

ECOLOGISMO PROFUNDO Y UTILITARISMO DE INTERESES COMO MARCOS TEÓRICOS QUE JUSTIFICAN LA EXISTENCIA DE LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES *

Francisco J. Ugás Tapia **

RESUMEN

El interesante y debatido tópico de la existencia los derechos de los animales, nos plantea cuestionamientos relativos a la consideración ética de los animales no humanos. A lo largo de la historia, el hombre se ha planteado diversas teorías éticas que explican la relación entre los seres humanos y los animales no humanos. En los extremos tenemos teorías que, por una parte, niegan toda relevancia moral a los animales, afirmando su carácter meramente instrumental, y, por la otra, teorías que afirman su consideración moral y el valor intrínseco de todas las entidades animales no humanas. En el presente trabajo, se exponen críticamente dos marcos teóricos que abordan la significación ética de los animales, formulados y desarrollados inicialmente en la década del 70 del siglo recién pasado, cuales son, el Ecologismo profundo y el Utilitarismo de intereses. Habida consideración de la fortaleza y corrección argumentativa de su discurso, así como también de las ventajas que lo caracterizan, se promoverá el Utilitarismo de intereses como marco teórico ético y político plausible y apto para el progreso en el debate relativo a la existencia de los derechos de los animales.

PALABRAS CLAVE

Arne Naess, Peter Singer, ecologismo profundo, utilitarismo, utilitarismo de intereses, derechos de los animales.

SUMARIO

I. Introducción. II. Ecologismo profundo (o Deep ecology): 1. Breve referencia acerca del origen. 2. Desarrollo teórico: A. Exposición argumentativa. B. Principios del Ecologismo profundo. C. Biocentrismo moral. 3. Ecologismo profundo y los derechos de los animales. 4. Algunas críticas formuladas al Ecologismo profundo. III. El Utilitarismo de intereses de Peter Singer: 1. Breve referencia acerca del origen. 2. Desarrollo teórico: A. Principio de igual consideración de intereses. B. Sexismo, racismo y especismo. El trato que se debe proporcionar a los sujetos morales. C. El dolor. La capacidad de sufrir. D. El problema específico de dar muerte a un animal no humano. E. Antropocentrismo moral débil. 3. Utilitarismo de intereses y los derechos de los animales. 4. Algunas críticas formuladas al Utilitarismo de intereses. IV. Siguiendo el camino del Utilitarismo de intereses. V. Fuentes: 1. Bibliográficas. 2. Hemerográficas. 3. Legislación. 4. Recursos electrónicos.

I. INTRODUCCIÓN.

El ser humano sólo es en este planeta que habitamos y que denominamos Tierra. Desde tiempos inmemoriales, el hombre la ha

* El presente trabajo de investigación fue realizado en el mes de abril de 2008, en el marco del Master en Derechos Fundamentales impartido por la Universidad Carlos III de Madrid. Al texto original presentado para su evaluación le fueron introducidas diversas referencias surgidas de la lectura de textos elaborados por autores como Pablo de Lora, Will Kymlicka, Albino García Sacristán, por mencionar algunos, todos ellos sugeridos por la Profesora Dr^a. D^a. María Eugenia Rodríguez Palop, del Área de Filosofía del Derecho, de la Universidad Carlos III de Madrid, a quien agradezco enormemente sus observaciones, críticas y sugerencias, así como también el haberme guiado en la elaboración del presente trabajo. Asimismo, agradezco a mis amigos D. Ricardo Pulgar Bonacic, por introducirme hace ya unos años en el interesante tema de los Derechos de los animales y por su gran aporte en el análisis y discusión en torno al mismo, y D. Camilo Campos Toro, por su gran ayuda en la recopilación de fuentes hemerográficas. Fecha de recepción: 31 de mayo de 2008. Fecha de aceptación: 7 de julio de 2008.

** Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Master en Derechos Fundamentales por el Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid.

usado, la ha modificado y ha gozado de los frutos que esta maravillosa y fértil Tierra le otorga, desarrollándose en forma conjunta con ella.

Como bien es sabido, en la Tierra no sólo vive el ser humano, sino que convivimos con numerosas especies del mundo animal, vegetal y mineral. Sin embargo, casi siempre nos olvidamos de ello y nos sentimos como seres todopoderosos que podemos disponer arbitrariamente tanto de la Tierra como de las diversas especies que la habitan. ¿Por qué creemos que podemos –algunos dirán que debemos- usar, gozar y disponer de la naturaleza y de las especies que en ella residen cual propietario despótico? ¿Es que el hombre no tiene deber alguno de respetar y cuidar la naturaleza y los animales? ¿Por qué talamos indiscriminadamente los árboles, conociendo o no pudiendo menos que conocer el perjuicio que a futuro ello causará al medio ambiente y a la humanidad? ¿Por qué aceptamos que se experimente y de muerte a cientos de miles de animales año a año en todo el orbe, fundados en la excusa del beneficio humano, cuando ello no es totalmente cierto?

En fin, son numerosos los cuestionamientos, principalmente de orden ético, que nos surgen cuando observamos la realidad y nos percatamos del evidente e innegable daño que hacemos a la Tierra y a las diversas especies que en ella viven. Mas personalmente, hay un tópico que me conmueve, cual es, el trato y cuidado que damos a las especies del mundo animal.

Considerando lo anterior, a mi juicio, es preciso plantearse dos interrogantes. La primera, es ¿tiene el ser humano algún deber ético para con los animales no humanos con quienes convive en la Tierra? Responder a esta interrogante con un no rotundo implicaría asumir la existencia de argumentos plausibles que fundamenten tal negativa y, hasta el momento, no me he topado con ninguno de ellos. Asimismo, asumir tal posición negativa necesariamente implicaría negar el valor a los intereses que detentan los animales, en tanto entidades morales, de lo que se colige que si no existen intereses susceptibles de ser reconocidos y protegidos, no existen deberes éticos humanos para con ellos, justificándose, por tanto, el uso y eliminación de los animales. Sin embargo, considero que una respuesta en tal sentido es del todo imposible. Para justificar lo anterior, a lo largo del presente trabajo expondré dos marcos teóricos que, en forma razonada, desestiman toda posible respuesta negativa a la anterior interrogante, justificando motivadamente la existencia de intereses morales de los animales, los cuales se traducen en la existencia de deberes éticos del hombre para con ellos. La segunda pregunta que uno debería plantearse, y que asume la respuesta positiva a la interrogante primera es, en cierto modo, la más compleja de las dos, y consiste en cuestionarse ¿qué deberes éticos tiene el hombre para

con los animales¹? En todo caso, en el desarrollo del presente trabajo me centraré principalmente en la primera de estas interrogantes.

En este momento, considero oportuno formular tres ejemplos acaecidos en la realidad relacionados con el trato lesivo que cotidianamente damos a los animales no humanos, con el propósito de interpelar a su conciencia, piense si dichos animales han experimentado dolor, piense, asimismo, si existe algún interés moral animal que debe ser reconocido y protegido, y juzgue valorativamente las conductas descritas.

1) El primer ejemplo se refiere a un caso judicial por el delito de maltrato animal ocurrido en Chile, conocido y juzgado por un tribunal penal. La imputación formulada por el fiscal del caso señala que el día 23 de abril de 2004, en el predio "Santa Sabina", ubicado en Contulmo, VIII Región de Chile, el imputado señor Ambrosio Eduardo Hermosilla Martínez puso a un novillo color blanco con manchas negras, de propiedad de Hernán Alvear Niclous, un "garabato" o "jinete"² y luego, con una huasca³ le dio golpes en el lomo para finalmente incitar a un perro de su propiedad para que mordiera al

¹ Al señalar que en cierto modo es más complejo identificar qué deberes éticos tiene el hombre para con los animales, que cuestionarse si existen deberes éticos para con éstos, me refiero, básicamente, a la complejidad derivada de dos aspectos relacionados. El primer aspecto, guarda relación con la prioridad en el análisis ético que tiene la pregunta relativa a la existencia de deberes éticos del hombre para con los animales por sobre la pregunta relativa a qué deberes éticos. La mayoría de los intelectuales que en el transcurso de la historia de la humanidad han abordado el tema de la relación entre hombre-animales no humanos, al plantearse la interrogante relativa a la existencia de deberes éticos directos para con los animales, han dado una respuesta negativa, no siendo necesario, por tanto, abordar la pregunta relativa a qué deberes éticos tiene el hombre para con ellos. Y esto, a mi juicio, se debe precisamente al segundo aspecto que quisiera resaltar, cual es, la consolidación, históricamente temprana, de la idea del antropocentrismo. Esta idea sitúa al hombre por sobre todas las cosas del orden terrenal, otorgando al ser humano un valor en sí mismo por su condición de tal. Asumido el antropocentrismo en su formulación tradicional, son escasos los intentos intelectuales que a lo largo de la historia se han realizado para establecer qué deberes éticos tiene el hombre para con los animales no humanos, toda vez que el antropocentrismo, en su versión original, niega valor intrínseco a aquello que no sea humano, reconociéndole valor sólo en la medida en que le proporcione alguna utilidad al ser humano, esto es, un valor instrumental para el ser humano. Así las cosas, al negarle el antropocentrismo valor en sí mismo a los animales no humanos, les está negando el carácter de entidades morales. Por lo tanto, no siendo los animales no humanos entidades morales, en principio no existirían deberes éticos directos para con ellos. Asumiendo la respuesta negativa a la primera pregunta formulada, no tenía sentido plantearse qué deberes éticos tiene el hombre para con los animales no humanos. Sobre el antropocentrismo se volverá más adelante en *Infra III.2.E*.

² Palos cruzados al cuello que impiden el ingreso por alambradas y que muy apretado, pueden impedir o dificultar que el animal se alimente.

³ Especie de látigo elaborado con sogas y cuero en uno de sus extremos.

novillo lo que, en definitiva, efectivamente ocurrió, mordiendo el can la cola del novillo y cortándosela a la altura de la mitad⁴.

2) El segundo ejemplo escogido ha sido tomado del libro *Liberación animal*, de Peter Singer, y trata sobre la realización de pruebas con cosméticos y otras sustancias químicas para determinar el nivel o grado de tolerancia de los ojos de conejos de laboratorios a dichas sustancias. Describe Peter Singer: *“Los cosméticos y otras sustancias se ponen a prueba en los ojos de los animales. Las pruebas Draize de irritación de los ojos se usaron por primera vez en*

⁴ Sentencia Juzgado Garantía de Cañete en causa ROL N° 351-2004 (Considerando Primero), de 10 de julio de 2004. En relación a la calificación jurídica del hecho, su *iter criminis* y la participación del imputado, en concepto de la Fiscalía, tales hechos se adecuaban al delito de maltrato animal, tipificado y sancionado en el artículo 291 bis del Código Penal de Chile (*“El que cometiere actos de maltrato o crueldad con animales, será castigado con la pena de presidio menor en su grado mínimo y multa de uno a diez ingresos mínimos mensuales o sólo a esta última.”*), en grado de consumado, atribuyéndole al imputado participación en calidad de autor ejecutor. La defensa del imputado solicitó la absolución del imputado, fundando su tesis absolutoria en tres elementos: (1) en que su defendido no incitó a su perro a morder al novillo, (2) en la ausencia de dolo en la realización de la conducta prohibida ejecutada por su defendido, y (3) en que la conducta ejecutada por su defendido se realiza habitualmente en las zonas rurales campesinas chilenas citando, a modo de ejemplo, otras conductas que cotidianamente son realizadas en dichas zonas. En la sentencia se consigna la tesis y argumentos del defensor, pero es de particular interés su argumentación relativa a la falta del elemento subjetivo doloso y a que dicha conducta está arraigada en las costumbres imperantes en las zonas campesinas, escapando a la intervención del Derecho Penal. Consigna la sentencia: *“(…) la conducta penal que está especificada en el artículo 291 bis del Código Penal, exige una conducta dolosa, que en los antecedentes de la carpeta de investigación no se ha demostrado. Por otra parte, agrega –el defensor-, existen una serie de conductas que están arraigadas en la cultura campesina y que a simple vista podrían constituir un acto de maltrato, y cita casos como el rodeo, la castración que se les hace a los animales sin anestesia, el corte de parte de la oreja para poder señalarlos, amansarlos o instalarles un yugo, o darles golpe con una garrocha que tiene en su extremo final un clavo que le provoca sangramiento al animal, también cortarles los cachos o despuntarlos, embetunar el cuerpo del animal con sustancias químicas para repeler las plagas, e incluso el cortarles la cola para impedir que se tropiecen con ella o que causen algún destrozo. Argumenta –el defensor- que en estas conductas hay que tener presente que los animales son instrumentos de trabajo y tales acciones no tiene ningún reproche social, están dentro de la conducta normal dentro del campo y por lo tanto fuera del ámbito criminal.”* (Considerando Tercero). Ciertamente, hay algunas conductas, que constituyen costumbres campesinas, las cuales escapan al ámbito de intervención del Derecho Penal –principio de *última ratio* del Derecho Penal-, pero la prueba en contra del imputado evidenció que su actuar escapó a todo actuar costumbrista típico campesino. Finalmente, una vez rendida la prueba por las partes ante el Tribunal y, posteriormente, valorada por éste, se llegó a la conclusión de que se encontraba acreditada tanto la existencia del hecho punible (Considerando Séptimo), como la participación punible del imputado en el (Considerando Octavo), en los mismo términos planteados por la imputación fiscal, condenándolo al pago de una multa equivalente a un ingreso mínimo mensual (alrededor de 165 euros), por su responsabilidad en calidad de autor del delito de maltrato animal, en grado de consumado.

los años cuarenta, cuando J. H. Draize, trabajando para la Food and Drug Administration de Estados Unidos, desarrolló una escala para valorar lo irritante que es una sustancia cuando se coloca en el ojo de un conejo. Se suele colocar a los animales en unos aparatos que sólo dejan fuera sus cabezas. Esto impiden que se rasquen o froten los ojos. Se pone la sustancia a probar (blanqueador de ropa, champú, tinta...) en un ojo de cada conejo. El sistema empleado consiste en separar el párpado inferior y colocar la sustancia en la pequeña cavidad resultante. Después, se mantiene el ojo cerrado. A veces se repite la aplicación. Se observa diariamente a los conejos para ver si se produce hinchazón, úlcera, infección y hemorragias. Los estudios pueden durar hasta tres semanas. Un investigador que trabajaba para una gran compañía de productos químicos describió el grado más fuerte de reacción de la siguiente manera:

*Pérdida total de la visión debido a una grave lesión interna de la córnea o de la estructura interna. El animal mantiene el ojo fuertemente cerrado. Puede que chille, se arañe el ojo, salte e intente escapar.*⁵

3) El último ejemplo se refiere a la caza indiscriminada de focas que, año a año, se realiza en Canadá. Según informes elaborados por la *International Fund for Animals Welfare* (IFAW)⁶, en Canadá son cazadas diversas especies de focas, principalmente aquellas pertenecientes a las especies *Pagophilus groenlandicus*, *Cystophora cristata* y *Halichoerus grypus*. Entre los años 2000 y 2007, sobre 2 millones de focas fueron exterminadas en el contexto de la caza comercial de este mamífero. Sobre el 96% de estos 2 millones de focas correspondían a focas que aún no habían cumplido un año de edad. El año 2007, el Gobierno canadiense permitió la caza de 270.000 focas de la especie *Pagophilus groenlandicus*. Sin perjuicio de ello, la caza ilegal también es una realidad por lo que la cantidad de focas muertas aumenta a cantidades indeterminadas. La legislación canadiense, denominada *Marine Mammal Regulations*⁷ (MMR), permite la caza de focas y regula, entre otros aspectos, los tipos de licencias de caza existentes y su emisión, períodos

⁵ SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 91.

⁶ Básicamente, se recomienda revisar 2 informes, a saber, *An illustrated guide to the tools used to kill seals in Canada's commercial seal hunt*. IFAW Technical Report 2007-2, y *Seals and Sealing in Canada 2007 Report*.

INTERNATIONAL FUND FOR ANIMAL WELFARE (IFAW). *An illustrated guide to the tools used to kill seals in Canada's commercial seal hunt*. IFAW Technical Report 2007-2. Prepared by Sheryl Fink. Ontario, Canadá, 2007. Disponible en: http://www.ifaw.org/ifaw/dimages/custom/2_Publications/Seals/Weapons%20of%20Mass%20Destruction.pdf . Sitio visitado el 26 de marzo de 2008. *Seals and Sealing in Canada 2007 Report*. Prepared by Sheryl Fink. Ontario, Canadá, 2007. Disponible en: <http://www.stopthesealhunt.ca/atf/cf/%7BCF55ACBA-B6D0-4227-A658-8C3426CC5920%7D/SEALSANDSEALING2007.PDF> .

⁷ El texto completo de la *Marine Mammal Regulations* (Regulaciones sobre los mamíferos marinos) vigente se encuentra disponible en el sitio: <http://laws.justice.gc.ca/en/showtdm/cr/SOR-93-56>

temporales de caza, cuotas de caza, la tenencia y el uso de armas que deben emplearse en la actividad, así como también establece un mecanismo de control de la caza efectuado por la Administración. En lo que a los métodos permitidos para matar focas respecta, la normativa contempla 2 opciones, a saber, golpear al animal en su cabeza, ya sea utilizando un *hakapik*⁸ o un *club*⁹, o bien, disparándole con un rifle o pistola¹⁰. Quien mate una foca con un *hakapik* o un *club* debe golpear al animal en la cabeza hasta romperle el cráneo y pueda verlo materialmente, o bien, debe administrarle una prueba de reflejos a la foca para comprobar su deceso, antes de golpear a otra¹¹. Las diversas conductas humanas ejecutadas destinadas a dar muerte o a lesionar focas, principalmente inofensivos bebés, son realmente cruentas, así como también el motivo eminentemente comercial en que se justifica la actividad. Por años, veterinarios y observadores internacionales han denunciado diversas irregularidades que ocurren en la práctica, como por ejemplo, que las focas no mueren luego de los golpes o disparos, sino que se les deja sufrir expuestas a la gélida intemperie, o que en la actividad se utilizan armas ilegales, como por ejemplo redes y arpones, y, además, que a las focas se les quita la piel estando completamente conscientes.

La pregunta deviene sola, ¿Le cabe alguna duda a Ud. de que dichos animales no humanos, sujetos pasivos de las conductas lesivas proferidas por animales humanos, sienten dolor a causa de ellas? Para mí –y espero que para Ud. también- la respuesta es evidente. ¡Claro que ellos sienten dolor! En algunos animales no humanos es indudable la existencia en ellos de la capacidad para experimentar dolor -y felicidad-; son capaces de sentir, al igual que el ser humano. Podemos constatar ello empíricamente, por la expresión de su dolor y, además, porque la ciencia así lo ha concluido en diversos estudios¹². Luego, al constatar la existencia de tal capacidad en los animales no humanos es necesario reconocerles un interés moralmente relevante en cuanto a que no deben experimentar innecesariamente dolor alguno porque no es éticamente correcto

⁸ Herramienta que tiene una punta metálica aguzada en uno de sus extremos, enastada en un mango largo de madera, similar a un pico.

⁹ Herramienta alargada de madera, no inferior a 60 centímetros de largo, similar a un bate de baseball.

¹⁰ Mayores especificaciones relativas a los artefactos que se pueden emplear en la caza de focas son descritos en el artículo 28.1 de la *Marine mammal regulations*, incluyendo tamaño, peso y fuerza de disparo de las armas de fuego.

¹¹ El artículo 28.2 de la *Marine mammal regulations* establece: “Every person who strikes a seal with a club or hakapik shall strike the seal on the forehead until its skull has been crushed and shall manually check the skull, or administer a blinking reflex test, to confirm that the seal is dead before proceeding to strike another seal.”

¹² El dolor y la capacidad de sufrimiento serán tratadas más adelante en *Infra III.2.C.*

ejecutar una conducta, ya sea activa u omisiva, que cause daño a otra entidad capaz de experimentar el dolor.

La importancia del tema relativo a los supuestos derechos de los animales y a su consideración moral está dada, básicamente, "...por la importancia en la vida de los hombres que poseen los animales...", como bien afirma mi buen amigo Ricardo Pulgar. En efecto, ellos nos proveen de material para investigación y experimentación científica, diversión, alimentación, vestimenta, generación de íconos culturales, compañía, ayuda en la realización de prácticas productivas, por solo mencionar algunas actividades. A lo anterior, hay que agregar la enorme cantidad de animales involucrados en cada una de esas actividades, siendo tantos que su censo es del todo imposible. Finalmente, hay que considerar la real posibilidad de que se extingan determinadas especies animales no humanas producto de la acción irresponsable del hombre, como por ejemplo, en la interferencia de ecosistemas.

Considero que una breve revisión de la evolución histórica del pensamiento humano en lo que concierne a la relación entre los hombres y los animales no humanos es pertinente, para efectos de comprender cómo ésta se ha estructurado a lo largo del tiempo¹³.

La historia de la argumentación respecto a la situación jurídica, moral y política de los animales es de arcaica data¹⁴. En la

¹³ Para la elaboración de esta breve revisión histórica de la relación ser humano-animal no humano he empleado como referencia la Parte primera del libro *Animal rights and human obligations*, de Tom Regan y Peter Singer. REGAN, Tom; SINGER, Peter. *Animal rights and human obligations*. 2nd ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 1-37.

¹⁴ En la Antigüedad, se trató el tema de la relación con los animales en escritos basados en la mitología, como por ejemplo, los "Bestiarios". Dichos textos describían tanto animales reales como inexistentes, y fueron los libros más leídos durante muchas épocas. Comenta Santiago Muñoz Machado sobre los "Bestiarios": "*Las descripciones hechas en ellos de los animales eran todas fantásticas, y subrayaban los detalles más llamativos, por ejemplo, se describía que la cola del león, cuya forma es similar a una brocha, usaba ésta para borrar sus huellas y no ser así encontrado por los cazadores. Y como conecta toda naturaleza animal con la Biblia, continúa la descripción, indicando que el cachorro león recién nacido, permanece muerto por tres días, hasta que el padre le infunde el aliento de la vida.*" MUÑOZ MACHADO, Santiago. *Los animales y el derecho*. Madrid: Civitas Ediciones, 1999, p. 29. Las ideas expresadas por tales textos inciden en el campo jurídico con enorme importancia puesto que si las bestias tenían capacidad para motivarse y estaban tan inmediatamente influidas por iniciativas diabólicas o divinas, dependiendo de los casos, podían ser merecedoras de respuestas jurídicas acordes con su carácter de seres animados. MUÑOZ MACHADO, Santiago. *Op. cit.*, p. 30.

Relacionado con lo anterior, resulta curioso un caso descrito por el filósofo y profesor de la Universidad de Caen, en Francia, Luc Ferry. Relata el mencionado autor acerca de una causa contra animales, promovida en 1587, por los habitantes del pueblo de Saint-Julien, en Francia. Los habitantes de dicho pueblo presentaron ante el juez episcopal de Saint-Jean-de-Maurienne una demanda judicial contra una colonia de gorgojos (especie de coleópteros), fundada en el hecho de que éstos habían invadido los viñedos, propiedad de los campesinos del pueblo, causando

antigüedad, en el mundo occidental, vemos que la Biblia ya trataba el

destrozos de magnitudes. En la demanda, los abogados representantes de los campesinos expresan la voluntad de estos en orden a solicitar al juez episcopal que conocería de la causa tener "(...) a bien prescribirles las medidas adecuadas para aplacar la ira divina y proceder dentro de las normas, por vía de excomuni3n o de cualquier otra censura apropiada, a la expulsión definitiva de los bichos." FERRY, Luc. *El Nuevo Orden Ecol3gico: El 3rbol, el animal y el hombre*. Traducci3n de Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets Editores, 1994, p. 11. En 1545, esto es, 42 a3os antes, ya se haba realizado un juicio episcopal en contra de los mismos gorgojos ("o por lo menos sus antepasados", se3ala Ferry), con id3ntica causa de pedir y objeto pedido. La controversia se resolvi3 no acogiendo la demanda de los campesinos, resultando victoriosos, por tanto, los insectos, quienes fueron representados por el abogado que les design3 el juez episcopal, como expresamente dispona la ley de enjuiciamiento de la 3poca. El argumento principal de la resoluci3n judicial es que al ser estos animales creados por Dios, posean el mismo derecho que los hombres a nutrirse de los vegetales. Por tal raz3n, el juez se neg3 a excomulgar a los cole3pteros, limit3ndose, por resoluci3n de fecha 8 de mayo de 1546, a ordenar a los habitantes del pueblo a realizar una multitud de oraciones p3blicas con el prop3sito de que se arrepietiesen de sus pecados y a invocar la misericordia divina durante 3 d3as consecutivos, en 3 procesiones alrededor de los vi3nedos, invit3ndolos a pagar su diezmo sin demora. Como los cole3pteros abandonaron la zona, no se di3 ejecuci3n a la sanci3n impuesta a los campesinos. El caso es que, trascurrido 42 a3os, espec3ficamente el 13 de abril de 1587, tras un resurgir de la plaga se reinicia la causa. El juez asigna a los insectos un nuevo procurador y un nuevo abogado (el que patrocin3 la primera causa haba fallecido). Adem3s, le solicit3 al vicario de Saint-Julien la aplicaci3n de la resoluci3n de 8 de mayo de 1546, ya mencionada, a la cual se di3 cabal cumplimiento los d3as 20, 21 y 22 de mayo, seg3n da cuenta el atestado redactado y firmado por el vicario. Los argumentos y la perspicacia de la actuaci3n del abogado defensor hicieron que la pretensi3n de los demandantes perdiera fundamentaci3n. Tres meses y cinco d3as despu3s de haberse reiniciado la causa, los abogados de la parte demandante deciden promover la celebraci3n de un compromiso con el abogado defensor, como representante de los gorgojos, en el cual se les ceda "(...) a los susodichos animales sitio y lugar de suficiente pasto fuera de los vi3nedos del susodicho lugar de Saint-Julien, y del que pudieran vivir para evitar que coman y echen a perder los susodichos vi3nedos." *Ibidem*, p. 12. Les ofrecieron el sitio llamado la Grand-Feisse, el cual era descrito con condiciones muy provechosas para la existencia de los insectos, solicitando los campesinos la conservaci3n del derecho de paso por ese sitio, comprometi3ndose a no causar da3o alguno en el, entre otras exigencias formuladas, todo lo cual quedar3a plasmado en un contrato v3lido a perpetuidad. Previo a la firma del compromiso, el abogado defensor visit3 el sitio prometido y se percat3 de que no reun3a las condiciones que les hab3an descrito. Al ser la parcela est3ril y de provecho nulo, no se firm3 compromiso alguno y se prosigui3 la causa, solicit3ndo el abogado defensor al juez episcopal, desde ya, la desestimaci3n de la demanda interpuesta en contra de sus representados, con condenaci3n en costas de la parte demandante. Desgraciadamente, se ignora cu3l fue la decisi3n de t3rmino que se adopt3 en el presente caso. *Ibidem*, p. 11-13. Un ejemplo similar narra el fallecido catedr3tico espa3ol de Derecho Penal Don Francisco Tom3s y Valiente (Q.E.P.D), relativo a una causa judicial seguida en sede episcopal contra unas langostas, en la Espa3a de 1650. TOM3S y VALIENTE, Francisco. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 22-31. Para m3s ejemplos relativos a la "desconsideraci3n de los animales por exceso", seg3n los expl3citos t3rminos de Pablo de Lora, v3ase DE LORA DELTORO, Pablo. *Justicia para los animales: La 3tica m3s all3 de la humanidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 45-48.

tema¹⁵, al igual que algunos filósofos griegos destacando, entre ellos, la figura de Aristóteles¹⁶. El Estagirita estimaba que los animales no

¹⁵ A continuación, revisaremos algunos pasajes bíblicos que tratan de la relación entre hombre y naturaleza, en general, así como también de la relación entre hombre y animal, en particular. En el libro del Génesis, podemos encontrar las siguientes referencias: (1) "26 Dijo entonces Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se muevan sobre ella». 27 Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; 28 y los bendijo Dios, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra, sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra». 29 Dijo también Dios: «Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la faz la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. 30 «También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce». Y así fue. 31 Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto." (Génesis, 1:26-31). (2) "1 Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread y multiplicaos y llenad la tierra; 2 que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo; todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar, los pongo todos en vuestro poder. 3 Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; asimismo os entrego toda verdura. 4 Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre. 5 Y ciertamente os demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida: de mano de cualquier viviente la reclamaré, como la demandaré de mano del hombre, extraño o deudo, pidiendo cuentas de la vida humana. (...)»." (Génesis, 9:1-5). *Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. Quincuagésima edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1941.

¹⁶ Entre la diversa obra elaborada por el Estagirita relativa a los animales, es en el libro de la *Política* en donde es posible encontrar la más expresiva descripción de la relación hombre y animal, relación que por cierto la asimila a la relación entre amo y esclavo que se configura en la esclavitud. En el libro I de dicha obra, Aristóteles, luego de afirmar el dominio señorial del alma por sobre el cuerpo, y de la inteligencia por sobre la pasión, por ser ello natural y conveniente para el cuerpo y para la parte afectiva, respectivamente, plantea una analogía de tal situación con lo que ocurre en la relación entre el hombre y los animales, distinguiendo, respecto de estos últimos, entre animales domesticados y animales salvajes. Señala el Estagirita: "También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno superior y otro inferior, uno manda y el otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres." ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988 (imp. 99), p. 57-58. (Aristóteles, *Política*, I 5, 1254b7). A continuación, Aristóteles formula el símil que, en su concepto, existe entre la relación amo-esclavo y la relación hombre-animal, ya que en ambas relaciones, lo mejor que pueden hacer tanto el esclavo como el animal es someterse a la autoridad de un señor, agregando que la diferencia en la utilidad que pueden proporcionar unos y otros al hombre es pequeña, puesto que ambos aportan con su fuerza física a la satisfacción de las necesidades del hombre libre. Dice Aristóteles: "Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el

tenían un valor intrínseco, sino que instrumental, en la medida de la utilidad que ellos pudiesen reportar al hombre. Afirmaba, además, que el orden natural había determinado que los animales estuviesen sometidos al hombre. Así, para Aristóteles, no existían deberes del hombre para con los animales.

Una figura importante en la Antigüedad, por ser uno de los primeros intelectuales que defendió a los animales, fue Porfirio. El citado filósofo neoplatónico afirmaba la consideración moral instrumental de los animales y, a la vez, la existencia de un deber de justicia para con ellos¹⁷.

En el medioevo, es necesario destacar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quien afirmaba, al igual que Aristóteles, que los animales no tenían un valor intrínseco, sino que sólo instrumental. El Aquinate, además, justificaba dar muerte a un animal, negándole a dicha conducta un carácter pecaminoso¹⁸.

que puede ser de otro (por esto precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domesticados." ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 58. (Aristóteles, *Política*, I 5, 1254b8-10). Finalmente, el Estagirita afirma: "Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavo es conveniente y justo." ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 59. (Aristóteles, *Política*, I 5, 1255a11). Luego, para Aristóteles, los animales no tienen un valor intrínseco sino que instrumental, en la medida que benefician a los seres humanos.

¹⁷ Señala Porfirio: "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, 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 sus lanas." PORFIRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984, citado en: DE LORA DELTORO, Pablo. *Op. cit.*, p. 110.

¹⁸ Para el Aquinate, existen diferencias radicales entre las criaturas racionales y el resto de las cosas, las cuales se encuentran recogidas en el capítulo CXII, Libro III, de la *Summa contra gentiles*, y que lleva por título *Que las criaturas racionales son gobernadas por la Providencia para su propio bien, y las otras criaturas en referencia a aquéllas*. En primer lugar, la criatura racional, que tiene dominio sobre sus propios actos, requiere que el cuidado de la Divina Providencia recaiga sobre éstos para su propio bien –el bien de la criatura racional-. En tanto, las otras cosas que no tienen dominio de sus actos demuestran que cuando ellas actúan lo realizan no por su propio bien, sino que dirigidas hacia otras cosas. Este sería un instrumento y el primero, vale decir, la criatura racional, un agente principal. El instrumento se requiere no para su propio bien, sino para que el agente principal lo utilice en pos de su propio bien. Así, todo lo que se haga para el cuidado del instrumento, debe ser referido a su agente principal como su fin. En tanto, toda acción dirigida al agente principal como tal, ya sea por sí mismo o por otro, es por

Luego, a comienzos del siglo XVII, el filósofo francés René Descartes dio un vuelco a la concepción que hasta ese entonces

el bien del propio agente principal. Las criaturas racionales son guiadas por Dios, según cómo él piensa que debe actuarse, para el propio bien de aquellas, en tanto que las otras criaturas son guiadas, en tanto seres, por las criaturas racionales. En segundo lugar, las criaturas racionales, al tener dominio sobre sus actos, son libres en su actuar. En tanto, las criaturas movidas por otros para actuar están sujetas a la esclavitud. Así, sólo la criatura dotada naturalmente de razón es libre, el resto de las criaturas no racionales están naturalmente sometidas a la esclavitud. En tercer lugar, para Santo Tomás, de todas las partes que integran el Universo, la criatura racional es la que ocupa la más alta posición porque está más cerca de Dios. El resto de las criaturas, más alejadas de Dios pero que igualmente son de su preocupación, están hechas para el propio bien de la criatura racional. Santo Tomás de Aquino afirma que no es pecaminoso matar a los animales torpes ya que la Divina Providencia los ha destinado para que el hombre los utilice en el orden natural. Bajo su doctrina, Dios ampara el sacrificio de un animal ya que ello es parte de ese orden natural. Para el Aquinate, la existencia de algunos pasajes bíblicos en que se establece la prohibición de dañar o matar criaturas no racionales inocentes se justifican en la medida que tiene por finalidad remover del pensamiento de la criatura racional cualquier idea tendiente a atentar en contra de otros seres humanos. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Roma: Editrice Laziale, 1934, p. 363-365.

En la Segunda sección, Parte II, de la *Summa Theologica*, Santo Tomás de Aquino plantea dos interrogantes relativas a la relación hombre-animales en cuyas respuestas se manifiesta claramente cuál era su posición. La primera interrogante que se plantea es aquella relativa a si se deben amar, incluso por caridad, a las criaturas irracionales (Pregunta XXV *Del objeto de la caridad*, artículo III *Acerca de si las criaturas irracionales pueden ser amadas por caridad*). Su respuesta es que sí se puede amar por caridad a dichas criaturas mas como bienes que, como seres racionales, queremos para otros puesto que deseamos, por caridad, la conservación de ellas, ya sea para el honor Divino y/o la utilidad del ser racional. Señala el Aquinate: *"En consecuencia, con la criatura irracional no se puede entablar amistad de caridad. Se puede, sin embargo, amar por caridad a las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros, en el sentido de que por caridad queremos su conservación para honor de Dios y utilidad de los hombres. De esta manera, las ama también Dios en caridad."* (*"Possunt tamen ex charitate diligi creaturae irrationales, sicut bona quae aliis volumus, in quantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honores Dei, et utilitatem hominum; et sic etiam ex charitate Deus eas diligit."*). Traducción personal. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica. Secundam secundae*. 4ª ed. Paris: Bibliopolae Editoris, 1939, p. 143. Además, el Aquinate se cuestiona si es ilícito matar a cualquier ser viviente (pregunta LXIV *De los vicios opuestos a la justicia conmutativa, y primero del homicidio*, artículo I *Acerca de la licitud de matar a otros seres vivientes*). Él considera que es totalmente lícito privar de la vida a los animales no humanos porque ellos han sido creados por Dios para el uso del hombre. Dice Santo Tomás: *"Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en Gén. I, 29 (...)"* (*"Inter alios autem maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis ufantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina; dictar enim Genes. I,29 (...)"*). Traducción personal. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Op. cit.*, p. 321.

existía respecto de los animales, formulando su teoría del animal-máquina¹⁹.

En el siglo XVIII, es menester resaltar el pensamiento y la obra elaborada relativa a la materia que nos convoca de dos autores de gran trascendencia. Me refiero a Immanuel Kant²⁰, quien estimaba

¹⁹ René Descartes concebía a los animales no humanos como unas verdaderas máquinas, las más perfectas de todas, por cierto, superando cualquier invención humana, puesto que eran máquinas inventadas por Dios. Además, Descartes reafirmó en su teoría del animal-máquina el hecho de que ellos carecen de razón. En la V parte de su *“Discurso del método”*, el filósofo francés afirma la imposibilidad de encontrar medios que nos permitan distinguir una máquina tan perfecta *“que tuviese los órganos y figura exterior”* de un animal desprovisto de razón, si existiese, de un animal creado por Dios, puesto que tendrían una igual naturaleza. Sin embargo, si existiese una máquina tan perfecta que sea semejante al cuerpo humano e imitase las acciones humanas, existirían dos medios ciertos para distinguirlos de los verdaderos seres humanos: (1) el uso del lenguaje y otros signos de comunicación que emplea el ser humano para expresar su pensamiento a otro(s) ser(es) humano(s), y (2) la posibilidad de fallo –incurrir en algún error- en la realización de acciones que no estén habituadas a realizar. Señala Descartes: *“(…) se descubriría que –las máquinas- no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina, que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros.”* DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 114. A continuación, Descartes afirma que estos mismos dos medios que nos permiten distinguir entre esas máquinas perfectas y los seres humanos nos permiten conocer las diferencias que hay entre los hombres y los brutos, incluidos los animales. Agrega el filósofo francés: *“(…) pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto. (...) Y esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna;”* DESCARTES, René. *Op. cit.*, p. 114-115.

René Descartes afirma que el alma de los animales es de diversa naturaleza a la de los hombres. Para él, el alma de los animales es mortal, por tanto, al fallecer el cuerpo en donde reside, ella también fallece. En tanto, el alma de los seres humanos es inmortal ya que al fallecer el cuerpo del ser humano, ella subsiste. Por último, quisiera destacar que la tesis cartesiana del animal-máquina niega la posibilidad de que existan deberes de los hombres para con los animales y, por tanto, la posibilidad de reconocerles derechos a estos últimos.

²⁰ Hay que tener presente que Kant estimaba que el único agente moral existente es el hombre puesto que es la única entidad que es fin en sí mismo. Sin perjuicio de ello, el filósofo alemán pensaba que era necesario dispensar un trato benevolente a los animales en atención a la existencia de deberes del hombre para con la humanidad, en beneficio de la sensibilidad ética humana.

En el párrafo 17, Sección episódica, Capítulo segundo, Libro primero, Primera parte de la *Doctrina Ética Elemental*, incluido en *La Metafísica de las Costumbres*, Immanuel Kant se cuestiona si existe una relación de deber del hombre con respecto a otros seres (incluyendo bajo este concepto de seres a los no humanos

que existían deberes indirectos de los hombres para con los animales, los cuales se fundamentan en deberes del hombre para consigo mismo, y a Jeremy Bentham, abogando, este último, por una nueva teoría ética en la relación hombre-animal no humano, basada en la capacidad de sufrimiento y en el principio moral de la igualdad²¹.

[por ejemplo, la Naturaleza, las plantas y los animales] y los sobrehumanos [por ejemplo, los ángeles y Dios]), y cuál es esa relación de deber. Kant afirma que existen deberes *indirectos* del hombre con respecto a los animales, pero que en realidad son -se fundamentan en- deberes directos del hombre hacia sí mismo. Por ejemplo, el deber -indirecto- de no realizar conductas que puedan causar sufrimientos innecesarios a los animales importa -encuentra su justificación en- el deber -directo- de abstenerse de realizar conductas que puedan causar daños que generen un sufrimiento que pueda afectar la salud moral de los hombres. Dice Kant: *"Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte indirectamente del deber del hombre, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es sólo un deber del hombre hacia sí mismo."* KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989, p. 309-310.

Asimismo, Kant reitera su teoría sobre la existencia de deberes de los hombres para con los animales, los cuales se justifican en la existencia de deberes hacia los hombres en sí mismo, en el capítulo titulado *De los deberes para con los animales y los espíritus*, incluido en su libro *Lecciones de ética*. Sin perjuicio de ello, al tenor literal del texto pareciese que la tesis kantiana fuera distinta a la antes señalada, en el sentido de que los deberes para con los animales son deberes indirectos hacia la humanidad. Dice Kant: *"(...) los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad."* KANT, Immanuel. *Lecciones de ética*. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 1988, p. 287. Agrega más adelante el autor: *"(...) el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comparta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres."* KANT, Immanuel. *Op. cit.*, p. 288. Considero que Kant no varía su idea acerca de la existencia y el contenido de los deberes del hombre para con los animales, sino la forma de considerarlos. En esta última cita nos podemos percatar que Kant es más sutil al momento de establecer la atribución subjetiva de las obligaciones. Mas en todo caso, es posible colegir del tenor del texto que, para Kant, es imposible considerar que los deberes para con los animales fuesen directos puesto que ellos no son agentes morales.

²¹ Jeremy Bentham, en el marco de su teoría utilitarista, considera que los animales tienen capacidad de sentir ya que pueden experimentar felicidad y sufrimiento. Además, postula la existencia de una igualdad moral entre aquellos seres dotados de dicha capacidad para sentir. Así, para Bentham, los intereses de cualquier ser

Posteriormente, ya en el siglo XIX, encontramos las tesis de Charles Darwin, quien en sus estudios biológicos pudo constatar que en ciertos animales es posible identificar capacidades similares a las que se encuentran en el ser humano, como por ejemplo, la capacidad de sentir, la capacidad de asombro, entre otras²².

afectado por una acción deben ser tenidos en cuenta y recibir la misma valoración que los intereses de cualquier otro ser. En tanto los animales están dotados de esta capacidad de sufrir, se afirma la condición de entidades morales con derecho a una consideración igualitaria de sus intereses, los cuales son susceptibles de ser protegidos. Luego, existirían deberes de los hombres para con los animales y, como contrapartida a esos deberes, derechos de los animales. Asimismo, Bentham le atribuye a la insensibilidad de los juristas antiguos –principalmente a los griegos y romanos– la responsabilidad por la difusión de la idea de la degradación de los animales a la categoría de cosas imperante en el mundo occidental. Un párrafo muy elocuente y frecuentemente citado del pensamiento de Bentham relativo a la materia que nos convoca señala: *“Llegará el día en que el resto de los animales de la creación adquieran esos derechos que jamás les hubiesen sido negados de no haber sido por la tiranía humana. Los franceses han descubierto ya que el color negro de la piel no es razón para que un ser humano pueda ser abandonado sin remedio al capricho de un torturador. Llegará el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del os sacrum, son razones igualmente insuficientes para abandonar a ese mismo destino a un ser sensible. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿La facultad de razonar? O tal vez la facultad de discurso? Pero un caballo o un perro adultos son sin comparación mucho más comunicativos que un niño de un día, de una semana, o incluso de un mes. Pero supóngase que las cosas fueran de otro modo, ¿qué cambiaría eso? La cuestión a plantearse no es: ¿pueden los animales razonar?, ni la de ¿Pueden hablar?, sino la de ¿Pueden sufrir?”* Traducción personal. BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the Principles of moral and legislation*. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 283.

²² Charles Darwin postula que no existen diferencias fundamentales entre el ser humano y los mamíferos más desarrollados en lo que a facultades mentales respecta. Además, señala que lo animales inferiores, como el hombre, un perro o un gato, sienten manifiestamente placer y dolor, estando dotados, asimismo, de otras capacidades, como por ejemplo, amar y deseo de ser amado, modestia, vergüenza, temor, entre otras. Dice el biólogo inglés: *“The lowers animals, like man, manifestly feel pleasure and pain, hapiness and misery.”* DARWIN, Charles. *The descent of man* (selection of chapters III and IV), citado en REGAN, Tom; SINGER, Peter. *Animal rights and human obligations*. 2nd ed. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 27. Incluso, Darwin reconoce en ellos ciertas facultades y emociones más intelectuales, tales como la curiosidad, el asombro, la atención, la memoria, la imaginación y, excepcionalmente, en ciertos casos, es posible apreciar que algunos animales obran empleando la razón. Cfr. *Ibidem*, p. 27-31. Sobre la diferencia mental de grado que existe entre los seres humanos y los animales no humanos, y sobre la condición moral del ser humano, ambas ideas expresadas y desarrolladas por Charles Darwin, Pablo de Lora escribe: *“Darwin, que era partidario de la continuidad “mental” entre todas las especies animales, es decir, favorable a entender que la diferencia entre la mente humana y la animal es una cuestión de grado y no de esencia, que aquélla no tiene la especificidad que, por ejemplo, la religión cristiana le atribuye al considerarla el “alma”, aducía, como hemos visto, que sólo el ser humano es un ser moral pues sólo en él se concitan con la intensidad necesaria las cualidades del raciocinio crítico y la simpatía instintiva para el surgimiento del sentido moral.”* DE LORA DELTORO, Pablo. *Op.*

Luego, en la primera mitad del siglo XX, podemos apreciar la interesante teoría ética elaborada por el filósofo alemán Albert Schweitzer, quien postulaba una ética que englobe dentro de sus límites a todos los seres vivos, incluidos los animales, y que comúnmente es conocida como una ética de la "reverencia por la vida", en alusión a una frase que el mismo Schweitzer empleó en sus trabajos²³.

Finalmente, en la segunda mitad del siglo XX, nos encontramos con dos movimientos intelectuales muy importantes. El primero surgió a comienzo de la década de los 50 y se desarrolló con mayor vigor durante la primera mitad de la década de los 70, junto a los nuevos movimientos sociales de liberación. Me refiero en particular al Ecologismo profundo, encabezado por Aldo Leopold y Arne Naess. El segundo movimiento se inicia y desarrolla en la segunda mitad de la década de los 70, también en forma coetánea a otros movimientos sociales de liberación, y se conoce como el movimiento de *Liberación animal*, encabezado por Peter Singer²⁴ y Richard D. Ryder²⁵, quienes fundamentan su posición en el Utilitarismo de intereses.

En el mundo oriental, desde la antigüedad hasta el presente, han existido ciertas religiones entre cuyos dogmas de fe está el sagrado respeto y la veneración que se debe rendir a algunos animales que representan a ciertas deidades, como por ejemplo, el elefante en el hinduismo politeísta. Asimismo, cabe citar el ejemplo del budismo, que cita entre sus cánones la máxima de "no matar ni herir a ningún animal inocente." Por último, considero importante aludir a la religión jainista, creada y desarrollada en la India hace más de 2000 años, y cuyo primer voto es la doctrina del *ahimsâ*, o ausencia de voluntad de matar, de herir o causar daño a ningún ser vivo²⁶.

cit., p. 74.

²³ Albert Schweitzer consagró en su ética un principio fundamental: "Es bueno conservar y valorar la vida; y es malo destrozar e impedir la vida." ("*Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.*"). Traducción personal. SCHWEITZER, Albert. *Kultur und ethik*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955, p. 229. De éste principio se deriva el deber de respetar la vida de todo aquello que tiene voluntad de vivir, tenga o no la capacidad para manifestarse, lo que incluye, por tanto, a los animales y las plantas. Así, el filósofo alemán afirma el valor intrínseco de cada entidad dotada de vida natural que tiene voluntad de vivir, negándoles, por lo tanto, un valor meramente instrumental. Schweitzer considera que un hombre es ético cuando la vida como tal le es sagrada, ya sea la vida de las plantas o de los animales como la de sus congéneres.

²⁴ En 1975 publica su libro *Animal liberation*.

²⁵ En 1975 publica su libro *Victims of Science*.

²⁶ Comenta Pablo de Lora sobre el jainismo: "Los jainistas entienden que en todo hay presencia espiritual y que no existe barrera infranqueable alguna entre el mundo inerte y lo vital. De acuerdo con Pániker -Agustín-, los jainistas consideran, por ejemplo, que las plantas poseen conciencia de sí mismas y del mundo que les rodea (...). El compromiso con la *ahimsâ*, junto con la anterior creencia, imponen

La convocatoria que extiendo al lector a través de este trabajo de investigación guarda absoluta y específica relación con el trato y cuidado que, como animales humanos, proporcionamos a los animales no humanos, y del reconocimiento de ellos como entidades que tienen intereses morales que deben ser reconocidos y protegidos. Para tal efecto, expondré dos marcos teóricos cuyos discursos argumentativos han tomado una fuerza sin precedentes, aunque por cierto aún a baja escala e insuficiente, surgidos en forma coetánea a los nuevos movimientos sociales de liberación de principios de los años 70, y cuyos iniciadores fueron mencionados precedentemente. Me refiero al Ecologismo profundo²⁷ y al Utilitarismo de intereses, cuyo principal exponente en la actualidad es Peter Singer. Posteriormente, pasaré a exponer mi posición personal estableciendo, como marco teórico preferente y conducente a mayores avances en la argumentación, el Utilitarismo de intereses, tomando la teoría desarrollada por el filósofo australiano Peter Singer.

II. ECOLOGISMO PROFUNDO (O DEEP ECOLOGY).

1. Breve referencia acerca del origen.

En 1949, el filósofo ecologista estadounidense Aldo Leopold escribió un libro titulado *A sand county almanac*, en donde plantea la necesidad de crear una nueva ética que se ocupase de la relación del hombre con la Tierra, con los animales y con las plantas que en ella viven. En esta nueva propuesta ética, se postula la ampliación de “*las fronteras de la comunidad para incluir a los suelos, aguas, plantas y animales o, colectivamente, la Tierra.*”²⁸ Posteriormente, con la aparición de los nuevos movimientos sociales de liberación de la década de los 70, en el siglo XX, y particularmente con el surgimiento del ecologismo, el desarrollo y configuración de esta nueva ética propuesta por Aldo Leopold a finales de los años 40 recobra fuerza e interés. En 1973, el filósofo de nacionalidad noruega Arne Naess escribió un artículo muy influyente para el movimiento ecologista, que sentó las bases de la teoría del Ecologismo profundo y acuñó el término con que se nomina esta teoría. En *The shallow and the deep, long-range ecology movement*, específicamente en los puntos I y II, el filósofo noruego distingue entre dos formas de pensamiento ecológico, a saber, el superficial, que conserva el esquema moral tradicional imperante en el mundo occidental, de carácter antropocentrista, evidenciando un interés en la preocupación por el cuidado del medio ambiente a fin de que el hombre pudiese utilizarlo

severísimas restricciones al comportamiento del jainista, que procurará evitar por todos los medios la destrucción de cualquier forma de vida.” DE LORA DELTORO, Pablo. *Op. cit.*, p. 186-187.

²⁷ O “*Deep ecology*”, según su formulación original.

²⁸ LEOPOLD, Aldo. *A sand county almanac*. Nueva York: Oxford University Press, 1966, p. 238, citado en SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 406.

en el futuro; y el pensamiento ecológico profundo, que se caracteriza por promover la conservación de la integridad de la biosfera por sí misma, con independencia de los posibles beneficios que pudiera derivarse de ello para los seres humanos, de carácter biocéntrica.²⁹

2.- Desarrollo teórico.

A. Exposición argumentativa.

El Ecologismo profundo intenta articular un discurso filosófico y ético basado en un concepto amplio de mundo, dotado de un valor intrínseco en sí mismo, yendo más allá del atomismo y de la superficialidad en que la tradición del pensamiento occidental se había aproximado a los problemas medioambientales. En la base del Ecologismo profundo, dicen sus partidarios, encontramos las intuiciones básicas y la experiencia de nosotros mismos como seres humanos *en la Naturaleza*, lo que crea en el ser humano una conciencia ecológica. Esta teoría, asimismo, aboga por la destrucción de todas las relaciones de dominación que han existido a lo largo de la historia de la humanidad, como por ejemplo, las relaciones de dominación existentes entre seres humanos sobre seres no humanos, los hombres sobre las mujeres y los ricos sobre los pobres.

Arne Naess elaboró dos *normas básicas últimas* o *intuiciones*, según su propia terminología, que, en sí mismas, no se derivan de otros principios o intuiciones. Estas normas son (1) la auto-realización y (2) la igualdad biocéntrica.

(1) La auto-realización: Arne Naess señala que la norma de auto-realización del Ecologismo profundo va más allá de la consideración moderna de auto-realización del *ser* imperante en occidente, la cual se define como una realización en la que existe un *ego* apartado e interesado primariamente en su gratificación hedonística o por un limitado sentido de salvación personal. Para el filósofo noruego, esta concepción limitada imperante en occidente nos descompone, dejándonos expuestos a lo que está de moda en nuestra sociedad o grupo social de referencia. De esta forma, nos vemos privados de comenzar a buscar nuestra única personalidad espiritual y biológica. Por lo tanto, para poder crecer espiritualmente, es necesario abandonar tal concepción egocéntrica, en donde predomina la lucha de *egos*, y comenzar a identificarnos primero con otros seres humanos y, luego, como una etapa de crecimiento más avanzada que nos lleve al Ecologismo profundo, con el mundo no humano. Sólo a través de esta forma podemos alcanzar la completa y única madurez personal.

La idea de Naess es que una sociedad basada en la ausencia de la noción de dominación sólo se podrá alcanzar en la medida en que

²⁹ NAESS, Arne. "*The shallow and the deep, long-range ecology movements.*" En: "Inquiry" 1973; p. 95-100. Disponible en: http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/Naess_deepEcology.html .

cada persona realice su "verdadero trabajo" para convertirse en un persona completa. Este "verdadero trabajo" personal lo simplifica con la expresión *la realización del "ser-en el-Ser"*, en donde el Ser es el todo orgánico.

(II) La igualdad biocéntrica: El filósofo noruego afirma que la intuición de la igualdad biocéntrica es que todas las cosas que están en la biosfera tienen el mismo derecho a la vida y a autodeterminarse. Esta intuición básica implica que todos los organismos y entidades de la ecosfera, como partes integrantes de un todo, tienen un valor igualitario. Arne Naess sugiere la veracidad de este principio y manifiesta que su aplicación práctica es apreciable constantemente en el proceso vital. Sin embargo, es menester tener presente que, para Naess, toda práctica real de subsistencia implica la eliminación, la explotación y la supresión de otro de otro ser. Ejemplo de lo anterior es posible apreciar en la alimentación, en donde unas especies deben consumir otras especies para poder subsistir.

La implicancia práctica de esta intuición o norma sugiere que nosotros debemos vivir causando un mínimo impacto, antes que un máximo impacto, sobre otras especies y sobre la Tierra en general.

B. Principios básicos del Ecologismo profundo.

En el libro *Deep ecology, living as the nature mattered*, de Bill Devall y George Sessions, filósofos estadounidenses que han desarrollado esta teoría ética y discípulos directos de Arne Naess, encontramos los principios básicos del Ecologismo profundo³⁰.

Dichos principios son:

(1) El bienestar y florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra tienen valor en sí mismos (o, sinónimamente, valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad que tenga el mundo no humano para los propósitos humanos.

(2) La riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y son también valores en sí mismos.

(3) Los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer necesidades vitales.

³⁰ DEVALL, Bill; SESSIONS, George. *Deep ecology: living as if nature mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, p. 70. Sin perjuicio de que en este texto es posible encontrar el desarrollo de los principios del ecologismo profundo, cabe señalar que Arne Naess y George Sessions fueron quienes originalmente los desarrollaron en un artículo de 1984 titulado *Basic Principles of Deep ecology*, y que fue publicado en *Ecosophy* N° 6 (1984), p. 3-7. En relación a la formulación original de los principios del Ecologismo profundo ver SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 407, y DEVALL, Bill; SESSIONS, George. *Op. cit.*, p. 69-70.

(4) El florecimiento de la vida y de la cultura humana es compatible con una reducción sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana necesita de una reducción de esta índole.

(5) En el presente, la intervención humana existente en el mundo no humano es excesiva, y la situación empeora rápidamente.

(6) Por lo tanto, es preciso cambiar las políticas de forma drástica, ya que afectan las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. El resultado de la operación será profundamente diferente al del presente.

(7) El principal cambio ideológico es aquel que aprecia la calidad de la vida (viviendo en situaciones de valor inherente) más que adherir a un incremento del estándar de vida. Habrá una profunda toma de conciencia de la diferencia entre gordo y grande.

(8) Aquellos que suscriben los puntos –principios- precedentes tienen la obligación directa e indirecta de intentar implementar los cambios necesarios.

Cabe señalar que si bien estos principios se refieren a la vida en sentido genérico, el Ecologismo profundo emplea el concepto de biosfera, concepto que comprende tanto seres vivos como seres no vivos, como por ejemplo, los ríos.

Además, es menester destacar el vínculo entre los aspectos teóricos del manifiesto y su voluntad práctica de fundar un nuevo movimiento.

C.- Biocentrismo moral.

Por lo anteriormente señalado, podemos concluir que el Ecologismo profundo es una teoría ética biocentrista, en un sentido moral. Es oportuno proporcionar un concepto de biocentrismo moral.

El biocentrismo moral es la teoría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto moral. Esta teoría propugna una ruptura radical con las éticas occidentales tradicionales. Defiende una ética biocéntrica y holista³¹, que considera que el todo, esto es, el conjunto, tiene un valor intrínseco, negándose al individuo. Los filósofos franceses Gilbert Hottois y Marie-Hélène Parizeau señalan: *“Desde esta perspectiva –biocentrista-, habría que adoptar el punto de vista del ecosistema y no el de entidades individuales que forman parte de él.”*³²

³¹ *“Una cierta idea de que la especie o el ecosistema no son sólo una colección de individuos, sino realmente una entidad por derecho propio.”* SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 408.

³² HOTTOIS, Gilbert; PARIZEAU, Marie-Hélène (eds.). *Les mots de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, 1993, citado en MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Animales y ciudadanos: Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa ediciones, 1995, p. 31.

Así, la propuesta del Ecologismo profundo toma como objeto de valor en sí mismo algo que supera al ente individual, la biosfera, pero igualmente lo considera en tanto forma parte del todo. El principio ético básico formulado originalmente por Aldo Leopold, y tomado luego por quienes han desarrollado el Ecologismo profundo, nos dice: *“Una acción es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biológica. Y es incorrecta cuando camina en sentido contrario.”*³³

3. Ecologismo profundo y los derechos de los animales.

Corresponde ahora abordar el tema de la relación entre Ecologismo profundo, en su formulación original, y los derechos de los animales.

En primer lugar, corresponde señalar que el Ecologismo profundo, en su formulación original, es una teoría ética que no aborda expresamente el tópico de los derechos de los animales. De hecho, en su discurso no se emplea explícitamente el concepto de *derechos de los animales*. Sólo hace referencia al derecho a la vida de todas las especies, en la medida que forman parte de un todo, en el contexto del principio de igualdad biocéntrica. En principio, pareciese que cuando se formula tal derecho se hace más que como una pretensión jurídica, como una exigencia de carácter moral. Sin embargo, hay que tener presente que este movimiento impone a sus partidarios la obligación directa e indirecta de intentar implementar los cambios necesarios para la consecución de sus fines. Si para ello es necesario elaborar un discurso en que se afirmen los derechos de los animales en un sentido jurídico, ello deberá realizarse.

Sin perjuicio de lo anterior, existen partidarios posteriores de la teoría que sí han utilizado el concepto de *derechos de los animales*, aunque en la esfera de lo moral³⁴. Por otra parte, cabe mencionar que hay quienes, si bien se dicen partidarios del Ecologismo profundo, han escapado de los preceptos teóricos formulados originalmente. Por lo tanto, como comenta el profesor Jorge Reichmann, es recomendable revisar caso a caso los autores que abordan, desde el Ecologismo profundo, los derechos de los animales para determinar el sentido en el cual emplean el concepto.

En segundo lugar, es preciso recordar que el Ecologismo profundo es una teoría ética biocéntrica y holística, característica en

³³ LEOPOLD, ALDO. *A sand county almanac*. Nueva York: Oxford University Press, 1966, p. 262, citado en SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 407.

³⁴ A modo de ejemplo, cabe citar a Mary Midgley quien parte de la base de que el contrato social es el modelo que ha sembrado la discordia en el mundo y que es preciso celebrar otro contrato natural, en el cual se incluyan a los seres animales, sensibles y no sensibles, las plantas, objetos inanimados, la biosfera, entre otros. Ella expresamente alude al concepto derechos de los animales. FERRY, Luc. *Op. cit.*, p. 112-114.

virtud de la cual le confiere un valor intrínseco a la Naturaleza –o biosfera- en su conjunto, por sobre los individuos. Así, no es de extrañar que en el discurso de algunos de sus partidarios encontremos la formulación del concepto de *derechos de la Naturaleza* antes que el de *derechos de los animales*³⁵.

Finalmente, dado que las principales teorías del Derecho tienen un carácter subjetivista-individualista³⁶, y que la teoría ética del Ecologismo profundo le atribuye un valor intrínseco a la Naturaleza en su conjunto, sería, en principio, imposible articular a través de alguna de las principales teoría jurídicas, derechos y deberes, esto es, vínculos obligacionales en un sentido jurídico, que tuviesen como base ética una teoría que confiere valor inherente al conjunto. La idea de un derecho intrínseco de la Naturaleza se opone de forma radical al individualismo jurídico que domina el mundo moderno.

4. Algunas críticas formuladas al Ecologismo profundo.

Una de las críticas más importantes formuladas en contra del Ecologismo profundo surge, precisamente, al interior del movimiento. Muchos partidarios del Ecologismo profundo sostienen que una valoración del todo, como la postulada por la teoría, no puede reducirse a una simple extensión de la comunidad moral, puesto que al hablar de extensión de la comunidad moral se está delatando cierto antropocentrismo y una visión jerarquizada de la naturaleza, toda vez que el valor de las nueva entidades que se incorporan a esta nueva comunidad moral se determinará en función de las características comunes que detentan con los miembros de la comunidad moral preexistente constituida, eminentemente, por seres humanos³⁷.

Por otra parte, desde ya cabe mencionar la crítica de doctrinas y teorías que afirman un antropocentrismo moral fuerte, vale decir, que afirman el valor intrínseco del ser humano negándose, por tanto, a todo ser no humano³⁸. Además, el antropocentrismo moral fuerte afirma el valor instrumental de los seres no humanos, en la medida en que ellos sean medios necesarios para realizar fines humanos. Así, para estas doctrinas, el ser humano ocupa una posición superior respecto de todo el resto de la Naturaleza, que lo habilita para disponer de ella, de tal manera que no podría afirmarse que la Naturaleza tenga un valor en sí mismo puesto que el único ser dotado de valor intrínseco es el ser humano.

³⁵ Como por ejemplo, Roderick Nash, Christopher Stone y Hans Jonas. Ver FERRY, Luc. *Op. cit.*, p. 120-129.

³⁶ Me refiero al *Iusnaturalismo*, al Positivismo jurídico y a la teoría Dualista del Derecho.

³⁷ HOTTOIS, Gilbert; PARIZEAU, Marie-Hélène (eds.). *Les mots de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, 1993, citado en MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Op. cit.*, p. 32.

³⁸A modo de ejemplo, cabe citar el pensamiento Ilustrado, el pensamiento de Aristóteles, el de Santo Tomás de Aquino y el imperante en la cultura de la globalización neocapitalista.

Otra crítica que se le formula a esta teoría gira en torno a la cuestión de si una especie no viva o un ecosistema, por ejemplo, pueden ser considerados como un ente capaz de tener intereses moralmente significativos, susceptibles de ser estimados y protegidos³⁹. Para determinar si una entidad tiene un interés moralmente significativo digno de ser protegido hay que preguntarse ¿qué significaría para la entidad en cuestión que ese interés suyo no quedara satisfecho? Aquí topamos con un serio problema puesto que, al ser las entidades interrogadas seres no sensibles, no podemos saber qué significa esa insatisfacción para ellas. En concepto de Singer, *“los árboles, los ecosistemas y las especies son más parecidos a las rocas que a los seres con sensibilidad, por lo cual la división entre criaturas sentientes y no sentientes es, en este respecto, una base más firme para trazar una frontera moralmente importante que la que divide entre cosas vivientes y no vivientes o entidades holísticas.”*⁴⁰

Ahora bien, si asumimos que es preciso elaborar una ética que atribuya valor inherente a plantas, ecosistemas o, en general, a seres no sensibles, debemos cuestionarnos acerca de qué criterios o rasgos nos permiten atribuir más valor a una cosa que otra. En el segundo principio del Ecologismo profundo es posible apreciar que se postulan como rasgos la riqueza y la diversidad. Luego, cabe preguntarse qué significa uno y otro concepto. El Ecologismo profundo no los define y, ciertamente, ello nos puede llevar a cuestionarnos, por ejemplo, *“¿Qué ocurriría si descubriésemos que el permitir que las granjas intensivas vertiesen sus residuos en nuestros ríos había dado como resultado un enorme incremento del número de microorganismos que viven en ellos, con lo cual nuestros ríos se habrían tornado en un ecosistema más rico y diverso de lo que era antes de haber sido contaminado? ¿Se convertiría por ello la polución en algo deseable?”*⁴¹. Además, tanto riqueza como diversidad son conceptos referenciales, vale decir, son conceptos que requieren de un referente para poder establecer sus límites conceptuales, según sea el caso. Luego, si hablamos de diversidad, por ejemplo, es preciso establecer un referente X para poder definir si el elemento Y es diverso de otro.

El que el Ecologismo profundo carezca de una base filosófica firme, en la cual se pueda sustentar toda su argumentación, no implica que la defensa del cuidado, protección y preservación del medio ambiente carezca de sentido y rigor. Sólo implica que una teoría ética fundada en el principio del valor intrínseco de plantas, animales, ríos y ecosistemas es muy cuestionable. Dice Singer: *“Pisamos un terreno más firme cuando nos restringimos a las razones*

³⁹ SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 408.

⁴⁰ SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 408-409.

⁴¹ SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 409.

que se basan en los intereses de criaturas sentientes, presentes y futuras, humanas y no humanas.⁴²”

III. EL UTILITARISMO DE INTERESES DE PETER SINGER.

1. Breve referencia acerca del origen.

La primera oportunidad en que Peter Singer presentó su teoría respecto a los animales fue en su libro *Animal Liberation*, publicado en 1975. Su teoría la construye sobre la base del Utilitarismo clásico, teoría que fue creada y desarrollada por Jeremy Bentham en su libro *An introduction to the Principles of moral and legislation*, publicado en 1789, y que luego, con ciertos matices en relación a su formulación original, fue desarrollada por su amigo y discípulo James Mill, posteriormente por el hijo de éste llamado John Stuart Mill y por Henry Sidgwick, entre otros filósofos.

2. Desarrollo teórico.

A. Principio de igual consideración de los intereses.

En *Liberación Animal*, así como también en otros textos, Peter Singer afirma que todo movimiento de liberación exige una expansión de nuestros horizontes morales y una extensión o reinterpretación del principio moral básico de la igualdad⁴³. En la historia de la humanidad, es posible apreciar prácticas humanas que antes habían sido consideradas como naturales y justificadas pero que luego han sido consideradas como el resultado de un prejuicio injustificable⁴⁴. Si el ser humano racional y moral no desea figurar en el bando de los opresores, debería estar dispuesto a repensar sus actitudes más fundamentales. Para Singer, el repensar esas actitudes debe efectuarse desde el punto de vista de aquellos que hayan resultado más desfavorecidos por nuestras actitudes y por las prácticas generadas por esas actitudes. En el caso que nos convoca, debemos repensar esas actitudes desde el punto de vista de los animales no humanos. Así, el filósofo australiano propone extender a ciertos animales el principio básico de la igualdad que la mayoría de los seres humanos reconoce que debería ser aplicado a todos los miembros de la especie humana.

Cabe preguntarse a qué igualdad es a la que se refiere este autor; ¿a una igualdad material o a una igualdad formal? ¿A una igualdad real o a una igualdad moral?

⁴² SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 410.

⁴³ Esta idea es comúnmente conocida como “la extensión o ampliación del círculo moral”. Ver SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 56; SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p. 108 y ss.; SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 27-95; y SINGER, Peter. *All animals are equal* en REAGAN, Tom; SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 73-86.

⁴⁴ Como por ejemplo, el racismo y el sexismo.

En relación a la primera interrogante, Peter Singer asume que hay sectores que han criticado la falta de contenido del principio, reduciéndolo a un principio meramente formal. Sin embargo, él considera que el principio de igual consideración de los intereses tiene la fuerza suficiente para excluir tanto una sociedad esclavista basada en criterios de inteligencia como las formas más burdas del racismo y del sexismo. Señala: *"Parece que pudiera ser una forma defendible del principio de que todos los seres humanos son iguales; una forma de la cual podemos valernos para analizar otros problemas, más discutibles, referentes a la igualdad."*⁴⁵ Así, el principio de igualdad moral propuesto por Singer es tanto formal como material.

Ciertamente, Singer reconoce que existen diferencias materiales importantes entre los hombres y los animales, lo cual debería dar lugar a diferencias entre los derechos consagrados a favor de uno y otro grupo. Pero estas diferencias no constituyen un obstáculo para extender este principio de igualdad a los animales no humanos. La extensión del principio básico de igualdad de un grupo a otro no implica un tratamiento igualitario a los miembros de ambos grupos o a garantizarle exactamente los mismos derechos a ambos grupos. El principio de igualdad que defiende Peter Singer es una igualdad de consideración de sus intereses. Y esta consideración igualitaria de seres diversos, eventualmente, podrá traer como consecuencia un tratamiento diferente y derechos diferentes. *"La igual consideración de los intereses es un principio mínimo de igualdad, en el sentido de que no impone igual tratamiento."*⁴⁶

En relación a la segunda interrogante, al hablar de un principio básico de igualdad, el filósofo australiano no alude a una igualdad real entre los distintos seres basada, por ejemplo, en la inteligencia, en la capacidad moral, en la fuerza física u otras circunstancias fácticas, sino a una igualdad entendida como ideal moral, relacionada con el modo en que debemos tratarnos. La esencia del principio de igual consideración de intereses consiste en que *"en nuestras deliberaciones morales asignamos igual peso a los intereses semejantes de todos aquellos a quienes nuestras acciones afectan."*⁴⁷

Peter Singer recoge la base del principio de igualdad moral del sistema de ética Utilitarista elaborado por Jeremy Bentham, y que dice que *"Cada uno ha de contar por uno y nadie por más que uno."*⁴⁸ Dice Singer: *"(...) los intereses de cualquier ser afectado por una acción deben ser tenidos en cuenta y recibir la misma valoración que*

⁴⁵ SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 35.

⁴⁶ *Idem*, p. 36.

⁴⁷ *Idem*, p. 33.

⁴⁸ Citado en SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 41 y en SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003, p.112.

*los intereses de cualquier otro ser.*⁴⁹ Un interés es un interés, sea de quien fuere. Ahora bien, este interés es necesario concretizarlo, puesto que Singer no alude a cualquier interés. El interés relevante es aquel que tenemos por aliviar y/o evitar el dolor.

De lo señalado en relación al principio de igualdad se colige que nuestro interés por los animales no humanos no dependerá de lo que ellos sean o las habilidades o aptitudes que ellos detenten, sino que, antes bien, dependerá de una capacidad específica que comparten los seres sensibles, cual es, la capacidad de sufrimiento y/o de goce. Además, el principio de igualdad implica que el hecho de que un ser no sea de nuestra especie no nos da derecho a explotarlo, y que el hecho de que otros animales sean menos inteligentes que nosotros no significa que sus intereses puedan ser ignorados.

Es la capacidad de sufrimiento el elemento esencial que da a un ser el derecho a que se consideren igualmente sus intereses.

Antes de abordar la capacidad de sufrimiento y/o de goce en la estructura teórica del Utilitarismo de intereses, me parece importante tratar el fundamento del sexismo, racismo y especismo, así como también la aplicación, en esos casos, del principio básico moral de igual consideración de los intereses.

B. Sexismo, racismo y especismo. El trato que se debe proporcionar a los sujetos morales.

Al analizar el por qué es necesario extender el principio mínimo de igualdad moral a los animales, Peter Singer sugiere iniciar dicho análisis realizando una reflexión acerca de la igualdad por la cual lucharon, y que en definitiva obtuvieron, las mujeres (en su lucha contra el sexismo) y la raza negra (en su lucha contra el racismo) en materia de derechos civiles.

Como primer paso, es necesario aclarar que los humanos poseen anticipación al futuro y memoria desarrollada, características que algunos animales no humanos no poseen, lo que tiene por consecuencia que los derechos de seres humanos y de animales no humanos no tienen porqué ser los mismos. Veamos un ejemplo con el derecho a voto y el derecho a la huelga. Los animales no humanos no pueden comprender el alcance del derecho a voto y del derecho a la huelga, por lo tanto no poseen intereses susceptibles de ser defendidos en ese sentido. Entonces, importante es distinguir qué intereses posee cada individuo, animal humano o no, para luego aplicar el principio mínimo de igualdad.

Si bien es cierto que existen divergencias importantes entre los animales humanos y los animales no humanos, las cuales originan ciertas diferencias en los derechos de cada uno, esto no implica que exista un obstáculo para extender el principio básico de igualdad

⁴⁹ *Ibidem*, p. 112.

moral a estos últimos, toda vez que lo que nos debe importar es considerar igualitariamente los intereses de unos y otros individuos. Al respecto, Singer dice: *“No hay ninguna razón por la que la liberación de la mujer o la de los animales tengan que complicarse con semejantes desatinos. Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos. Que debamos hacerlo o no dependerá de la naturaleza de los miembros de los dos grupos. El principio básico de la igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos.”*⁵⁰

Tanto el racista como el sexista alegan ser superiores por el solo hecho de pertenecer a su grupo. Ese es el fundamento que se halla detrás del sexismo y del racismo. Este argumento en ningún caso puede ser un fundamento válido en la estructuración de una teoría moral. Además, del mero hecho de ser una persona de raza negra o mujer nada se desprende, por ejemplo, de sus capacidades morales o intelectuales, toda vez que las diferencias se dan entre individuos, independientes de su raza o sexo. Entonces, las diferencias en los grados individuales de dichas capacidades no pueden ser la medida de los derechos asignados a cada sujeto, por el solo hecho de pertenecer a determinado sexo o raza, toda vez que los intereses se configuran en individuos. Según lo formula Singer, detrás del especismo encontramos el mismo fundamento esgrimido a favor del sexismo y del racismo, cual es, la superioridad por el sólo hecho de pertenecer a una determinada especie.

Luego, señala Peter Singer, todos tenemos, al menos, el interés por una vida placentera, relativamente libre de dolor. Por lo tanto, debemos tomar en consideración, al menos, los intereses de todos aquellos que sienten el placer y el dolor, es decir, de todos los seres dotados de la capacidad de sentir.

Este principio mínimo de igualdad moral -que no dicta siempre un igual tratamiento a seres diferentes- se aplica innegablemente a los humanos. Pero para Singer, dicho principio no debe solamente aplicarse a los humanos, sino que debe extenderse a otros seres vivos en la medida en que éstos también son seres sensibles.

Así, el utilitarismo propuesto por Peter Singer es un utilitarismo que postula la *igual consideración de los intereses de los individuos*. En su virtud, se debe dar la misma importancia a los intereses de todos aquellos a quienes afecten nuestras acciones, sin importar cómo ellos son ni sus aptitudes, sino sólo su sensibilidad, vale decir, su capacidad de sentir dolor y placer.

⁵⁰ SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 38.

El concepto *especismo* fue acuñado originalmente por el Dr. Richard Ryder y fue creado por analogía al de racismo y al de sexismo⁵¹. Por especismo entendemos *aquel "(...) prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de las otras(...)"*⁵², por el solo hecho de ser parte de nuestra especie.

C. El dolor. La capacidad de sufrimiento.

En la teoría Utilitarista aquí revisada, el dolor, como sensación individual, es uno de los pilares fundamentales sobre los cuales se erige por cuanto es precisamente en esta capacidad de sentirlo en la que se funda el principio básico de igualdad moral. Aunque, cabe señalar, que el dolor, o para ser más precisos, el dolor y el placer son dos elementos fundamentales en la teoría Utilitarista desde su formulación original⁵³.

Surgen, a mi juicio, dos interrogantes relevantes. La primera consiste en cuestionarse ¿qué es el dolor?. La segunda consiste en preguntarse ¿si es posible tener acceso al dolor que experimenta otro ente? Abordaremos una y otra interrogante a continuación.

A la primera pregunta, puedo señalar que Peter Singer define el dolor como un estado de la conciencia, un "acontecimiento mental" que, como tal, no puede observarse. Con la finalidad de complementar lo anterior, me parece pertinente proporcionar un concepto de dolor desde una perspectiva científica. La definición más aceptada actualmente es la de la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor (IASP), institución que define el dolor como *"una experiencia sensorial y emocional desagradable, asociada a un daño tisular, real o potencial, descrita en términos de daño tisular."*⁵⁴ Como puede apreciarse, el concepto de dolor empleado por la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor está compuesto por dos elementos, a saber, (1) la percepción sensorial asociada con la lesión tisular potencial o real, y (2) un sentimiento emocional desagradable.

Albino García Sacristán, catedrático de Fisiología de la Universidad Complutense de Madrid, define el dolor como *"(...) una función fisiológica compleja que asocia mecanismos de percepción"*

⁵¹ He optado por utilizar el término *especismo*, que es el empleado en la traducción de la edición revisada del libro *Liberación animal*.

⁵² SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 42.

⁵³ La oración con que se inicia *An introduction to the Principles of moral and legislation*, de Jeremy Bentham, uno de los textos más relevantes de la teoría Utilitarista, sino el más, afirma que *"La Naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer."* (*"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure."*). Traducción personal. BENTHAM, Jeremy. *Op. cit.*, p. 11.

⁵⁴ LÓPEZ TIMONEDA, Francisco. *Definición y clasificación del dolor*. En: *Clínicas urológicas de la Complutense 1995-1996* N° 4, p. 49. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/med/11330414/articulos/CLUR9596110049A.PDF>

*sensorial, englobada bajo el término de nocicepción y fenómenos de tipo emocional capaces de provocar modificaciones en el comportamiento.*⁵⁵

Prosiguiendo con la segunda interrogante planteada, Peter Singer la responde negativamente. Dice el filósofo australiano: *"no se puede experimentar el dolor ajeno, tanto si el otro es nuestro mejor amigo como si es un perro callejero.*⁵⁶" Sin embargo, en el esquema de su respuesta cabe hacer una distinción, puesto que primeramente trata el dolor humano y, posteriormente, el dolor animal. Respecto del dolor humano, afirma Singer que el dolor es algo que sentimos y que sólo podemos inferir de diversas evidencias externas que los demás también lo experimentan. Nosotros podemos deducir razonablemente que algún ser siente dolor, a partir de la observación de ciertas conductas externas *"(...) en aquellas situaciones en las que nosotros sentiríamos dolor, así como en el hecho de que tenemos razones para asumir que nuestros amigos son seres como nosotros y que sus sistemas nerviosos son como los nuestros y funcionan de manera similar, generando sentimientos parecidos en circunstancias similares.*⁵⁷" Respecto del dolor experimentado por otros animales, Singer comienza el desarrollo de su respuesta señalando que si es justificable suponer que otros seres humanos sienten dolor, como nosotros, luego cabe cuestionarse si existe alguna razón para que una deducción formulada en relación a los otros seres humanos no sea aplicable en el caso de otros animales.

Peter Singer complementa su respuesta citando diversos estudios científicos realizados en distintas partes del mundo que concluyen que ciertos animales no humanos tienen un sistema nervioso central similar al del ser humano y, por lo tanto, sí sienten dolor⁵⁸. En este mismo sentido se pronuncia el profesor García Sacristán, quien afirma que entre los seres humanos y los animales no humanos existe una similitud de organización de las estructuras sensibles, de las vías de conducción y de los sistemas de control, que indican una semejanza en las sensaciones percibidas⁵⁹. Precisamente

⁵⁵ GARCÍA SACRISTÁN, Albino. *Dolor y sufrimiento en los animales*. En: VVAA. *Los derechos de los animales*. LACADENA, Juan Ramón (ed.). Bilbao: Universidad Pontificia de Comillas-Desclée De Brouwer, 2002, p. 38.

⁵⁶ SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 46.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Los resultados de algunos estudios se pueden revisar en *Liberación animal*. *Idem*, p. 47-51.

⁵⁹ En relación a las similitudes en la organización de las estructuras sensibles, de las vías de conducción y de los sistemas de control existentes entre los seres humanos y los animales no humanos, lo cual permite afirmar que están dotados de la capacidad para experimentar dolor, Albino García Sacristán señala: *"El estado emocional del animal está determinado por el sistema límbico donde la amígdala, el hipocampo, el septum integran estímulos endógenos y/o exógenos diversos y elaboran respuestas complejas, fundamentalmente en las reacciones emocionales de los animales que tienen que ver con la supervivencia, la atracción sexual, el*

eso es lo que "(...) *justifica la extrapolación de los conocimientos adquiridos en la investigación fisiológica y farmacológica desde el animal hasta el hombre, y en algunas ocasiones en sentido inverso.*"⁶⁰ Según cuenta el mencionado catedrático, en el último medio siglo se ha reunido bastante evidencia científica en relación a que algunos animales, específicamente, los vertebrados superiores, son capaces de experimentar estados adversos, tales como el dolor y el daño perdurable. Ello se debe a que tienen estructuras anatómicas similares, respuestas fisiológicas, conductuales y psicológicas, al igual que receptores farmacológicos y neuroquímicos, similares a los de los seres humanos en su percepción del dolor o nocicepción, ansiedad y miedo, por ejemplo.

Recapitulando, son dos los indicadores sugeridos por Singer para estimar que algunos animales no humanos sí sienten dolor, a saber, (1) la conducta del ser, y (2) la similitud existente entre el sistema nervioso central de ese ser no humano y el nuestro.

Es esta capacidad de sufrimiento, susceptible de ser afectada por el dolor, el elemento esencial que confiere a un ser el derecho a que se consideren igualitariamente sus intereses. "*La capacidad de sufrir y de gozar de las cosas es un requisito previo para tener interés, sin más, una condición que debe ser satisfecha antes que podamos hablar de intereses de manera tal que tenga algún sentido, (...)*"⁶¹, dirá el filósofo australiano.

Así, no puede existir justificación moral alguna que nos lleve a no considerar el sufrimiento de un ser que sufre. El dolor es dolor tanto si se inflige al hombre como al animal no humano. Siendo sensibles uno y otro, al experimentarse dolor, se les ocasiona un mal, sufren por ese mal. El dolor es malo en sí mismo y debe evitarse o minimizarse.

El filósofo australiano afirma que el dolor se mide por su intensidad y su duración, y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales no humanos.

Ahora bien, si un ser no es capaz de sentir dolor, ni de experimentar goce o felicidad, no hay que considerarlo moralmente.

miedo o la agresión. Esto hace que el diencefalo, que incluye al sistema límbico, así como al hipotálamo, tálamo y glándula pineal, sea responsable de procesos tan diversos como el control endocrino, el comportamiento sexual, los ritmos biológicos, la termorregulación, así como de reacciones emocionales como el miedo, el estrés, la impaciencia, la agresividad, el hambre, el dolor, el aburrimiento, el placer, la ternura o el cariño, mediadas todas ellas por neurotransmisores como la dopamina, noradrenalina y serotonina. (...) Las estructuras cerebrales y los neurotransmisores implicados en las emociones, así como el sistema endocrino, son básicamente comunes a todos los animales, por lo que en todos ellos pueden darse las experiencias emocionales." GARCÍA SACRISTÁN, Albino. *Op. cit.*, p. 36-37.

⁶⁰ *Idem*, p. 38.

⁶¹ SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 70.

Cabe advertir que Peter Singer señala que hay tener mucho cuidado a la hora de comparar intereses de especies diferentes puesto que existen situaciones en que el miembro de una especie sufrirá más que el miembro de otra. En estos casos, si bien se debe aplicar el principio de igual consideración de los intereses, el resultado de su aplicación es diverso, puesto que debe dársele prioridad al alivio del ser que experimenta mayor sufrimiento.

D. El problema específico de dar muerte a un animal no humano.

Peter Singer distingue, además, el problema de dar muerte a un sujeto moral señalando que la argumentación en este caso es algo distinta en relación a la anterior, que fue referida al trato que damos a los sujetos morales.

En este ámbito, primero es necesario distinguir entre lo que define como sujeto consciente, es decir, meramente sensible, del sujeto consciente de sí mismo, es decir, único propietario de la calidad persona, puesto que es aquel sujeto que posee concepción de sí mismo, como un ser diferente del resto, y conciencia de ser un continuo en el tiempo, con pasado y futuro.

Luego de realizar esta biunívoca taxonomía, señala al respecto que el hecho de pertenecer a la especie *homo sapiens* es una característica meramente biológica. Esta característica es indiferente para la realización de cualquier juicio moral⁶². Lo verdaderamente relevante al realizar un juicio de ésta índole es la verificación fáctica de ser persona, en el sentido de ser un sujeto consciente de sí mismo, según lo señalado en el párrafo anterior, independiente del hecho biológico de su pertenencia a cualquier especie animal.

Entonces, dar muerte a personas, en el sentido de sujetos conscientes de sí mismos, es más reprochable que matar a sujetos que no posean tal calidad.

Las razones propuestas por Peter Singer para no matar a un sujeto consciente de sí mismo variarán dependiendo de la teoría Utilitarista que se adopte. Así, por ejemplo, para el Utilitarismo clásico será malo matar a un sujeto puesto que ello hace disminuir la cantidad de placer en el mundo, haciendo referencia a los daños causados de manera *indirecta* a los sujetos pasivos de la acción, es decir, a otros sujetos distintos de aquél al que se está dando muerte que se verían afectados por el hecho, como por ejemplo, sus familiares, sus amistades, entre otros⁶³. Ahora bien, para el

⁶² Anteriormente, en *Supra III.2.B.* ya hemos señalado que las diferencias se verifican en individuos y no en grupos.

⁶³ Manifiesta Peter Singer al respecto: "*Si hablo de un fundamento indirecto es porque no se refiere ningún agravio directo que se infiera a la persona a quien se mata, sino más bien a una consecuencia que esto tiene para otras personas.*" SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 104-105

Utilitarismo de la preferencia, será malo matar a un sujeto consciente de sí mismo que prefiere seguir viviendo puesto que con una acción así se estaría frustrando los planes a futuro de ese sujeto, toda vez que con la muerte no podrá realizarlos. Sin embargo, dicha acción no será éticamente mala si la preferencia en vivir del sujeto se ve contrapesada por preferencias contrarias⁶⁴. Alguien podría preguntarse si es malo o no dar muerte a un sujeto cuya muerte es beneficiosa tanto para él como para el resto de las personas vinculadas a él. Para el Utilitarismo clásico, será bueno matar a esa persona puesto que con esa muerte aumentará la cantidad de placer en el mundo. En tanto, para el Utilitarismo de preferencia será bueno dar muerte a esa persona si tal consecuencia es preferida por ella misma y, además, esa muerte le es beneficiosa al resto de las personas vinculadas a esa persona.

Ahora, es momento de preguntarse: ¿Hay animales no humanos que sean personas, en el sentido que se ha expresado previamente? Poseemos pruebas científicas directas de que, por lo menos, los 4 grandes primates -cuales son, los chimpancés, los gorilas, los orangutanes y los bonobos- son conscientes de sí mismos, es decir, poseen concepción de sí mismos como seres diferenciados del resto y con conciencia de ser un continuo en el tiempo, con un pasado y un futuro. Esto los hace calificar, sin lugar a dudas, como personas⁶⁵. Respecto de los demás animales, la ciencia y la etiología nos dirán si cumplen o no con los requisitos suficientes para ser considerados personas.

El filósofo australiano reconoce que es notoriamente difícil establecer cuándo un ser tiene conciencia de sí mismo. Sin embargo, si tenemos claro que es injusto matar a una persona cuando podemos evitarlo, y si realmente es dudoso que el ser que se piensa matar es persona, en el sentido aquí tratado, luego "(...) debemos concederle el beneficio de la duda."⁶⁶

⁶⁴ Sobre el tema, Singer señala: "De acuerdo con el utilitarismo de la preferencia, una acción contraria a la preferencia de cualquier ser es injusta, a menos que tal preferencia se vea contrapesada por preferencias contrarias. En igualdad de las demás condiciones, por ende, matar a una persona que prefiera seguir viviendo es injusto." *Idem*, p. 106.

⁶⁵ Son elocuentes los términos de la "Declaración sobre los grandes simios", que proclama: "Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes (...). Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens* (...) El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorilla gorilla*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales." CAVALIERI, Paola y SINGER, Peter. *El proyecto "gran simio": La igualdad más allá de la humanidad*. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 10.

⁶⁶ SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 127.

La segunda parte de esta argumentación dice relación con lo animales que no son personas, es decir, los animales conscientes o meramente sensibles⁶⁷. A este respecto, Singer afirma que, *prima facie*, dar muerte a estos animales sería moralmente reprochable puesto que una conducta así causaría una reducción de placer. En aquellos casos en que se priva de la vida a un ser meramente sensible que no llevase una vida placentera, no se comete una injusticia directa. Ahora bien, aún cuando se prive de la vida a un animal consciente que hubiese llevado una vida placentera, se puede sostener que no se comete injusticia alguna si, como resultado de la muerte, ese animal al que se da muerte puede ser reemplazado por otro animal que lleve una vida igualmente placentera. Lo anterior implica que la injusticia de matar un animal meramente sensible puede ser compensada mediante el beneficio que se le concede a un animal que todavía no existe. Luego, es posible considerar que los animales no conscientes de sí mismo son reemplazables o intercambiables unos con otros, lo que no puede decirse respecto de los seres conscientes de sí mismo. De lo anterior, se deduce que, en algunas circunstancias, puede que no sea moralmente reprochable dar muerte a una animal consciente o meramente sensible⁶⁸.

Entonces, para el Utilitarismo de Peter Singer, el hecho de que la sensibilidad de un animal no humano se vea afectada por una acción moral es la causa suficiente para situarlo dentro de la esfera de la igual consideración de los intereses, sin importar su pertenencia a alguna especie –o grupo-, ni que dicho ser tenga un interés personal en seguir viviendo.

El *Principio moral práctico* formulado por el Utilitarismo de intereses nos dice que es malo matar animales para consumirlos, a menos que sea necesario para sobrevivir. En caso contrario, los estamos tratando como objetos disponibles para nuestra especie ejerciendo, por tanto, *especismo*.

E. Antropocentrismo moral débil.

Por lo previamente señalado, cabe concluir que el Utilitarismo de intereses es una teoría antropocentrista, entendido este concepto en un sentido moral, de carácter débil⁶⁹.

⁶⁷ Peter Singer cita como ejemplo de estos animales a los reptiles, los peces, "quizás también las aves", entre ellas, los pollos. *Idem*, p. 129.

⁶⁸ En la medida en que el animal consciente o meramente sensible (1) no lleve una vida placentera, (2) se le da muerte sin dolor, (3) sin que el deceso cause dolor a otros animales y (4) cuando ese ser, al morir, permite el nacimiento de otro ser que sin su muerte no podría verificarse.

⁶⁹ Por oposición a un antropocentrismo epistémico, según la distinción formulada por el profesor Jorge Riechmann. Para el profesor de la Universidad de Barcelona, buena parte de las confusiones relativas a la discusión sobre el antropocentrismo derivan del hecho de que no se distingue suficientemente entre antropocentrismo en un sentido moral y antropocentrismo en un sentido epistémico, entendiendo por este último concepto lo siguiente: "(...) en cuanto especie biológica dotada de

Por antropocentrismo moral entendemos aquella *“doctrina según la cual los intereses humanos son moralmente más importantes que los intereses de los animales o de la naturaleza en su conjunto.”*⁷⁰ Considera al ser humano como sede y medida de todo valor; es el valor supremo de la existencia. El antropocentrismo afirma el valor intrínseco o inherente del ser humano. Además, la corriente antropocéntrica se caracteriza también por su individualismo moral, puesto que considera al individuo (y no al todo) como punto de partida de la ética⁷¹. Desde esta perspectiva, a la ética le preocupa prioritariamente el respeto de una propiedad –o de un conjunto de propiedades–, características de los individuos.

Sin embargo, el antropocentrismo moral presenta dos vertientes que es preciso distinguir, a saber, el antropocentrismo moral fuerte y el antropocentrismo moral débil.

El antropocentrismo moral fuerte no concede a las entidades no humanas sino *“un valor estrictamente instrumental, sólo en la medida en que sean medios para realizar fines humanos.”*⁷²

En tanto, el antropocentrismo moral débil reconoce valor a ciertas entidades no humanas, pero sólo *“en la medida en que compartan ciertas características con los seres humanos.”*⁷³ Lo humano es el punto de referencia para valorar lo no humano.

El Utilitarismo de intereses es una teoría antropocentrista moral débil puesto que reconoce el valor intrínseco del ser humano individualmente considerado, mas también reconoce valor a ciertos animales, en la medida en que ellos están dotados de una capacidad de sufrimiento o, para ser más rigurosos con la teoría de Singer, de

ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los humanos percibimos y concebimos el mundo de cierta manera única, diferente a la que gastan animales de otras especies.” Ver MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Op. cit.*, p. 30-32.

⁷⁰ ROOSE, Frank de; VAN PARIJS, Philippe. *La pensée écologiste*. Bruxelles: De Boeck, 1991, citado en MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Op. cit.*, p. 30.

⁷¹ Es necesario tener presente que, en cierto sentido, toda teoría moral humana es antropocéntrica, en la medida en que ella es expresión de nuestra capacidad de razonar, y de cómo el ser humano debe pensar y actuar. En este sentido se pronuncia Mary Anne Warren, quien afirma: *“Al hacer juicios sobre el estatuto moral de los seres vivos no estamos buscando (o no debemos hacerlo) estimar su valor desde el punto de vista de los dioses o del universo. No somos dioses, sino seres humanos que razonamos sobre cómo debemos pensar y actuar. Si esto hace de nuestras teorías algo antropocéntrico, entonces esta dosis de antropocentrismo es inevitable en cualquier teoría moral relevante para las acciones humanas.”* WARREN, Mary Anne. *Moral status. Obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 43, citado en: DE LORA DELTORO, Pablo. *Op. cit.*, p. 75-76.

⁷² HOTTOIS, Gilbert; PARIZEAU, Marie-Hélène (eds.). *Les mots de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck, 1993, citado en MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Op. cit.*, p. 31.

⁷³ *Ibidem*.

una capacidad “para el sufrimiento y/o goce, o la felicidad, (...)”⁷⁴, la cual comparten con algunos seres humanos.

3. Utilitarismo de intereses y derechos de los animales.

En este punto en particular debemos ser extremadamente cuidadosos y sutiles en el tratamiento de esta relación y en el sentido en que Peter Singer utiliza el concepto de *derechos de los animales*.

En primer lugar, hay que tener muy presente que cuando Peter Singer se refiere al concepto *derechos de los animales* no lo está empleando en un sentido técnico jurídico, sino que lo usa como una “útil fórmula política”. Como bien apunta el profesor Ángel Pelayo, la intención del filósofo australiano no es implicarse demasiado “(...) en controversias filosóficas sobre la naturaleza última de los derechos, (...)”⁷⁵, aspecto que el mismo Singer reconoce: “En intentos equivocados para refutar los argumentos de este libro, algunos filósofos han realizado verdaderos esfuerzos para desarrollar argumentos que demuestren que los animales no tienen derechos. Han sostenido que, para tener derechos, un ser debe tener autonomía, formar parte de una comunidad, poseer la habilidad para respetar los derechos de los otros o tener un sentido de la justicia. Estos argumentos son irrelevantes para la causa de la Liberación Animal. El lenguaje de los derechos es una útil fórmula política.”⁷⁶

La precisión es relevante toda vez que hay quienes sostienen que Peter Singer, al hablar de derechos de los animales, se está refiriendo a derechos en sentido técnico-jurídico⁷⁷.

En segundo lugar, y teniendo presente lo señalado precedentemente, estimo que cuando Singer utiliza el concepto *derechos de los animales* lo emplea para referirse a exigencias o pretensiones éticas de los seres animales no humanos o, en la terminología del profesor Ángel Pelayo, a *derechos morales* de los animales no humanos.

Ahora bien, desde un punto de vista jurídico, Peter Singer estima que la configuración jurídica de los derechos es una cuestión esencialmente convencional, que depende de la voluntad del legislador, o mejor dicho, de la declaración de la voluntad soberana, independientemente de que un ser detente determinadas cualidades biológicas. Por lo tanto, la expresión *derechos de los animales* es

⁷⁴ SINGER, PETER: *Op. cit.*, p. 114.

⁷⁵ PELAYO GONZÁLEZ-TORRES, Ángel. *Seres humanos y animales. La polémica contemporánea en cuanto a la titularidad de derechos en Derechos y libertades*, en Revista del Instituto Bartolomé de las Casas Año N° 9, N° 13. Getafe: Instituto Bartolomé de las Casas, 2004, p. 155.

⁷⁶ SINGER, Peter. *Liberación Animal*. 2ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 44.

⁷⁷ Léase a Fernando Peregrín, quien estima erradamente que Peter Singer se refiere a derechos legales de los animales. PEREGRÍN GUTIÉRREZ, Fernando. *El pensamiento ecológico: ciencia ética y mitología* en *Claves de razón práctica* N° 145. Madrid: Progreso, Septiembre de 2004, p. 24-33.

empleada para indicar que, desde una perspectiva de la argumentación moral, los animales tienen un interés moral determinado, en tanto están dotados de una capacidad específica –de sufrimiento y/o de placer–, que comparten con los seres humanos. Y esas pretensiones éticas pueden ser reconocidas y protegidas por el Derecho en la medida de que exista una voluntad política y un acuerdo social en tal sentido.

En todo caso, en el material revisado, Peter Singer nunca emplea en su discurso el concepto *derechos de los animales* en un sentido jurídico, estableciendo a los animales como titulares de un derecho subjetivo en este particular sentido⁷⁸.

4. Algunas críticas al Utilitarismo de intereses.

Una de las primeras críticas formuladas a la teoría Utilitarista de Peter Singer se relaciona con la (im)posibilidad de que los seres humanos pudiésemos conocer efectivamente que los animales no humanos experimentan dolor. Los argumentos que emplea el filósofo australiano para controvertir esta crítica ya fueron expuestos anteriormente, al tratar el dolor y la capacidad de sufrimiento⁷⁹. Sin embargo, es conveniente hacer una breve recapitulación. Peter Singer admite que *“nunca podemos tener directamente la experiencia del dolor de otro ser, sea éste humano o no.”*⁸⁰ Sin perjuicio de ello, nosotros, en tanto en cuanto seres humanos dotados de sensibilidad, sí experimentamos el dolor y reaccionamos de una determinada forma cuando lo sufrimos. En la experiencia práctica, nosotros podemos constatar que otro ser actúa de manera similar a estímulos que, en nuestra particular experiencia, nos han sido dolorosos. Sus movimientos, sonidos y expresiones, se parecen sobremanera a como nosotros mismos nos expresamos cuando sentimos dolor. Dice Singer: *“(…) su comportamiento es justificación suficiente para creer que sienten dolor.”*⁸¹

Además, Peter Singer complementa su argumentación señalando que la estructura biológica de los sistemas nerviosos de los vertebrados, especialmente vacas y otros mamíferos, son bastante similares a las de los seres humanos. Siendo lo anterior así, es muy probable que *“(…) la capacidad de sentir de los animales sea similar a la nuestra, (...)”*⁸², afirma el filósofo australiano.

Ahora bien, tal argumentación no es posible extenderla, por ejemplo, a las plantas puesto que no podemos observar en ellas

⁷⁸ Como por ejemplo sí lo hace Tom Reagan y James Rachels, quienes expresamente señalan que los animales tienen un valor intrínseco y, por lo tanto, tienen derechos específicos –los derechos de los animales–, siendo ellos los titulares de esos derechos subjetivos. REAGAN, Tom; SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 105-114 y p. 122-131, respectivamente.

⁷⁹ Ver *Supra* III.2.C.

⁸⁰ SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 82.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Idem*, p. 83.

comportamientos que nos sugieran que sienten dolor y, además, ellas carecen de un sistema nervioso central.

Una segunda crítica formulada al Utilitarismo es enunciada de la siguiente manera: Si los animales se comen entre ellos, ¿por qué no hemos de comerlos?

Peter Singer asume tal cuestionamiento y lo refuta señalando que la mayor parte de animales que matan lo hacen para sobrevivir. En tanto, nosotros, los seres humanos, no tenemos necesidad de comer carne para poder sobrevivir. Complementa su argumento señalando que los animales no son capaces de encontrar las diversas alternativas alimenticias que se abren ante ellos ni de reflexionar sobre los aspectos éticos de su dieta. Por lo tanto, es imposible responsabilizarlos por lo que hacen o juzgar que, como ellos quitan la vida, merecen que se les trate de la misma manera.

Una tercera crítica formulada a esta teoría proviene de sectores que afirman la existencia de diferencias reales entre humanos y animales no humanos. Algunos de esos sectores, basados en doctrinas religiosas y textos bíblicos, argumentan que como el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien le ha otorgado un señorío a aquél por sobre todo los que habita en la Tierra, tiene un estatus superior respecto del resto de la creación. A quienes argumentan esto, Singer les contesta señalándoles que Charles Darwin, desde hace mucho tiempo, concluyó en sus investigaciones científicas que nuestro origen es animal, por lo que el argumento esgrimido por ellos no es correcto. Otros, en tanto, han señalado que el hombre utiliza herramientas y, por ese hecho y aptitud, es superior a los animales. A quienes argumentan esto, Peter Singer les contesta citando el ejemplo del pájaro carpintero, ave que desde hace mucho tiempo se conoce que recoge espinas de los cactus para poder extraer insectos desde la corteza de los árboles, es decir, utiliza una herramienta. Por lo tanto, el empleo de una herramienta no es privativo del hombre. Así, el argumento que afirma la superioridad del hombre por el uso de herramientas es incorrecto. Por otra parte, hay quienes han afirmado que el hombre tiene un valor superior puesto que es capaz de crear herramientas. A quienes afirman esto, Peter Singer controvierte dicha afirmación y les contesta señalando que los chimpancés mascan hojas para hacer esponjas. Por lo tanto, si los chimpancés también crean herramientas, luego el criterio "crear herramientas" no es válido para fundar la superioridad del ser humano. Así, el argumento también es incorrecto. Finalmente, hay quienes han afirmado que la real diferencia entre el ser humano y los animales, y que le confiere un estatuto superior al primero, es el aprendizaje y uso del lenguaje. A quienes afirman lo anterior, Singer les contesta señalando que, por ejemplo, a los chimpancés se les puede enseñar el lenguaje de

signos⁸³. Complementa su argumento el profesor australiano señalando que es un hecho científicamente comprobado el que las ballenas y los delfines tienen un lenguaje propio.

Es necesario tener presente que todas las diferencias anteriormente señaladas (esto es, que el hombre es una creación a imagen y semejanza de Dios; que el hombre crea y usa herramientas; y que el hombre aprende y utiliza el lenguaje) no le confieren valor moral alguno a los animales, ni son criterios que nos permitan fundar una diferencia moralmente relevante entre seres humanos y animales no humanos. El que, por ejemplo, los animales no humanos no sepan hablar, *“mal puede ser razón para ignorar su sufrimiento.”*⁸⁴

En este mismo ámbito de la existencia de diferencias reales entre animales humanos y no humanos, otros sectores que han criticado la teoría de Singer han afirmado que la efectiva existencia de diferencias entre unos y otros radica en que los animales no pueden pensar ni razonar, no tienen conciencia de sí mismos, como entidades históricas y autónomas capaces de decidir acerca de qué plan de vida desean, capacidades que sí detentan los seres humanos. Quienes resaltan esta diferencia han dicho que los seres que detentan esas capacidades tienen mayor valor y son moralmente más significativos que quienes carecen de ellas. Por lo tanto, sus intereses valen más. A ellos, Singer les contesta diciendo que efectivamente puede ser cierto que los seres conscientes de sí mismos tengan un mayor valor, pero lo que realmente importa en su teoría es el principio de la igual consideración de intereses. La pretensión de que los seres autoconscientes tienen el derecho a una consideración prioritaria es totalmente compatible con dicho principio *“(…) si su alcance no va más allá de la afirmación de que algo que le suceda puede ser causa de que un ser consciente de sí mismo sufra más (o sea más feliz, según el caso) que si no tuviera conciencia de sí.”*⁸⁵

IV. Siguiendo el camino del Utilitarismo de intereses. Algunas reflexiones complementarias.

En primer lugar, considero que la teoría ética del Utilitarismo de intereses posee ciertas características particulares que me parecen muy ventajosas, en comparación a otras teorías éticas. El Utilitarismo de intereses es una teoría ética universalista, centrada en el bienestar, consecuencialista, práctica y agregativa.

Es universalista puesto que toma en consideración los intereses de todos aquellos afectados por la acción moral, sin importar su nacionalidad, género, raza, u otra característica moralmente

⁸³ Acerca del aprendizaje y utilización del lenguaje de signos por los chimpancés, véase FOUTS, Roger S.; FOUTS, Deborah H. *El uso del lenguaje de signos por los chimpancés*. En: CAVALIERI, Paola y SINGER, Peter. *Op. cit.*, p. 43-59.

⁸⁴ SINGER, Peter. *Ética Práctica*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991, p. 86.

⁸⁵ *Idem*, p.87.

irrelevante. Una ética universalista afirma, además, que los intereses personales no pueden, por el sólo hecho de ser mis intereses, contar más que los intereses de cualquier otro. En este sentido, una ética universalista nos dice que la preocupación por mis intereses debe extenderse a los intereses ajenos.

Está centrada en el bienestar porque define lo bueno como el bienestar de los individuos morales, lo que puede ser entendido como la satisfacción –o insatisfacción- de los intereses de dichos individuos morales.

Es consecuencialista dado que evalúa la acción moral como buena o reprochable en función de las consecuencias esperadas por la ejecución del acto: la satisfacción de los intereses. Lo anterior significa que, en el caso concreto, debo escoger la línea de acción que tenga las mejores consecuencias para todos quienes puedan verse afectados por ella. Sobre el carácter consecuencialista del Utilitarismo, Jesús Mosterín señala: *“Parece obvio que en el enjuiciamiento de nuestras reglas prácticas hay que tener en cuenta las consecuencias que su aplicación ocasione. Una regla que produzca consecuencias malas o indeseables será una regla mala o indeseable; y a la inversa. Las éticas que tienen en cuenta este punto de vista se llaman éticas consecuencialistas. La más famosa de entre ellas es la ética utilitarista. Casi todos consideramos en alguna medida las consecuencias que nuestras posibles acciones alternativas tendrían para nosotros mismos. El utilitarismo nos invita a tener en cuenta no sólo cómo las alternativas nos afectarán a nosotros, sino también cómo afectarán a cualquier criatura capaz de ser afectada.”*⁸⁶

Es práctica toda vez que considera que las consecuencias de una acción variarán dependiendo de las circunstancias en que se lleva a cabo, es decir, considerando la experiencia práctica y no adhiriéndose rígidamente a determinados ideales.

Es agregativa porque suma los intereses de todos aquellos afectados por la acción, lo que podríamos expresar en la clásica fórmula “el mayor bien para el mayor número de sujetos.” Sobre esta característica particular del Utilitarismo, Jesús Mosterín nos dice: *“Si ponemos todas las utilidades que produciría una acción (o el*

⁸⁶ MOSTERÍN, Jesús. Prólogo. En: DE LORA DELTORO, Pablo. *Op. cit.*, p. 17. Asimismo, sobre el carácter consecuencialista del Utilitarismo de intereses, ver DE LORA DELTORO, Pablo. *Op. cit.*, p. 209-212. Finalmente, se recomienda revisar el crítico análisis del carácter consecuencialista del Utilitarismo elaborado por Will Kymlicka, quien afirma, desde una perspectiva filosófica moral específicamente política, que el tipo de consecuencialismo propio del utilitarismo no es válido, toda vez que en determinadas situaciones en que es imposible satisfacer todas las preferencias, nuestras intuiciones no nos dicen que idénticas cantidades de utilidad deberían tener siempre el mismo peso. Así, para Kymlicka, el utilitarismo estaría ofreciendo una versión en exceso simplificada respecto de nuestro compromiso con el consecuencialismo. Véase KYMLICKA, Will. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Editorial Ariel, 1995, p. 22-24, 31-33.

*seguimiento de una regla) en el mismo plano y las sumamos, obtenemos la utilidad agregada de esa acción o regla. El principio de utilidad dice: actúa de tal manera que maximices la utilidad agregada, es decir, actúa de tal manera que tu acción incrementalmente lo más posible la felicidad que hay en el mundo (o minimice el dolor y la aflicción).*⁸⁷ Así, la ética Utilitarista de intereses se comporta como una especie de balanza que sopesa imparcialmente los intereses de las criaturas capaces de ser afectadas por un acto.

Son dos las ventajas que se derivan de tales características: (1) El carácter consecuencialista y práctico del Utilitarismo de intereses nos impulsa a buscar y usar toda la información disponible acerca de la realidad, lo que le proporciona a esta teoría un grado de objetividad mayor que el resto de las teorías éticas. Muchas de ellas miran más que a las consecuencias del acto, a las motivaciones o móviles del agente. El Utilitarismo nos permite decidir, consistentemente, cuando nos encontramos forzados a elegir entre dos males; y (2) El carácter agregativo de esta teoría nos permite resolver conflictos éticos en los cuales la solución necesariamente beneficia a una parte en perjuicio de la otra⁸⁸.

En segundo lugar, es pertinente resaltar la corrección lógica formal de los argumentos que integran la teoría ética Utilitaria desarrollada por Peter Singer.

Asimismo, y relacionado con lo anterior, de su formulación argumentativa uno deduce que los animales no humanos tienen intereses morales que deben ser reconocidos y protegidos. Existen exigencias éticas justificadas que, mediando la acción de la política, deberían ser reconocidas y protegidas por el Derecho.

En tercer lugar, la teoría Utilitarista formulada es una construcción procedimental que nos permite tomar decisiones, corregir situaciones y, además, avanzar en la consecución de los acuerdos o soluciones morales necesarios para continuar con el desarrollo de los cuestionamientos y nuevos caminos de acción del ser humano como sujeto ético. Asimismo, permite comparar exhaustivamente dos situaciones, valorarlas y elegir la más acertada. Se suma a lo anterior, el hecho de ser una teoría que respeta a más individuos que las otras teorías éticas puesto que considera

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ Una breve explicación puede aclarar más esta ventaja del Utilitarismo, Como vimos anteriormente, un utilitarista afirmará que una acción es correcta si incrementa al máximo la utilidad, es decir, si satisface los intereses de la mayor cantidad de individuos. Puede ocurrir que existan algunas personas que poseen intereses que no pueden ser satisfechos, si esos intereses entran en conflicto con lo que desarrolla al máximo la utilidad general. Ciertamente, esta es una situación desafortunada y lamentable, pero como el número de los "ganadores" es superior al de los "perdedores", no hay razón alguna para dar prioridad a los intereses de los "perdedores" por sobre los intereses cuantitativamente superiores de los "ganadores".

igualmente los intereses de cada uno de ellos, respetando el interés agregado mayoritario que ellos expresen⁸⁹.

En cuarto lugar, cabe destacar que Peter Singer es un autor que se encuentra situado en el mundo, analizando todas las circunstancias fácticas así como también a los individuos afectados por la decisión, lo que convierte a esta teoría en una posición completamente situacional.

En quinto lugar, es una ética que permite siempre la realización de un juicio argumentado, sin importar las creencias religiosas o morales de los sujetos afectados por la acción moral.

Descarto el Ecologismo profundo como marco teórico ético sobre el cual se pueden fundamentar los derechos de los animales por dos razones, principalmente. En primer lugar, el Ecologismo profundo no controvierte de manera convincente las críticas que se le formulan y que fueron señaladas precedentemente⁹⁰. Así, el discurso del Ecologismo profundo carece de una base filosófica sólida o firme sobre el cual erigirse y de indefiniciones conceptuales elementales que hacen que su estructura argumentativa sea débil. En segundo lugar, al ser el Ecologismo profundo una teoría ética biocéntrica y holística, su discurso es incompatible con el discurso de las teorías jurídicas clásicas, teorías que son esencialmente de carácter subjetivistas e individuales, y que conciben que sólo pueden ser titulares de Derechos sujetos individualmente considerados. Así, existe una incompatibilidad entre ambos discursos, el ético y el de los derechos, en el ámbito de la titularidad, es decir, en lo que al titular de la pretensión moral o derecho se refiere.

Finalmente, y ya en la esfera propia del Derecho, quisiera señalar que en muchas legislaciones contemporáneas es posible encontrar algo similar a lo que en el discurso ético se denomina derechos de los animales, bajo la forma de deberes jurídicos del ser humano para con los animales no humanos. Por ejemplo, las normas que prohíben y sancionan a humanos que maltratan animales representan el deber, esto es, la dimensión pasiva, de un vínculo jurídico obligacional determinado que tiene por finalidad otorgar una protección a los animales. A modo de ejemplo, cabe mencionar el

⁸⁹ A juicio de Will Kymlicka, no es del todo cierta que el utilitarismo respete a una mayor cantidad de individuos que las demás teorías éticas. Señala el filósofo canadiense: *"Comencé examinando el utilitarismo, que es atractivo por su insistencia en interpretar la moralidad en términos de preocupación por el bienestar de los seres humanos. Pero tal preocupación, que vimos que era una preocupación igualitaria, no necesita exigir el incremento del bienestar. La idea utilitarista de dar igual peso a las preferencias de cada persona tiene alguna plausibilidad inicial como una vía para mostrar una preocupación igual por el bienestar de las personas. Pero habitualmente, si lo analizamos, el utilitarismo no satisface nuestro sentido acerca de lo que es tratar a las personas como iguales, sobre todo por su carencia de una teoría del reparto equitativo."* KYMLICKA, Will. *Op. cit.*, p. 100.

⁹⁰ *Supra* II.4.

Código Penal español⁹¹ y el Código Penal chileno⁹². Sin perjuicio de lo anterior, existen legislaciones en que podemos encontrar una consagración, prácticamente en la forma de derechos en un sentido jurídico, de los derechos de los animales. Tal es el caso de la legislación sueca, denominada *The animal protection act*, de 02 de junio de 1988. Esta legislación, cuyo ámbito de aplicación es el cuidado y tratamiento de los animales domésticos y otros animales que se mantengan en cautiverio, consagra, en su sección segunda, que los animales deben ser tratados bien y protegidos del sufrimiento innecesario y de la muerte. Asimismo, en su sección tercera, se consagra el derecho de los animales a ser provistos de comida y agua suficiente y del cuidado adecuado. Otro ejemplo patente de un instrumento que consagra derechos de los animales, aunque carece de fuerza vinculante, es la Declaración Universal de los derechos del animal, proclamada por la UNESCO. El artículo primero de la Declaración establece que *"Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia."* Además, el artículo segundo consagra que *"todo animal tiene derecho al respeto."*

Para concluir, quiero señalar que es posible estructurar un discurso ético que fundamente la existencia de los derechos de los animales y, hoy por hoy, el Utilitarismo de intereses es, a mi juicio, el más sólido. Sin perjuicio de lo anterior, cuando pensamos en la fórmula jurídica adecuada en que dichas pretensiones morales deben ser consagradas a nivel normativo y en los titulares de los derechos, en el ámbito teórico jurídico, tendemos a pensar que su formulación en deberes u obligaciones del hombre para con los animales es la técnica normativa más adecuada, principalmente porque en nuestra cultura jurídica está arraigada la idea de que titulares de los derechos sólo pueden ser personas, habida excepción y consideración del Positivismo jurídico kelseniano tradicional⁹³. Una deconstrucción del concepto de sujetos de Derecho –titulares de Derecho-, en el ámbito

⁹¹ El artículo 632.2 del Código Penal español (Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, actualizada) tipifica y sanciona la siguiente conducta: *"Los que maltrataren cruelmente a los animales domésticos o a cualesquiera otros en espectáculos no autorizados legalmente sin incurrir en los supuestos previstos en el artículo 337 serán castigados con la pena de multa de 20 a 60 días o trabajos en beneficio de la comunidad de 20 a 30 días."*

⁹² El artículo 291 bis del Código Penal de Chile tipifica y sanciona la siguiente conducta: *"El que cometiere actos de maltrato o crueldad con animales, será castigado con la pena de presidio menor en su grado mínimo y multa de uno a diez ingresos mínimos mensuales o sólo a esta última."*

⁹³ El positivismo jurídico clásico de Hans Kelsen afirma la posibilidad de fundar la existencia de los derechos de los animales, en un sentido jurídico. Para más detalles, se recomienda revisar el parágrafo 29 titulado *El derecho subjetivo: tener derecho y estar facultado*, del capítulo IV que lleva por nombre *Estática Jurídica, de la Teoría pura del Derecho*. KELSEN, Hans. *Teoría pura del Derecho*. 15ª. ed. México D.F.: Editorial Porrúa, 1991, p. 140-142.

de la teoría jurídica, sería necesaria. Un primer paso elemental para ello es reconocer que los animales tienen una pretensión moral justificada y que ellos deben ser protegidos por el Derecho. El paso siguiente es la afirmación de los derechos de los animales, siendo estos últimos los titulares de estos derechos.

En todo caso, estoy convencido de que el Derecho es una creación convencional de los seres humanos⁹⁴. Si en una determinada sociedad existe la verdadera y efectiva voluntad política y social destinada a reconocer y proteger los intereses y pretensiones morales a favor de los animales, consagrando normas jurídicas al efecto, los derechos de los animales, entendido este concepto en un sentido técnico jurídico, van a existir.

V. FUENTES.

1. Bibliográficas.

ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988 (imp. 99). 490 p.

BENTHAM, Jeremy. *An introduction to the Principles of moral and legislation*. Burns, J. H. B. and Hart, H. L. A. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996. 343 p.

CAVALIERI, Paola y SINGER, Peter. *El proyecto "gran simio": La igualdad más allá de la humanidad*. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Editorial Trotta, 1998. 395 p.

DE LORA DELTORO, Pablo. *Justicia para los animales: La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2003. 342 p.

DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos, 2002. 239 p.

DEVALL, Bill; SESSIONS, George. *Deep ecology: living as if nature mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985. 267 p.

FERRY, Luc. *El Nuevo Orden Ecológico: El árbol, el animal y el hombre*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets Editores, 1994. 231 p.

⁹⁴ Al respecto, Jesús Mosterín comenta: "Los derechos no son algo que exista ya dado en la naturaleza y que nosotros nos limitemos a descubrir. Los animales tenemos derechos en un sentido muy distinto de aquel en que tenemos ojos o riñones. Porque los derechos no existen de por sí, por eso tiene sentido tratar de crearlos mediante convenciones legislativas. Los derechos los creamos nosotros. La cuestión de los derechos que tengamos es una cuestión convencional, que sólo se plantea en el seno de una sociedad organizada políticamente y provista de un ordenamiento jurídico. Así que la pregunta relevante no es ¿qué derechos tienen los animales (o los hombres o las mujeres)?, sino: ¿qué derechos queremos que tengan?" MOSTERÍN, Jesús. *Op. cit.*; 21.

KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989. 374 p.

— *Lecciones de ética*. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 1988. 307 p.

KELSEN, Hans. *Teoría pura del Derecho*. 15^a. ed. México D.F.: Editorial Porrúa, 1991. 364 p.

KYMLICKA, Will. *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Editorial Ariel, 1995. 349 p.

MOSTERÍN, Jesús; RIECHMANN, Jorge. *Animales y ciudadanos: Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa ediciones, 1995. 309 p.

MUÑOZ MACHADO, Santiago. *Los animales y el derecho*. Madrid: Civitas Ediciones, 1999. 271 p.

REGAN, Tom; SINGER, Peter. *Animal rights and human obligations*. 2nd ed. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice Hall, 1989. 280 p.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales. Quincuagésima edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1941. 1642 p.

SALT, Henry. *Los derechos de los animales*. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Los libros de la catarata, 1999. 145 p.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Roma: Editrice Laziale, 1934. 581 p.

— *Summa Theologica. Secundam secundae*. 4^a ed. Paris: Bibliopolae Editoris, 1939.

SCHWEITZER, Albert. *Kultur und ethik*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955. 269 p.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago. *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Bilbao; Universidad de Deusto, 2001. 1251 p.

SINGER, Peter. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra, 2003. 494 p.

— *Ética Práctica*. 3^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1991. 287 p.

— *Liberación Animal*. 2^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 1999. 334 p.

TOMÁS y VALIENTE, Francisco. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza Editorial, 1990. 213 p.

VVAA. *Los derechos de los animales*. LACADENA, Juan Ramón (ed.). Bilbao: Universidad Pontificia de Comillas-Desclée De Brouwer, 2002. 181 p.

VVAA. *Pons Kompaktwörterbuch Spanisch 2006*. Stuttgart: VOX, 2006. 1774 p.

2. Hemerográficas.

HERNANDO OREJANA, Luis Carlos. "Hacia el reconocimiento moral de los derechos de los animales". *Actualidad administrativa*. 2005 N° 19, p. 2320-2328.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. "Derechos de los animales o deberes hacia los animales". *Animales de compañía, fuente de salud: comunicaciones del III Congreso internacional*. Barcelona: Fundación Purina, 1997, p. 229-233.

PELAYO GONZÁLEZ-TORRES, Ángel. "Seres humanos y animales. La polémica contemporánea en cuanto a la titularidad de derechos". *Derechos y libertades*, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas. 2004 Año N° 9, N° 13, p. 147-176.

PEREGRÍN GUTIÉRREZ, Fernando. "El pensamiento ecológico: ciencia ética y mitología". *Claves de razón práctica*. 2004 N° 145, p. 24-33.

3. Legislación.

CANADÁ. *Marine mammal regulations*, publicada el 04 de febrero de 1993. Disponible en sitio web: <http://laws.justice.gc.ca/en/showtdm/cr/SOR-93-56>

CHILE. *Código Penal*, publicado en el Diario Oficial el 12 de noviembre de 1874 (última modificación Ley N° 20.253, de 14 de marzo de 2008). Disponible en: <http://www.bcn.cl/leyes/pdf/actualizado/1984.pdf>

ESPAÑA. *Ley Orgánica N° 10/1995, de 23 de noviembre, Código Penal*, publicada en el Boletín Oficial Español el 23 de noviembre de 1995 (actualizada al 1° de diciembre de 2007). Disponible en: <http://constitucion.rediris.es/legis/1995/lo10-1995.html>

SUECIA. *The animal protection act*, publicada el 02 de junio de 1988. Disponible en: <http://www.internationalwildlifelaw.org/ANIMALPROTECTIONACT.html>

UNESCO. *Declaración Universal de los derechos del animal*. Adoptada en Londres, el 23 de septiembre de 1977. Disponible en: <http://www.dpi.bioetica.org/unesco14.htm>

4. Recursos electrónicos.

BONILLA, Alcira. "Ética y ciencia: algunas cuestiones con respecto al empleo de animales en experimentación para la investigación y la docencia." en *Memorias de las V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología*. Misiones, Argentina, 2001. Disponible en: http://www.adbia.com.ar/cedivi_recursos/cedivi/Memorias/Conferencias%20PDF/Conf.%20Bonilla.pdf . Sitio visitado el 15 de marzo de 2008.

INTERNATIONAL FUND FOR ANIMAL WELFARE (IFAW). *An illustrated guide to the tools used to kill seals in Canada's commercial seal hunt. IFAW Technical Report 2007-2. Prepared by Sheryl Fink.* Ontario, Canadá, 2007. Disponible en: http://www.ifaw.org/ifaw/dimages/custom/2_Publications/Seals/Weapons%20of%20Mass%20Destruction.pdf . Sitio visitado el 26 de marzo de 2008.

— *Seals and Sealing in Canada 2007 Report. Prepared by Sheryl Fink.* Ontario, Canadá, 2007. Disponible en: <http://www.stopthesealhunt.ca/atf/cf/%7BCF55ACBA-B6D0-4227-A658-8C3426CC5920%7D/SEALSANDSEALING2007.PDF>. Sitio visitado el 26 de marzo de 2008.

LÓPEZ TIMONEDA, Francisco. *"Definición y clasificación del dolor."* En: *Clínicas urológicas de la Complutense 1995-1996* N° 4; p. 49. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/med/11330414/articulos/CLUR9596110049A.PDF> . Sitio visitado el 1° de abril de 2008.

NAESS, Arne. *"The shallow and the deep, long-range ecology movements."* En *"Inquiry"* 1973; p. 95-100. Disponible en: http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/Naess_deepEcology.html . Sitio visitado el 24 de marzo de 2008.