, A. (Ed.) (2003), *Philosophy and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERRERA, A. (1989), "Dos éticas zoocéntricas restringidas", en KWIATKOWSKA e ISSA (1998).
- HETHERINGTON, S. (2005), "Lucretian death: asymmetries and agency". *American Philosophical Quarterly*, 42 (3).
- HOLBROOK, D. (1988), *Qualitative utilitarianism*. Lanham: University Press of America.
- HOLLAND, A. (1984), "On behalf of a moderate speciesism". *The journal of applied philosophy*, 1.
- HOLLAND, A. y JOHNSON, A. (Eds.) (1997), *Animal Biotechnology and ethics*. Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- HOLTON, R. y LANGTON, R. (1999), "Empathy and animal ethics", en JAMIESON (1999).
- HOLTUG, N. (2007), "Equality for animals", en RYBERG, PETERSEN y WOLF (2007).
- HOLTUG, N y LIPPERT-RASMUSSEN, K. (Eds.) (2007), *Egalitarianism. New essays on the nature and value of equality*. Oxford: Clarendon Press.
- HORTA, O. (2008a), "Questions of priority and interspecies comparisons of happiness". (Pendiente de publicación).
- (2008b), "Egalitarianism and the harm of death". (Pendiente de publicación)
- HUME, D. (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, (1988).

- JAMIESON, D. (1983), "Killing persons and other beings", en MILLER y WILLIAMS (1983).
- (1984), "Utilitarianism and the morality of killing". *Philosophical Studies*, 45.
- (1990), "Rights, Justice and duties to provide assistance: a critique of Regan's theory of rights". *Ethics*, 100.
- (1999) (Ed.): *Singer and his critics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- JAMIESON, D. y REGAN, T. (1978), "Animal rights: a reply to Frey's 'animal rights' ". *Analysis*, 38.
- JOHNSON, E. (1976), "Life, death and animals", en REGAN y SINGER (1976).
- JONSEN, A. y TOULMIN, S. (1988), *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*. Berkeley: University of California.
- KAGAN, S. (1992), "The limits of Well-Being", en PAUL, MILLER y PAUL (1992).
- (1998), *Normative ethics*. Oxford: Westview Press.
- (2009), "Well-being as enjoying the good". *Philosophical Perspectives*, 23 (1).
- KAHANE, G. (2008), "Pain, dislike, and experience". *Utilitas*, 20.
- KALOF, L. y FITZGERALD, A. (Eds.) (2007), *The animal reader. The essential classic and contemporary writings*. Oxford: Berg.
- KAMM, F. (1993), *Morality, mortality*. New York: Oxford University Press.
- (1998), "Précis of Morality, Mortality, vol. 1: Death and whom to save from it". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (4).
- (2007a), "What is and is not wrong with enhancement?", en SAVULESCU y BOSTROM (2009).
- (2007b). Book Review "Jeff McMahan, The ethics of killing: problems at the margins of life". *Philosophical Review*, 116 (2).
- KANT, I. (1775-1781a), *Lectures on ethics*. New York: Harper & Row, (1963).
- (1775-1781b), *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, (1988).
- (1785), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, (1981).
- (1797), *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, (1989).
- KAUFMAN, F. (1996), "Death and deprivation; or, why Lucretius' symmetry argument fails". *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (2).
- (1998), "Speciesism and the argument from misfortune". *Journal of Applied Philosophy*, 15 (2).

- KENNY, A. (Ed.) (1970), *Descartes: philosophical letters*. Oxford: Oxford University Press.
- KREBS, A. (1993), "Haben wir moralische pflichten gegenüber tieren? Das pathozentrische argument in der naturethik". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41.
- KRETZ, L. (2004), "Peter Carruthers and brute experience; Descartes revisited". *Essays in Philosophy*, 5.
- KUHSE, H. y SINGER, P. (1985), *Should the baby live?* Oxford: Oxford University Press.
- (Eds.) (1999), *Bioethics. An anthology*. Oxford: Blackwell Philosophy Anthologies.
- KWIATKOWSKA, T. e ISSA, J. (Comp.) (1998), *Los caminos de la ética ambiental*. México: Plaza y Valdés.
- LACADENA, J. R. (Ed.) (2002), *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- LaFOLLETTE, H. (1989), "Animal rights and human wrongs", en DOWER (1989).
- LaFOLLETTE, H. y SHANKS, N. (1996a), *Brute science. Dilemmas of animal experimentation*. London and New York: Routledge.
- (1996b), "The origin of speciesism". *Philosophy*, 71.
- LAMONT, J. (1998), "A solution to the puzzle of when death harms its victims". *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (2).
- LARA, F. D. (1993), "Los animales y la ética", en GARRIDO PEÑA (1993).
- (2005), "Cuando dar la vida y quitarla es una cuestión de cálculo utilitario". *Tέλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 14.
- (2006), "La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos". *Signos Filosóficos*, 8.
- (2007), "El valor de los animales y la utilidad de los derechos", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS y VELAYOS (2007).
- LARA, F. y FRANCÉS, P. (2004), *Ética sin dogmas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LEAHY, M. (1991), *Against liberation*. London and New York: Routledge.
- LEÓN-OLEA, M. (2002), "Evolución filogenética del dolor". *Elementos*, 46.
- LEOPOLD, A. (1949), *A sand county almanac with other essays on conservation*. New York: Ballantine Books, (1966).
- LEVENBOOK, B. (1984), "Harming someone after his death". *Ethics*, 94 (3).
- LINZEY, A. (1994), *Los animales en la teología*. Barcelona: Herder, (1996).
- LOCKE, J. (1689), *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos, (1985).
- (1690), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, (1980).

- LOEW, F. (1994), "Beyond transgenic: ethics and values". *British Veterinary Journal*, 150.
- LORENZ, K. (1978), *Fundamentos de la etología*. Barcelona: Paidós, (1986).
- MACINTYRE, A. (1999), *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós, (2001).
- MACLEAN, A. (1993), *The elimination of morality. Reflections on utilitarianism and bioethics*. London and New York: Routledge.
- MAPPE, T. y DeGRAZIA, D. (1981), *Biomedical ethics*. New York: McGraw-Hill, (2001).
- MARTÍNEZ MANRIQUE, F. (2006), "Davidson y la adquisición del pensamiento". *Daimon*, 37.
- MATEOS MONTERO, C. (2003), *Bienestar animal, sufrimiento y consciencia*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- MATHENY, G. (2006), "Utilitarianism and animals", en SINGER (2006).
- McCLOSKEY, H. J. (1965), "Rights". *The Philosophical Quarterly*, 15.  
(1979), "Moral rights and animals". *Inquiry*, 22.  
(1987), "The moral case for experimentation on animals". *The monist*, 70.
- McKERLIE, D. (2005). Book Review "Jeff McMahan, The ethics of killing: problems at the margins of life". *Philosophy and Phenomenological Research*, 71 (2).  
(2007), "Egalitarianism and the difference between interpersonal and intrapersonal judgments", en HOLTUG y LIPPERT-RASMUSSEN (2007).
- McMAHAN, J. (1988), "Death and the value of life". *Ethics*, 99.  
(1996), "Cognitive disability, misfortune, and justice". *Philosophy & Public Affairs*, 25 (1).  
(2002), *The ethics of killing: problems at the margins of life*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- MIDGLEY, M. (1983), *Animals and why they matter*. Athens: University of Georgia Press.
- MILL, J. S. (1863a), *Utilitarianism*. New York: The Liberal Arts Press, (1957).  
(1863b), *El utilitarismo*. Madrid: Alianza, (1984).  
(1910), *On liberty*. London: J. M. Dent and Sons.
- MILLER, H. y WILLIAMS, W. (Eds.) (1983), *Ethics and animals*. Clifton, N. J.: Humana.
- MONTOLIU, L. (2002), "La investigación animal: historia y perspectiva futura", en LACADENA (2002).
- MORRIS, D. (1991), *El contrato animal*. Barcelona: Círculo de Lectores.

- MORTON, D. B. y GRIFFITHS, P. H. M. (1985), "Guidelines on the recognition of pain, distress and discomfort in experimental animals and an hypothesis for assessment". *Veterinary Record*, 116.
- MOSTERÍN, J. (1995), *Los derechos de los animales*. Madrid : Debate.  
(1998), *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate.
- MOSTERÍN, J. y RIECHMANN, J. (1995), *Animales y ciudadanos: indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid : Talasa.
- MOUNIN, G. (1970), *Introduction à la sémiologie*. París: Minuit.
- MULGAN, T. (2004). Critical Notice "Jeff McMahan, The ethics of killing: problems at the margins of life". *Canadian Journal of Philosophy*, 34 (3).
- MULHALL, S. (2002). Book Review "Jeff McMahan, The ethics of killing: problems at the margins of life". *London Review of Books*, 24 (16).
- NAGEL, T. (1970), "Death". *Noûs*, 4.  
(1981), *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. México: Fondo de Cultura Económica, (2000).
- NARVESON, J. (1979), "Animal rights". *Canadian Journal of Philosophy*, 7.  
(1983), "Animal rights revisited", en MILLER y WILLIAMS (1983).  
(1987), "On a case for animal rights". *The Monist*, 70.
- NATSOULAS, T. (1978), "Consciousness". *Amer Psychologist*, 33.
- NELSON, J. A. (1985), "Recent studies in animal ethics". *American Philosophical Quarterly*, 22.
- NORTON, B. G. (1982), "Environmental ethics and nonhuman rights". *Environmental Ethics*, 4.  
(Ed.) (1986), *The preservation of species*. New Jersey: Princeton University Press.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books.
- NUSSBAUM, M. (1992), "Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian esencialism". *Political Theory*, 20 (2).  
(2006), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.
- OVERALL, C. (2003), *Aging, death, and human longevity*. Berkeley: University of California Press.
- PARFIT, D. (1976), "Rights, interests and posible people", en GOROVITZ *et al.* (1976).  
(1984), *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.



- PARKER, S. T. (1994), "Origins of comparative developmental evolutionary studies of primate mental abilities", en PARKER y GIBSON (1994).
- PARKER, S. T. y GIBSON, K. R. (Eds.) (1994), «*Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies.* Cambridge: Cambridge University Press.
- PARTRIDGE, E. (1981), "Posthumous interests and posthumous respect". *Ethics*, 91 (2).
- PASSMORE, J. (1978), "El hombre como déspota", en KWIATKOWSKA e ISSA (1998).
- PAUL, E. F.; MILLER, F. D. y PAUL, J. (1992), *The good life and the human good.* New York: Cambridge University Press.
- PEÑA, L. (1999), "¿Somos los únicos animales racionales?". *Limbo*, 9.
- PERRETT, R. (1997), "The analogical argument for animal pain". *Journal of Applied Philosophy*, 14.
- PERSSON, I. (1993), "Una base para la igualdad (interespecífica)", en CAVALIERI y SINGER (1993), 1998.
- PIATEK, Z. (1989), "Anti-anthropocentrism as a value in science". *Reports on Philosophy*, 13.
- PIERCE, C. (1979), "Can animal be liberated?". *Philosophical Studies*, 36.
- PLUHAR, E. (1995), *Beyond prejudice.* London: Duke University Press.
- POOLE, T. B. (1995), "Welfare considerations with regard to transgenic animals". *Animal Welfare*, 4.
- POPPER, K. R. (1972), *Objective knowledge: an evolutionary approach.* Oxford: Clarendon Press.
- PORFIRIO, *Sobre la abstinencia.* Madrid: Gredos, (1984).
- PRYOR, K. y NORRIS, K. S. (1991), *Dolphin Societies: discoveries and puzzles.* Berkeley: University of California Press.
- RACHELS, J. (1990), *Created from animals. The moral implications of Darwinism.* Oxford: Oxford University Press.
- RADNER, D. y M. (1989), *Animal consciousness.* New York: Prometheus Books.
- RAMSEY, H. (1998), "Distinctive moralities: the value of life and our duties to the handicapped". *The Journal of Value Inquiry*, 32.
- RAWLS, J. (1971), *A theory of justice.* Cambridge: Harvard University Press.
- REGAN, T. (1975), "The moral basis of vegetarianism". *Canadian Journal of Philosophy*, 5.
- (1976a), "McCloskey on why animal cannot have rights". *The Philosophical Quarterly*, 26.
- (1976b), "Why death does harm animals", en REGAN y SINGER (1976).

- (1977), "Frey on interest and animal rights". *The Philosophical Quarterly*, 27.
- (1980a), "Derechos animales, injusticias humanas", en KWIATKOWSKA e ISSA (1998).
- (Ed.) (1980b), *Matters of life and death, New introductory essays in moral philosophy*. New York: Random House.
- (1983a), *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.
- (1983b), "The case against animal research", en BEAUCHAMP y WALTERS (1999).
- (1999), "Poniendo a las personas en su sitio". *Teorema*, 18.
- REGAN, T. y SINGER, P. (Eds.) (1976), *Animal rights and human obligations*. New Jersey: Prentice Hall, (1989).
- RIECHMANN, J. (1998), "La experimentación con animales", en CASADO (1998).
- RILEY, J. (2003), "Interpreting Mill's qualitative hedonism". *The Philosophical Quarterly*, 53 (212).
- RODD, R. (1990), *Biology, ethics, and animals*. Oxford: Oxford University Press.
- ROLLIN, B. E. (1976), "Animal pain", en REGAN y SINGER (1976).
- (1989), *The unheeded cry. Animal consciousness, animal pain and science*. New York: Arbor.
- (1995), *The Frankenstein syndrome: ethical and social issues in the genetic engineering of animals*. New York: Cambridge University Press.
- (1997), "On telos and genetic engineering", en HOLLAND y JOHNSON (1997).
- ROLLS, E. T. (1999), *The brain and emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- ROSEN, F. (2003), "EL hedonismo de J. S. Mill", en ESCAMILLA (2004).
- ROSS, W. D. (1930), *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press.
- ROWLANDS, M. (1998), *Animal rights: a philosophical defence*. London: MacMillan Press.
- RUMBAUGH, D. M. y SAVAGE-RUMBAUGH, S. (1983), "Apes and language research", en MILLER y WILLIAMS (1983).
- RUSSELL, W. M. S. y BURCH, R. L. (1959), *The principles of humane experimental technique*. London: Methuen.
- RYBERG, J., PETERSEN, T. y WOLF, C (Eds.) (2007), *New waves in applied ethics*. Basingstock: Palgrave Macmillan.
- RYDER, R. (1983), *Victims of science*. Sussex: Centaur Press.

- SABATER PI, J. (2005), “Ellos son nosotros” (entrevista). *Revista de Bioética y Derecho*, 5.
- SALT, H. S. (1892), *Animals' rights*. Clarks Summit: International Society for Animal Rights, (1980).
- SANDEL, M. (2004), “The case against perfection”. *Atlantic Monthly*, 293 (3).  
(2007), *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot.
- SAPONTZIS, S. F. (1987), *Morals, reason and animals*. Philadelphia: Temple University Press.  
(2004), “What’s more important?”. *Essays in Philosophy*, 5.
- SAVULESCU, J. (2006), “Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings”, en STEINBOCK (2006).
- SAVULESCU, J. y BOSTROM, N. (Eds.) (2009), *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- SCANLON, T. M. (1998), *What we owe to each other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.  
(2000), “Intention and permissibility I”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74.
- SCARRE, G. (1997), “Should we fear death?”. *European Journal of Philosophy*, 5 (3).  
(2007), *Death*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- SCHMIDT-PETRI, C. (2003), “Mill on quality and quantity”. *The Philosophical Quarterly*, 53.
- SCHÖNFELD, M. (1992), “Who or what has moral standing”. *American Philosophical Quarterly*, 29.
- SCHWEITZER, A. (1929), *Civilization and ethics*. New York: MacMillan.
- SCRUTON, R. (1996), *Animal rights and wrongs*. London: Demos, (2000).
- SEARLE, J. (1994), “Animal minds”, en FRENCH, UEHLING y WETTSTEIN, y H. K. (1994).
- SELYE, H. (1960), “The concept of stress in experimental physiology”, en TANER.  
(1973), “The evolution of the stress concept”. *Amer. Scient*, 61.
- SHAPIRO, P. (2006), “Moral agency in other animals”. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27.
- SILVERSTEIN, H. (1980), “The evil of death”. *Journal of Philosophy*, 77.
- SINGER, P. (1974), “Todos los animales son iguales”, en SINGER (2002).  
(1975), *Liberación animal*. Madrid: Trotta, (1999).  
(1979): *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, (1995).

- (1981), *The expanding circle: ethics and sociobiology*. Oxford: Clarendon Press.
- (Ed.) (1986), *In defense of animals*. New York: Harper & Row.
- (1994), *Rethinking life and death*. Melbourne: Text Publishing Company.
- (1998), “Los animales y el valor de la vida”, en KWIATKOWSKA e ISSA (1998).
- (1999a), “La ética más allá de los límites de la especie”. *Teorema*, 18.
- (1999b), “A response”, en JAMIESON (1999).
- (2000), *Una vida ética. Escritos*. Madrid: Taurus, (2002).
- (2002), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003.
- (Ed.) (2006), *In defense of animals. The second wave*. Oxford: Blackwell Publishing.
- SINGER, P. y FRIEDRICH, B. (2006), “The longest journey begins with a single step: promoting animal rights by promoting reform”. [www.satyamag.com/sept06/singer-friedrich.html](http://www.satyamag.com/sept06/singer-friedrich.html)
- SMART, J. J. C. (1973), “An outline of a system of utilitarian ethics”, en SMART Y WILLIAMS (1973).
- SMART, J. J. C. y WILLIAMS, B. (1973), *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, K. (2002), “Animal genetic manipulation: a utilitarianism response”. *Bioethics*, 16 (1).
- SORABJI, R. (1993), *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- SPERLING, S. (1988), *Animal liberators*. Berkeley: University of California Press.
- STEINBOCK, B. (1978), “Speciesism and the idea of equality”. *Philosophy*, 53 (204).
- (Ed.) (2006), *The Oxford handbook of bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- STICH, S. P. (1979), “Do animals have beliefs?”. *Australasian Journal of Philosophy*, 57.
- SUMNER, L. W. (1981), *Abortion and moral theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- TAFALLA, M. (Ed.) (2004), *Los derechos de los animales*. Barcelona: Idea Books.
- TANNER, J. (2006), “Marginal humans, the argument from kinds and the similarity argument”. *Philosophy, Sociology and Psychology*, 5 (1).

- TAUREK, J. (1977), "Should the numbers count". *Philosophy and Public Affairs*, 6.
- TAYLOR, P. W. (1986), *Respect for nature: a theory of environmental ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- (1987), "Inherent value and moral rights". *The Monist*, 70.
- TEMKIN, L. (1994), "Weighing goods: some questions and comments". *Philosophy and Public Affairs*, 23.
- TESTER, K. (1991), *Animals and society. The humanity of animal rights*. London and New York: Routledge.
- THOMASMA, D. C. y KUSHNER, T. (Eds.) (1996), *De la vida a la muerte. Ciencia y bioética*. Madrid: Cambridge University Press, (1999).
- TOLMAN, E. (1932), *Purposive behavior in animals and men*. New York: Century.
- TORRALBA ROSELLÓ, F. (2002), "Filosofía de la no dualidad y derechos de los animales", en LACADENA (2002).
- TUCKER, C. y MACDONALD, C. (2004), "Beastly contractarianism? A contractarian analysis of the possibility of animal rights". *Essays in Philosophy*, 5.
- TUGENDHAT, E. (1990), "¿Quiénes son todos?", en TAFALLA (2004).
- VALLENTYNE, P. (2005), "Of mice and men: equality and animals". *Journal of Ethics*, 9.
- VARNER, G. E. (1998), *In nature's interests? Interests, animal rights, and environmental ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- VERHOOG, H. (1992), "The concept of intrinsic value and transgenic animals". *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, 5.
- VOLTAIRE (1764), *Diccionario filosófico*. Madrid: Akal, (1976).
- WALDAU, P. "religion and animals", en SINGER (2006).
- WALKER, M. A. (2009), "The case for happy-people pills". *Free Inquiry*, 29 (5).
- WALKER, S. (1983), *Animal thought*. London: Routledge & Kegan Paul.
- WARREN, J. (2004), *Facing death: Epicurus and his critics*. Oxford: Oxford University Press.
- WARREN, M. A. (1997), *Moral status. Obligations to persons and other living things*. New York: Oxford University Press.
- WEST, H. R. (Ed.) (2006), *The Blackwell guide to Mill's utilitarianism*. Malden: Blackwell.
- WHITE, N. (2006), *A brief history of happiness*. Malden: Blackwell, 2007.
- WILKES, K. (1988), *Real people: personal identity without thought experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- WILSON, S. D. (2005), "The species-norm account of moral status". *Between the Species*, 5.

**ÍNDICE ESPECÍFICO**

<i>INDICE GENERAL</i> .....	5
<i>INTRODUCCIÓN</i> .....	7
<i>Introduction</i> .....	15
<i>Summary</i> .....	23
1. RELEVANCIA DE LA DISCUSIÓN: EL VALOR MORAL DE LOS ANIMALES .....	31
1.1. El paradigma humanista I: La pertenencia a la especie <i>Homo Sapiens</i> .....	33
a) Una propuesta especieísta: la arbitrariedad del criterio .....	33
b) El argumento de la personabilidad y la necesidad de encontrar razones .....	36
1.2. El paradigma humanista II: El análisis racionalista .....	40
a) La racionalidad moral como criterio inclusivo .....	40
b) Una propuesta incoherente: el argumento de los casos marginales .....	51
1.3. La ampliación de la comunidad moral a los animales no humanos .....	62
a) La igualdad como ideal moral .....	62
b) El imperativo imparcial de no dañar .....	73
2. LA PRESENCIA DE EMOCIONES CONSCIENTES EN ANIMALES NO HUMANOS ....	81
2.1. La capacidad de sentir en los animales: el argumento de la analogía .....	83
2.2. La conciencia perceptiva .....	94
a) Escepticismo conductista .....	94
b) Las emociones conscientes .....	99
2.3. La conciencia reflexiva .....	113
a) Un enfoque gradualista .....	113
b) Aptitudes lingüísticas .....	115
3. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD Y LA PROTECCIÓN MORAL FRENTE A LA MUERTE .....	121
3.1. ¿Todos los animales son iguales ante la muerte? .....	123
3.2. Diferencias relevantes: criterios cualitativos .....	127
a) La muerte daña si valoramos la vida .....	127
b) Ser sujeto de la propia vida .....	134
c) Las experiencias de las <i>personas</i> .....	141
3.3. Evaluación del paradigma: viabilidad de la propuesta de J. S. Mill .....	156
3.4. La capacidad de valorar la vida: ¿un criterio demasiado excluyente? .....	175
4. ¿REALMENTE ES LA MUERTE UN DAÑO PARA EL QUE MUERE? DAÑO Y EXPERIENCIA CONSCIENTE .....	179
4.1. La concepción intrínseca del daño de la muerte vs una interpretación extrínseca .....	181
a) La tesis epicúrea .....	181
b) El análisis del daño como privación .....	184
4.2. Dificultades del enfoque contrafáctico .....	192
a) El argumento de la simetría .....	192
b) La discusión en torno a los daños póstumos .....	195
4.3. La evaluación del valor de la vida: la relevancia de los daños extrínsecos .....	203
a) La justificación de la <i>privación</i> como un caso especial de daño .....	203
b) La evaluación de las oportunidades de satisfacción .....	220

5. LA CONCRECIÓN DE LAS PRIVACIONES: CÓMO DETERMINAR EL GRADO DE <i>FORTUNE</i> .....	229
5.1. La relevancia de la noción de <i>fortune</i> : una interpretación plausible .....	231
5.2. El grado de <i>fortune</i> en el contexto de la justicia distributiva .....	245
5.3. Los desafíos más inmediatos .....	258
 <i>RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN. CONCLUSIONES FINALES</i> .....	263
<i>Conclusion</i> .....	267
 <i>BIBLIOGRAFÍA</i> .....	269

