



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

Peter Singer y el estatus moral de los animales

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Matt Pablo ÁLVAREZ FLORES

ASESOR

Dr. Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Álvarez, M. (2017). *Peter Singer y el estatus moral de los animales* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Escuela Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En Lima, a los siete días del mes de diciembre del año 2017, siendo las 16:00 horas, reunidos en el salón de grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, bajo la presidencia del MG. DAVID VILLENA SALDAÑA y con la concurrencia de los miembros del jurado, LIC. CARLOS MORA ZAVALA, Lic. Hugo Valdivia Barrera, y Dr. Miguel Ángel Polo Santillán, asesor de la tesis, se inició la sesión de la sustentación de la tesis titulada **PETER SINGER Y EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES** que el Bachiller MATT PABLO ÁLVAREZ FLORES, ha presentado a consideración de la Escuela para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. El presidente del jurado, invitó al graduando a la exposición de la tesis, concluida la cual, el graduando dio lectura a sus conclusiones y absolvió las preguntas que le formularon los miembros del jurado.

Terminada la sustentación, el Jurado procedió a deliberar y a la calificación, la cual resultó:

SUBRESALIENTE (18)

A continuación el jurado dispuso que se extendiera la presente acta en cinco (5) copias como constancia de este acto de titulación. Hecho lo cual, se procedió a levantar la sesión siendo las 18:45 horas, firmando a continuación:

MG. DAVID VILLENA SALDAÑA
Presidente

LIC. CARLOS MORA ZAVALA
Miembro

LIC. HUGO VALDIVIA BARRERA
Miembro

DR. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Asesor

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO 1	
EL PROBLEMA DEL ESTATUS MORAL.....	6
1.1. Qué se entiende por estatus moral: la caracterización de Mary Warren	6
1.2. Pacientes morales o quiénes tienen estatus moral	13
1.3. Grados del estatus moral.....	14
1.4. Criterios para conceder estatus moral.....	17
1.5. ¿Necesitamos un concepto como el del estatus moral?.....	19
CAPÍTULO 2	
EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES: CRITERIOS MORALES Y PACIENTES MORALES.....	23
2.1. Evaluación de los criterios.....	23
2.1.1. La pertenencia a la especie Homo sapiens y el especismo	23
2.1.2. Las capacidades cognitivas superiores y el argumento de los casos marginales	26
2.2. El criterio moral.....	27
2.2.1. La sensibilidad como criterio moral.....	28
2.2.2. Qué se entiende por sensibilidad.....	31
2.3. Consideraciones éticas sobre los pacientes morales.....	34
CAPÍTULO 3	
EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES: LOS GRADOS DEL ESTATUS MORAL..	43
3.1. Grados del estatus moral y la cuestión del valor de la vida de los animales	43
3.1.1. Quitar la vida a los animales sensibles.....	44
a. El argumento de la reemplazabilidad.....	46
b. El valor de la vida de los animales sensibles y el argumento de la reemplazabilidad	50
3.1.2. Quitar la vida a personas no humanas (animales que son personas).....	53
CONCLUSIONES.....	63
BIBLIOGRAFÍA	66

INTRODUCCIÓN

Me gustaría empezar la introducción de esta investigación con la siguiente situación problemática: imagínese estimado lector estando en un día de tormenta a bordo de un bote salvavidas en el que aparte de usted están sobre el bote su esposa y un perro gran danés de unos cuantos años de nacido, ambos inconscientes (pero que muy pronto despertarán al igual que usted lo hizo), y además una obra de arte (por ejemplo el *Sol Negro* de Fernando De Szyszlo). El problema no radica en que el bote se pueda voltear por el movimiento del mar (el bote es lo suficientemente resistente como para mantenerse en equilibrio a pesar del movimiento), sino en que se necesita arrojar a uno fuera del bote para que este siga flotando con normalidad. Como usted es el único despierto en ese bote tiene que tomar una decisión antes de que el bote termine por hundirse. Lo que podría tranquilizarle un poco de esta situación es que pronto vendrán a rescatarlos (incluido al que decida arrojar fuera del bote) y que el tiempo que tiene para decidir es el suficiente como para analizar caso por caso. Teniendo en cuenta esto, ¿qué decisión podría tomar? Podría tomar la decisión de saltar usted mismo fuera del bote, pero el dolor por ahogamiento que podría sentir lo haría retroceder de su decisión. Por la misma razón no elegiría a su esposa ni al perro. Pero si lo que usted tiene en cuenta es el dolor que se podría ocasionar, la decisión podría ser elegir a la obra de arte. Como la decisión es inmediata opta por elegir a esta última.

Analicemos la decisión que usted tomó. La razón por la que no saltó usted mismo fuera del bote ni arrojó fuera del mismo a su esposa ni al perro tiene que ver con el hecho de que podían sentir dolor por ahogamiento. Si razonó de este modo, usted estaría considerando implícitamente a estas entidades como poseedoras de estatus moral, es decir, estaría atribuyendo importancia moral a estas entidades, debido a que poseen ellas misma algo en particular. Para el caso arriba mencionado, ese algo sería su capacidad para sentir dolor.

Aunque la situación descrita arriba es solo una situación hipotética, no obstante nos permite conocer los conceptos que subyacen en las decisiones morales que tomamos. Uno de ellos sería el concepto de estatus moral que será el concepto que pretendo abordar en esta tesis. Aunque ya se haya explicado grosso modo qué se entiende por estatus moral, el primer capítulo desarrollará con más profundidad este concepto. Para ello se analizará críticamente la

caracterización que hizo Mary Warren del estatus moral. A partir de esto se intentará ofrecer una caracterización propia de este concepto. Para entender mejor el concepto de estatus moral, en las secciones siguientes de este mismo capítulo se desarrollarán puntos que están vinculados con este concepto como son los pacientes morales, los criterios utilizados para conceder estatus moral y los grados del estatus moral.

El segundo y tercer capítulo estará dedicado a exponer lo que Singer afirma sobre estos puntos. El desarrollo de estas cuestiones será dividido en dos partes: en la primera se abordará los dos primeros puntos, dejando el último para el capítulo tercero. El segundo capítulo está dividido en tres secciones. En la primera se explica por qué Singer rechaza los criterios como la pertenencia a la especie *Homo sapiens* y las capacidades cognitivas superiores. En la tercera sección se expone el criterio que Singer propone: la sensibilidad. La última sección está dedicada a indicar qué animales son sensibles.

El tercer capítulo está dividido en dos secciones. Tanto en la primera como en la segunda sección se desarrollarán los argumentos que utiliza Peter Singer para conceder valor a la vida de los animales que no son personas (es decir, a los animales sensibles) y de los que sí lo son. Como utilitarista que es, los argumentos estarán en función a esto. Así, en la primera sección el argumento utilizado es en base al placer; en cambio, en la segunda sección, el argumento es en base a los deseos futuros. Además de esto, se abordará una de las implicancias que tienen estas formas de argumentar. Me estoy refiriendo a lo que se conoce como el argumento de la reemplazabilidad.

Un trabajo de investigación sobre el estatus moral de los animales se justifica en la medida en que representa un intento de abordar una de las problemáticas de mayor actualidad dentro de lo que se conoce como Ética animal. Pero siendo amplia la participación de los filósofos en el abordaje de esta problemática, la elección de un autor como Peter Singer se justifica, a su vez, por ser el principal referente de una de las teorías filosóficas que ha incluido a los animales dentro del ámbito moral

Para finalizar esta introducción deseo hacer dos menciones importantes: la primera es para agradecer el apoyo emocional y económico que me brindaron mis padres, y el apoyo académico de mi asesor. La segunda es para mencionar que este trabajo de investigación fue financiado por con el apoyo del Fondo de Promoción de trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM (Código N° 160303057).

CAPÍTULO 1

EL PROBLEMA DEL ESTATUS MORAL

Lo que intentaré hacer en este capítulo es ofrecer una caracterización propia del estatus moral. Para lograr esto, empezaré analizando la caracterización que hizo Mary Warren de este concepto. Luego de esto se procederá a desarrollar cuatro puntos que creo son de importancia para el estatus moral: los pacientes morales, los criterios abordados para atribuir estatus moral y los grados del estatus moral. Este capítulo finalizará con el problema de si se necesita o no un concepto como este.

1.1. Qué se entiende por estatus moral: la caracterización de Mary Warren

Mary Warren (2000) en su libro *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things* caracteriza al estatus moral como sigue:

Es un medio para especificar a esas entidades a las que creemos que se les tiene obligaciones morales...Tener estatus moral es ser moralmente considerable o tener entidad moral. Es ser una entidad a la que los agentes morales tienen o pueden tener obligaciones morales. Si una entidad tiene estatus moral, entonces no podemos tratarla de cualquier forma. En nuestras deliberaciones estamos obligados moralmente a dar importancia a sus necesidades, intereses, o a su bienestar. Además, tenemos la obligación moral de hacerlo no solo porque su protección nos beneficiaría a nosotros o a otras personas, sino porque sus necesidades tienen importancia moral por derecho propio. (p.3,9)

Warren en la segunda oración nos dice que “Tener estatus moral es ser moralmente considerable o tener entidad moral.” En esta cita, Warren equipara “estatus moral” con “entidad moral”. Esta equiparación podría resultar algo problemática. Algunos autores afirman que son términos distintos. Bonnie Steinbock (2011), por ejemplo, afirma que la entidad moral tiene que ver con los intereses que se tiene en cuenta, en cambio, el estatus moral, con cuánto cuentan esos intereses (p.1). De una opinión similar es Allen Buchanan (2009) cuando afirma que el estatus moral, a diferencia de la entidad moral, es una noción comparativa:

...un ser tiene entidad moral si cuenta moralmente en su propio derecho. Para Bentham, todos los seres que son sensibles cuentan moralmente en su propio derecho. Para Kant, sólo las personas, los seres con la capacidad de la racionalidad práctica, tienen entidad moral. En ambos puntos de vista, la entidad moral no es una noción comparativa. El estatus moral, por el contrario, sí lo es. Dos seres pueden ambos tener entidad moral, pero uno puede ser de un estatus moral superior. (p.346)

Dejando de lado a Buchanan y Steinbock cuya distinción entre entidad moral y estatus moral fue influenciada por Buchanan, como él mismo lo afirma (2011, p.1), la mayoría de los autores equipara ambos términos. Así, por ejemplo, tenemos a Rosalind Hursthouse (2013), Christopher Morris (2011), James Dwyer (2011), Benjamin Sachs (2011), Julia Tanner (2007) y la misma Warren (2000). En base a esto, se podría decir que, en términos generales y a excepción de estos dos autores, estatus moral y entidad moral es usado como términos equiparables. En este sentido, decir que una entidad, por ejemplo un animal, tiene estatus moral significaría lo mismo que decir que dicho animal tiene entidad moral.¹

En la cita de Warren arriba señalada podemos notar, además, que utiliza la expresión "ser moralmente considerable" y que además la identifica con la posesión de estatus moral. Ella dice que *tener* estatus moral significa *ser* moralmente considerable. Warren utiliza el verbo "ser" cuando se refiere a la considerabilidad moral y reserva el verbo "tener" para el estatus moral, lo que sugiere que para ella la considerabilidad moral no es algo que se tenga. Está en lo correcto al afirmar esto porque la considerabilidad moral no es algo que se pueda tener. Benjamin Hale nos puede ayudar a entender esto último. Hale (2011) menciona que cuando nos preguntamos si algo es comprensible (u otras expresiones similares como inefable o respetable), lo que nos estamos preguntando es si podemos comprenderlo y no si tiene comprensibilidad. De la misma forma, al preguntar si algo es considerable, nos estamos preguntando si podemos considerarlo y no si tiene considerabilidad (pp.41-42). En base a esto, podría decirse que la considerabilidad moral no sería una posesión o algo que se tiene como lo sugiere Warren. Pero yendo un poco más a fondo, usar la expresión "considerabilidad moral"

¹ En lo que resta de la tesis, voy a utilizar el término estatus moral y cuando aparezca el término entidad moral la entenderé como estatus moral.

es de por sí problemático en la medida en que requiere a su vez aclaración. El mismo Hale en el artículo mencionado se refiere a la considerabilidad moral como “tener en cuenta los hechos conocibles sobre su situación -sus intereses, necesidades o requerimientos, en caso de que tengan intereses, necesidades o requerimientos” (p.53). En cambio, Mark Bernstein (1998) caracteriza a la considerabilidad moral como “la capacidad para absorber consideración moral” (p.9). Óscar Horta (2007) lo define como "la posibilidad de que en cada caso en concreto una entidad determinada pueda ser objeto de consideración moral efectiva", entendiendo por consideración moral "el hecho de ser considerado, de ser tenido en cuenta en aquellas decisiones que cabe denominar como morales" (p.1210-12). Teniendo en cuenta estas tres formas de entender a la considerabilidad moral se podría o bien especificar qué se entiende por considerabilidad moral o prescindir de su uso. En el caso de Warren al no especificar qué entiende por considerabilidad moral su mención en vez de aclarar el concepto de estatus moral, lo oscurece más².

En resumen podríamos decir que la “considerabilidad moral” es un término que se tendrían que usar con cuidado si lo que se quiere es una caracterización que aclare el concepto de estatus moral. Usar la expresión considerabilidad moral y, más aún, equipararlo con la expresión estatus moral no aclara el concepto, sino todo lo contrario.

Siguiendo con la caracterización que Warren nos ofrece, ella menciona a continuación que tener estatus moral "es ser una entidad a la que los agentes morales tienen o pueden tener obligaciones morales. Si una entidad tiene estatus moral, entonces no podemos tratarla de cualquier forma. En nuestras deliberaciones estamos obligados moralmente a dar importancia a sus necesidades, intereses, o a su bienestar". Y más adelante dirá que esas obligaciones que tenemos a la entidad son obligaciones a la entidad misma (p.10). James Dwyer (2011) de la

² A esta omisión de Warren de no especificar qué se entiende por considerabilidad moral se podría agregar la ambigüedad que presenta tal expresión por lo que sugeriría tal vez prescindir de ella en una caracterización del estatus moral. Agnieszka Jaworska y Julie Tannenbaum (2013) mencionan que la considerabilidad moral puede ser usada como una alternativa al estatus moral entendida como una cuestión de grados o bien como una alternativa para referirse al estatus moral completo. Esta idea de grados de estatus moral será desarrollada más adelante a detalle, pero de manera general podríamos decir que el estatus moral entendida como una cuestión de grados significa que entre las entidades que tienen estatus moral hay algunas a las que se le debe tener en cuenta en mayor medida. El estatus moral completo se refiere a la entidad que tiene mayor estatus moral que el resto.

misma forma alude a que si una entidad tiene estatus moral “le debo algunas obligaciones morales a la entidad misma” (p.9). Esta referencia a las obligaciones hacia la entidad que posee estatus moral parece ser básica en cualquier caracterización que se haga de este concepto. La caracterización, quizá más simple, sobre este concepto nos la ofrece Christopher Morris. En su artículo "The Idea of Moral Standing" afirma que "algo tiene entidad moral si se le debe deberes [obligaciones]" (Morris, 2011, p.261).

Todo lo dicho en torno a las obligaciones morales tanto en Warren, Dwyer como en Morris nos sugiere que hay una relación estrecha con el concepto de estatus moral. No obstante, lejos de tener una relación estrecha y de ser básica, la apelación a las obligaciones (o deberes) no es neutral, ya que (como se verá a continuación en relación a los intereses y otras expresiones más) se circunscribe a determinadas formas de caracterización como son las deontológicas. Él mismo Morris es un ejemplo de ello.

Otra consideración de la cita anterior es la referencia que hace Warren sobre la importancia a las necesidades, los intereses o el bienestar de la entidad. Esta referencia es compartida por James Dwyer cuando nos dice que "[cuando] una entidad tiene estatus moral no puedo tratarla de cualquier forma ignorando su bienestar, preferencias o existencia continuada" (2011, p.9). Esta importancia a las necesidades, los intereses, el bienestar, los deseos futuros, las preferencias o la existencia continuada, limita el estatus moral a determinadas entidades. Así por ejemplo, al hablar de intereses o de deseos futuros el estatus moral se limita al grupo de los seres humanos y al grupo de los animales de los que sí se puede decir que algunos tienen intereses y deseos futuros, excluyendo a otras entidades, como los árboles o las montañas de las que no se puede hablar de deseos futuros ni intereses. Para evitar esto, quizá se pueda caracterizar al estatus moral de una forma más inclusiva, una caracterización que permita incluir a otras entidades más allá del reino animal.

Por último, la caracterización de Warren hace una interesante distinción entre lo que significa “estatus moral” como tal y “tener estatus moral”. Todo lo descrito anteriormente puede ser considerado como una explicación a lo que significa “tener estatus moral”. Lo que significa el “estatus moral” como tal es algo distinto. Ella define el estatus moral como “un

medio para especificar a esas entidades a las que creemos que se les tiene obligaciones morales”. Una distinción similar la hace Dwyer (2011) cuando afirma que el estatus moral es “una *característica* que los agentes morales humanos atribuimos a las entidades” (p.9) (Las cursivas en ambas citas son mías). En el caso de Warren, el estatus moral visto como un medio puede ser reforzado cuando, más adelante, se refiere al estatus moral como una herramienta que “utilizamos para poner orden a la abundancia de afirmaciones contradictorias sobre lo que debemos o no hacer” (2000, p.13). En cuanto a Dwyer, quizá la alusión al estatus moral como una característica tenga que ver con la posesión de propiedades como la sensibilidad, la racionalidad u otras que serían las formas más comunes de abordar el tema del estatus moral. En todo caso, cabe resaltar la forma en que estos dos autores entienden al estatus moral en sí mismo que de alguna forma responde al reclamo hecho por Benjamin Sachs (2011) cuando afirma que los teóricos cuando hablan del estatus moral abordan lo que significa tener estatus moral y no lo que es el estatus moral (p.89).

Teniendo en cuenta estas observaciones de la caracterización del estatus moral de Warren y en la medida en que se quiere entender lo que significa este concepto es conveniente dar a conocer los resultados a los que he llegado: en primer lugar, prescindir de expresiones como intereses, bienestar, deseos futuros u otras expresiones similares. En segundo lugar, prescindir igualmente de la noción de obligaciones morales. En base a esto, lo que nos queda es lo siguiente: el estatus moral es ser moralmente considerable. Lo que corresponde ahora es especificar qué se entiende por “ser moralmente considerable”. Pero antes de continuar, quiero rescatar un procedimiento similar al desarrollado en esta tesis. Julia Tanner (2007) en su libro *Animals, Moral Risk and Moral Considerability* menciona que los términos que no pueden formar parte para una “definición neutral” son el de deberes, derechos, intereses, necesidades o bienestar (p.12). La diferencia entre el procedimiento desarrollado en esta tesis y el de Tanner es que esta autora aborda la cuestión de la considerabilidad moral y no la del estatus moral. Sin embargo creo que la “definición” que ella nos da puede ayudar a entender la caracterización del estatus moral. Ella define a la considerabilidad moral como sigue: “X es moralmente considerable si y solo si X tiene importancia moral por derecho propio [*in their own right*]” (Tanner, 2007, p.12). Teniendo en cuenta el modo en cómo entiende a la considerabilidad moral, la caracterización del estatus moral quedaría como sigue: el estatus

moral es *ser moralmente considerable entendiendo por esto tener importancia moral por derecho propio*. Esta forma de caracterizar al estatus moral está también presente en Warren. Al final de la extensa cita que puse al inicio de esta sección, ella usa esta expresión cuando se refiere a que sus necesidades, sus intereses, y su bienestar deben tener importancia moral por derecho propio.

Esto sería una caracterización del estatus moral que quedaría al prescindir de expresiones, que según mi parecer, no permiten entender lo que significa este concepto. Lo que podría hacer ahora es explicar un poco qué se podría entender por “tener importancia moral por derecho propio”. Cuando se refiere a la importancia moral por derecho propio, Tanner menciona a Scott Wilson y la forma cómo entiende este lo que él denomina estatus moral directo (2007, p.11). Así, utilizaré el modo en cómo entiende Wilson al estatus moral directo para explicar la expresión “tener importancia moral por derecho propio”. Wilson utiliza un ejemplo muy ilustrativo para entender esto del estatus moral directo y, en oposición a este, el estatus moral indirecto. Este autor nos dice que consideremos

un caso en que un hombre usa un mazo para destruir el carro de otra persona. Tal acción tiene un rasgo que la hace incorrecta. Sin embargo, pocos de nosotros estaríamos inclinados a juzgar que el carro tiene un estatus moral directo. La razón de esto es que nosotros no consideramos que la destrucción del propio carro constituya la razón de por qué la acción tiene un rasgo que la hace incorrecta. Más bien, es el efecto sobre la persona que posee el carro que da lugar a este tipo de razón. Compare esto con un caso en el que un hombre lleva un martillo a otra persona, y luego destruye (es decir, mata) a esa otra persona. Aquí tenemos un ejemplo claro del concepto de estatus moral directo. Para un caso como este, no necesitamos ver si el daño a la persona constituye un daño a otra persona (aunque lo más probable es que lo haga también), sino más bien preferimos concluir que la acción tiene un rasgo que la hace incorrecta principalmente debido al daño causado a la persona destruida. Por lo tanto, podemos dividir las entidades en al menos dos tipos: las que tienen un estatus moral directo y las que tienen un estatus moral indirecto. (Wilson, 2001, p.137)

Según este ejemplo, si la razón por la que juzgamos que determinado acto es incorrecto está en la misma entidad y no por la relación que tiene con otra, esa entidad importaría moralmente por derecho propio. Se podría decir que esta entidad es valorada no como un medio sino como un fin que sería otra forma de significar lo mismo cuando hablamos de “tener importancia moral por derecho propio”. Así lo entiende Frances Kamm (2007). Según esta autora una entidad que importa por derecho propio significaría decir también que esta

entidad es valorada como un fin y no como un medio, es decir, que no es valorada a causa de algo más sino por causa propia. Para Kamm ser valorada como un fin significaría, como mínimo, que la condición de la entidad que es valorada de este modo nos da una razón para actuar o comportarnos independientemente de otras consideraciones (p.228). Por ejemplo consideremos la acción de experimentar con un bebé. Si la razón por la que no podemos experimentar con un bebé es porque causaría sufrimiento a su madre, entonces valoramos al bebé como un medio. Pero si la razón por la que no podemos experimentar con un bebé es debido al dolor, y posiblemente al sufrimiento, que este tendría, entonces valoramos al bebé como un fin. En el primer caso, no es la condición misma del bebé la que nos da una razón para no actuar, en este caso, para no experimentar con él, sino la condición misma de la madre (el sufrimiento de esta). En cambio, en el segundo caso, es la condición misma del bebé (su dolor) la que nos da una razón para no actuar, una razón para no experimentar con él.³

En resumen podría decirse que tener estatus moral sería tener importancia moral por algo que la entidad misma posee. Para el caso arriba mencionado, ese algo tiene que ver con el dolor que podría tener el bebé, de un modo más específico, y como se verá a más adelante cuando se hable de los criterios, se podría decir que tiene importancia moral por su sensibilidad.

Espero que esta lo dicho arriba en relación al valor como un fin permita entender mejor la expresión “tener importancia moral por derecho propio” que es la forma en cómo entiendo el estatus moral.

³ Kamm (2007) afirma que entender esto de "importar por derecho propio" con ser valorada como un fin implicaría, por ejemplo, que los objetos naturales y las obras de arte importan por derecho propio, en el sentido de que valoramos estas cosas no a causa de otras, sino por causa propia, es decir, valoramos a estas entidades no por el placer que podría producir en las personas, sino porque nos pueden dar una razón para comportarnos, o para ser más específicos, para restringir nuestro comportamiento (por ejemplo, no destruirlas) debido a que esto las conservaría. Según esto, importan por derecho propio las obras de artes y los objetos naturales (p.228), y podría agregar, los artefactos tecnológicos: se podría decir igualmente que estos artefactos importarían por derecho propio debido a que nos dan una razón para no destruirlos debido a que esto los conservaría. Esto sugeriría, en base a la caracterización que he propuesto, que se podría hablar de estatus moral tanto en las obras de arte, los objetos naturales como en los artefactos tecnológicos.

1.2. Pacientes morales o quiénes tienen estatus moral

Antes de abordar el tema de los pacientes morales, empezaré abordando una expresión que suele mencionarse conjuntamente con esta: me estoy refiriendo a los agentes morales. En la caracterización que Warren hace del estatus moral se alude a los agentes, pero no a los pacientes morales. Sin embargo, podríamos decir que "esa entidad" a la que los agentes morales tienen obligaciones morales es el paciente moral. Similarmente se podría decir que los agentes morales vendrían hacer aquellas entidades que tienen obligaciones morales (Pluhar, 1987; Gruen, 2011). Esto no quiere decir que no se pueda tener obligaciones morales a los agentes. Se les tendría cuando son vistos como pacientes por otros agentes morales.

Algo que puede ayudar a entender los conceptos de agentes y pacientes morales es la función que cumple el complemento agente en la gramática. En esta, el agente es aquel que realiza la acción, y el paciente, aquel que la recibe. En el caso que nos compete, el agente moral vendría a ser aquel que realiza la acción moral, aquel que actúa moralmente; el paciente moral, por el contrario, vendría a ser aquel a quien recae esa acción moral, aquel que es el objeto de tales acciones (Ricard, 2015, pp.316-17).

Algunos consideran que los agentes morales, además de tener obligaciones morales, son capaces de formular, incorporar y actuar conforme a principios morales que le permitirán distinguir entre actos correctos e incorrectos (Pluhar, 1987; Gruen, 2011; Ricard, 2015). También afirman que los agentes morales, a menos que actúen por coacción, son responsables por los actos que realizan en base a esos principios, además de que tales actos pueden ser objetos de evaluación moral (Pluhar, 1987; Gruen, 2011). Los pacientes morales, por el contrario, carecen de todas estas características, por lo que no pueden actuar conforme a principios morales, ni pueden hacer lo que es correcto o incorrecto, ni pueden ser responsables de sus actos.

Ahora bien, cuando se habló de tener estatus moral en la caracterización de Warren no es, como diría Cavalieri, a los agentes morales a los que nos referimos sino a los pacientes morales (Cavalieri, 2001, p.29). Siguiendo a Cavalieri se podría afirmar que son los pacientes morales los que tienen estatus moral. Pero esto no significa que sea exclusivo de ellos. Como

se dijo más arriba, si las acciones morales recaen en los agentes, estos vendrían a ser también pacientes morales y, por tanto, tener estatus moral.

En resumen, podríamos decir que los agentes morales son aquellas entidades que además de poseer las características arriba señaladas podrían poseer estatus moral. En cambio, los pacientes morales son aquellos que solo poseen estatus moral. Pero si los pacientes morales son las entidades que tienen estatus moral, las preguntas que podrían surgir serían ¿qué entidades tendrían estatus moral? Y en caso de determinar cuáles son estas, se podría preguntar si todas ellas tienen el mismo estatus moral o si hay entidades que tienen mayor estatus moral que otras. La primera pregunta va depender de aquello que se utilice para conceder estatus moral, va depender, en otras palabras, del criterio utilizado para conceder estatus moral. La segunda pregunta va depender de si se considera al estatus moral como algo que viene en grados. Empezaré por responder a la última pregunta dejando la respuesta a la primera para el punto cuatro.

1.3. Grados del estatus moral

La cuestión de los grados en el estatus moral se puede entender como sigue: si el estatus moral significa tener importancia moral por derecho propio, los grados en el estatus moral vendrían a significar que entre los que tienen estatus moral habrá algunos que tienen mayor o menor importancia moral. Para poder entender esto mejor, expliquémosla en una situación concreta. Para ello modifiquemos la situación arriba descrita en la introducción. El bote sigue teniendo los mismos ocupantes, pero con dos diferencias: que su esposa presenta fobia al agua y que ya no se tenga que arrojar solo a uno fuera del bote sino que se tenga que salvar solo a uno, es decir, solo uno quedará sobre el bote. En una situación como esta, ¿qué haría usted? Si tiene que elegir solo a uno, podría razonar del siguiente modo: si lo que va tener en cuenta es el dolor por ahogamiento que podría experimentar, usted, su esposa y el perro podrían no ser candidatos para ser arrojados, pero la condición de su esposa la pone en una situación distinta, pues no solo tendrá dolor por ahogamiento sino que tendrá un sufrimiento adicional por la fobia que presenta. En tal caso, si tiene que elegir solo a uno para que se salve, la condición misma de su esposa, es decir, el dolor por ahogamiento y el sufrimiento por la fobia le darían razones para ser ella la elegida. Si razona de este modo, usted considera a su esposa como

poseedora del un grado mayor de estatus moral en relación al resto, en otras palabras, su esposa tiene para usted un mayor grado de importancia moral.

Ahora bien, la forma en cómo se puede hablar de grados de estatus moral va depender de la forma cómo se caracteriza el estatus moral. Así si la caracterización está en base a nociones como el de los deberes morales o el de los intereses, la forma de hablar de grados será distinta. En cuanto a los deberes morales, como se recordará, hemos mencionado la caracterización de Christopher Morris. Él afirma que en base a su caracterización del estatus moral (como deberle deberes a algo) se podría hablar de grados de estatus moral en función a la cantidad de deberes que se le tenga a dicha entidad: mientras más deberes se le tenga tendrá un grado más alto de estatus moral (Morris, 2011, p.264). En cuanto a los intereses, tenemos a David DeGrazia. Para él, tener estatus moral significa tener importancia moral directa o independiente. Esto quiere decir que tenemos en cuenta moralmente a una entidad, un gato por ejemplo, no por los efectos que pueda tener sobre alguien que sí tiene estatus moral (por ejemplo, como la propiedad de alguien), sino porque tiene importancia moral en sí misma. Aunque tendríamos que tener cuidado con esta forma de caracterizar al estatus moral, porque, como el mismo DeGrazia lo reconoce, se puede hablar de acciones morales que tienen importancia moral (como la acción de esclavizar) que podrían sugerir que tienen estatus moral. Para evitar esto, DeGrazia (2008) afirma que tener estatus moral además de relacionarse con importancia moral, se relaciona también con los intereses, por lo que la acción de esclavizar al no tener intereses⁴ no tendría estatus moral (p.183). Esta última referencia a los intereses le va permitir a DeGrazia (2008) abordar la cuestión de los grados de estatus moral. Él nos habla de dos modelos para entender qué es lo que significa cuando decimos que determinada entidad tiene mayor estatus moral: el modelo de consideración desigual y el modelo de los intereses desiguales. Según el primer modelo, una entidad tiene mayor estatus moral que otra si se le da

⁴ Como hemos hecho notar más arriba, apelar a los intereses para caracterizar al estatus moral se enfrenta con una dificultad: que no tienen en cuenta a aquellas entidades que no tienen intereses como los árboles o las montañas, por ejemplo. Esta forma de caracterizar al estatus moral apelando a los intereses no solo está presente en los tres autores arriba señalados (Warren, Dwyer y DeGrazia), sino también está presente en otros autores. Bonnie Steinbock afirma que "tener estatus moral es ser el tipo de ser cuyos intereses deben ser considerados desde un punto de vista moral" (2011, p.1). De igual forma Agnieszka Jaworska (2013) cuando afirma que "Una entidad tiene estatus moral si y sólo si ella o sus intereses importan moralmente en cierta medida para el propio bien de la entidad, de manera que [la entidad] puede ser perjudicada".

mayor importancia al interés del primero. La cuestión aquí es que ambos intereses deben ser comparables, ambos intereses deben estar presente en ambas entidades, y deben estarlo en la misma medida. Un ejemplo puede ayudar a entender mejor este modelo. Si tenemos a dos entidades, una persona y un animal, ambos tienen intereses, y entre todos ellos el interés en evitar el sufrimiento es un interés comparable. Ahora bien, afirmar que el interés en evitar el sufrimiento de la persona tiene mayor importancia que el interés en evitar el sufrimiento del animal, es afirmar que la persona tiene mayor estatus moral que el animal. (Hay que tener presente que este modelo solo tiene en cuenta intereses comparables, así que afirmar que una entidad tiene mayor importancia moral que otra en cuanto al interés en vivir, que es un interés no comparable, un interés que no está presente en ambos en la misma medida, no significa que la primera tiene mayor estatus moral que la segunda.⁵) (pp.187-88).

Para el segundo modelo, una entidad tiene mayor estatus moral cuando se le da mayor importancia moral a su interés que al interés de otra entidad. Pero a diferencia del primer modelo, en este ambos intereses no deben ser comparables. Por ejemplo, dado un interés que no es comparable como el interés en vivir, afirmar que este interés tiene mayor importancia moral en una persona que el interés en vivir de un animal que no es persona, es afirmar que la persona tiene mayor estatus moral que el animal (DeGrazia, 2008, p.188).

Como podemos notar, la forma en que se puede hablar de grados en el estatus moral depende de la manera en cómo se caracteriza a este concepto. Se puede hablar también de una forma que apela a ciertas características que tienen las entidades, características que se utilizan para atribuirles estatus moral (Morris y DeGrazia⁶). Por ejemplo, suponiendo que el estatus moral se conceda en base a la inteligencia, esta al presentar grados, o sea, al haber, por ejemplo, seres humanos que sean más inteligentes que otros, se podría afirmar que los más inteligentes tienen más estatus moral que los menos inteligentes, y lo mismo se podría decir de

⁵ Cuando hablo que el interés en la vida que tiene una persona y un animal no es un interés comparable me refiero a lo siguiente: la persona tiene un interés en la vida que no lo tiene el animal; la persona puede desear seguir viviendo para realizar sus proyectos que tiene. Un animal, en cambio, al carecer de proyectos, no puede tener un deseo en seguir viviendo. Esto del interés en la vida se desarrollará con más profundidad cuando en el capítulo tercero hable del valor de la vida.

⁶ En el caso de DeGrazia, esta forma para hablar de grados de estatus moral no es una forma a parte de los dos modelos que nos presenta, sino que es una manera de reforzar al modelo de consideración desigual (2008, p.193).

otras características. Pero ¿qué características pueden servir para hablar de grados de estatus moral? O más aún ¿qué características de las entidades se tienen en cuenta cuando se habla de estatus moral? La respuesta a estas preguntas será desarrollada en la siguiente sección.

1.4. Criterios para conceder estatus moral

Utilizo el término criterio para referirme a las características o, como se suele denominar, a las propiedades que tienen determinadas entidades y que son utilizadas para concederles estatus moral. La idea de los criterios está estrechamente relacionada al de los pacientes morales. Así por ejemplo, si se elige la sensibilidad como propiedad para atribuir estatus moral, tendrán estatus moral solo las entidades que sean sensibles, y lo mismo se puede decir con otros criterios. Según Justin Sytsma y Edouard Machery (2012), en general, hay dos fuentes de la entidad moral, y podríamos agregar nosotros, dos fuentes que se han considerado en la historia de la filosofía occidental y que podría decirse que son los criterios utilizados para la atribución del estatus moral: la complejidad en las capacidades cognitivas (o lo que podría llamarse, capacidades cognitivas superiores) y la sensibilidad⁷ (p.305). Un representante contemporáneo del primer criterio, según estos autores, es Peter Carruther. Las capacidades cognitivas que este autor menciona son las creencias y los deseos, las creencias de segundo orden y la capacidad para hacer planes a largo plazo. Todos aquellos que poseen estas capacidades son los llamados agentes racionales, y es precisamente la agencia racional el criterio del que se vale Carruther para conceder estatus moral (Carruther, 1995). En cuanto a las creencias y deseos, Carruther afirma que los tienen la totalidad de los mamíferos y las aves. Un caso que muestra que los animales tienen creencias puede notarse en el ámbito cotidiano y es cuando un perro se inquieta al oír el ruido que hace el coche de su amo, hace esto porque el animal cree que su amo ha vuelto a su casa. Para las creencias de segundo orden entendidas

⁷ Al mencionar estos dos criterios no están afirmando que sean los únicos. Ellos mencionan otros criterios como "[el] estar vivo, tener un aspecto humanoide, tener un comportamiento en una manera antropomórfica y ser lindo (tener belleza). La belleza, nos dicen, puede ser otra señal para la atribución de la entidad moral: por ejemplo, si un explorador encuentra una cueva llena de formaciones de cristal extraordinariamente hermosas, la gente puede creer bien que sería moralmente incorrecto para el explorador destruir innecesariamente los cristales aun si nadie más estuviera capaz alguna vez de verlos" (Sytsma y Machery, 2012, p.309). Paola Cavalieri (2001) en su libro *The Animal Question* menciona una lista representativa para la atribución de estatus moral: desempeñar un papel en la comunidad biótica; estar vivo; tener un valor intrínseco; ser consciente; ser potencialmente racional; ser potencialmente una persona; ser racional; ser una persona; y pertenecer a la especie humana (p.33).

estas como aquellas por el cual tenemos una concepción de creencias y de deseos ajenos, Carruther considera que una forma de manifestar estas facultades es mediante el engaño. Las pruebas hechas con los chimpancés muestran que sí son capaces de engañar lo que los hace poseedores de creencias de segundo orden. Ahora bien, Carruther nos dice que tener creencias es condición necesaria pero no suficiente para tener agencia racional. Falta para ser considerados agentes racionales la capacidad para hacer planes a largo plazo. Esto último está ausente en los chimpancés y ausente también en las demás especies animales (Carruther, 1995, pp.145-164).

Como se puede notar, el criterio de Carruther hace énfasis en la complejidad de las capacidades cognitivas, sin embargo, según Sytsma y Machery existe otro al que se recurre usualmente. Este criterio es el de la sensibilidad. Dentro del pensamiento occidental, un representante contemporáneo de este criterio sería Peter Singer. En esta parte del capítulo no voy a profundizar lo que diría este autor sobre la sensibilidad, sino que lo haré en los dos capítulos siguientes. Lo se puede decir ahora es que la sensibilidad es un criterio utilizado para ampliar el estatus moral más allá de los seres humanos, pero no sería el único. David Dorado (2015) menciona que a parte de la sensibilidad⁸ está el ser sujeto-de-una vida (p.237).

Este último criterio es propuesto por Tom Regan. El criterio de Regan involucra

...creencias y deseos, percepción, memoria y sentido del futuro, incluyendo su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y de dolor; preferencias e intereses para su bienestar; la capacidad para iniciar una acción en la búsqueda de sus deseos y objetivos; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual lógicamente con independencia de su utilidad para otros y lógicamente con independencia de ser objeto de los intereses de cualquier otra persona. (Regan, 2004, p.243)

Todas estas características se agrupan en lo que Regan denomina sujeto-de-una-vida que vendría a ser el criterio que utiliza para conceder estatus moral. Según Regan, todos aquellos que satisfacen este criterio tienen valor inherente que la entiende como un valor en sí mismo,

⁸ Para una lista más extensa sobre los filósofos que apelaron al criterio de la sensibilidad para la atribución de estatus moral a los animales, ver *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica* (Tesis doctoral). Universidad Carlos III de Madrid, España.

un valor por derecho propio. Para Regan no solo los pacientes morales tienen este tipo de valor sino que también lo tienen los agentes morales y lo tienen en la misma medida, es decir, para Regan no hay algo así como tener mayor valor inherente, todos aquellos que tienen valor inherente los tienen en igual medida (2004). Para la cuestión de los animales aquellos que satisfacen este criterio vendrían a ser “con certeza, todos los mamíferos y aves, [y] casi con toda probabilidad, todos los peces” (Regan, 2007, p.122).

Sin ser exhaustivos en la mención de otros criterios, se puede mencionar además el criterio de la pertenencia a la especie. Un representante de este criterio es Lewis Petrinovich. En su libro *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests* afirma que "la identidad de la especie... es una de las más importantes características biológicas determinantes para la entidad moral" (1999, p.214). Esta determinación estaría, según Petrinovich, en la tendencia que un individuo tiene a favorecer o dar preferencia a los miembros de la especie a la que pertenece este individuo. Él nos dice:

Los seres humanos, así como todos los demás animales sociales, son especistas... Los animales de todas las especies muestran una clara preferencia por su propia especie: se asocian y se aparean con su propia especie, luchan junto a su propia especie contra los miembros de una especie desconocida para asegurar los recursos, y defienden a los jóvenes de su propia especie. Cualquier especie que no mostrara preferencia por su propia especie se extinguiría. (Petrinovich, 1999, p.217)

Menciono estos criterios porque, como se verá en el siguiente capítulo, son los criterios a los que se enfrenta directamente Peter Singer, a excepción de la sensibilidad que es el criterio elegido por este.

1.5. ¿Necesitamos un concepto como el del estatus moral?

Como se ha visto en la primera sección, la caracterización de Warren presenta la dificultad de no precisar ciertas expresiones. Pero no es la única. Otras caracterizaciones aluden también a la noción de contar en su propio derecho tales como Wayne Sumner o Allen Buchanan⁹. La

⁹ Sumner (2009) afirma que “nos permitimos decir que una criatura tiene entidad moral si, con el propósito de toma de decisiones morales, debe ser contado por algo en su propio derecho” (citado en

dificultad de utilizar expresiones como el de intereses también es frecuente¹⁰. Ahora bien, puede superarse tales dificultades precisándolas o prescindir de ellas. Dejando de lado esto, existe otro problema aún por superar: que no se define qué cosa es el estatus moral. Cuando se habla del estatus moral lo que se desarrolla en realidad es lo que significa “tener estatus moral”. Tal vez los casos de Warren y Dywer antes mencionado sean la excepción, pero aún así, ambos manifiestan dos cosas distintas: la primera afirma que es un instrumento; el segundo en cambio afirma que es una característica. Pero las dificultades están presentes no solo en el concepto mismo sino en las concepciones del estatus moral. Rosalind Hursthouse en su artículo “Moral Status” afirma que surgen dificultades muy graves si el concepto de estatus moral es considerado tanto como umbral o como algo gradual, y por tal motivo, según ella, se debería abandonar dicho concepto. Pero cuando uno revisa las "dificultades" que ella encuentra en el estatus moral se podrá notar que no están referidas al estatus moral, sino a la idea de los criterios. Afirma por ejemplo que, para el caso del estatus moral visto como algo umbral, si se desea extender la atribución del estatus moral a los animales en base a la sensibilidad surgen problemas en cuanto a la experimentación médica. En principio no se tendría que experimentar con ningún animal que tenga un estatus moral igual que el nuestro. También afirma que surgen problemas si se desea extender el estatus moral más allá de los animales. Por ejemplo, la inclusión de seres vivos que tengan el mismo estatus moral que nosotros impediría ejercer algún tipo de actividad en la que no se dañe o cause la muerte de estos seres vivos (Hursthouse, 2013). Aunque se haya dicho antes que la idea de los criterios está vinculada al concepto de estatus moral, las observaciones que hace Hursthouse no son una crítica directa al estatus moral, sino a los criterios que se utilizan para conceder estatus moral.

Las dificultades señaladas por Hursthouse podrían ser superadas si se considera, según ella, al estatus moral como una cuestión gradual. Por ejemplo, en el caso de la experimentación animal, se podría someter a experimentos a las entidades que tienen menor estatus moral. El ejemplo que ella pone podría dejar más claro el asunto. En caso de que surja un conflicto entre entidades con estatus moral que están en un bote salvavidas y se tenga que

Morris, 2011, p.258). Buchanan (2009) por su parte sostiene que “un ser tiene entidad moral si cuenta moralmente en su propio derecho” (p.246).

¹⁰ Uno de estos autores es por ejemplo Bonnie Steinbock a quien se mencionó más arriba en un pie de página. Como se recordará él caracteriza al estatus moral como sigue: "tener estatus moral es ser el tipo de ser cuyos intereses deben ser considerados desde un punto de vista moral" (Steinbock, 2011, p.1).

elegir a uno para salvar la vida de los demás y si entre las entidades hay una entidad con menor estatus moral, se elegiría a esta. Sin embargo, las dificultades, según Hursthouse, no están ausentes en este modo de ver al estatus moral. En caso de conflicto entre una entidad con mayor estatus moral y otra con menor estatus moral, terminaría prefiriendo siempre al que tiene mayor estatus moral. En el caso de la experimentación, se llegaría a elegir al que tiene menor estatus moral, y en el caso del bote salvavidas, no se llegaría a salvar al que tiene menor estatus moral. Del mismo modo sucedería si las entidades involucradas fueran animales: se elegiría, por ejemplo, aquellos animales que tienen mayor estatus moral que por lo general son los llamados grandes simios en vez de aquellos que no lo son.

Estas dificultades que encuentra Hursthouse en la concepción gradual, a diferencia de las que encuentra en la concepción umbral, creo que sí son críticas al estatus moral mismo, pues se centra en la dificultad que existe entre elegir a los que tienen menor o mayor estatus moral.

Estas últimas dificultades en la concepción gradual y las dificultades mencionadas al inicio de esta sección podrían plantearnos la pregunta sobre la necesidad de utilizar un concepto como el del estatus moral. Un autor como Benjamin Sachs (2011) afirma que se tendría que dejar de usar el término de estatus moral y mejor “adherirnos a la utilización de términos como capacidades, intereses, deberes directos o derechos que se refieren a conceptos cuyo contenido ya hemos resuelto hasta cierto punto a través del trabajo en la ética normativa y la ética del casos marginales” (pp.99-100). Una forma para rescatar al estatus moral de todas estas dificultades podría ser preguntándonos si tiene o no alguna utilidad. David DeGrazia nos muestra una. Este autor afirma que el estatus moral es una forma para simplificar las obligaciones que tenemos hacia la entidad e identificar los intereses que posee. Por ejemplo, afirmar que un gato tiene estatus moral implica que no debemos causarle sufrimientos innecesarios que vendría a ser un tipo de obligación que tenemos hacia el gato, pero además implica que tiene intereses, uno de ellos es el interés en no sufrir (DeGrazia, 2008, pp.185-86). Este carácter simplificador del estatus moral de alguna manera rescata el modo en cómo ha surgido este concepto. Rosalind Hursthouse (2013) afirma que la discusión sobre el aborto en los años de 1970 giraban en torno a determinar si el feto era un ser humano o era una persona humana, o si era portador de derechos o si tenían valor moral. En este sentido, el estatus moral

surge como una forma de agrupar las diversas posiciones que se tenían en favor o en contra del aborto. Si bien es cierto que esta utilidad que tiene el estatus moral no lo libera de las dificultades antes mencionadas sí logra rescatarla de las afirmaciones que insisten en prescindir de ella.

CAPÍTULO 2

EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES¹¹: CRITERIOS MORALES Y PACIENTES MORALES

En el primer capítulo he abordado algunas cuestiones que creo son importantes para el tema del estatus moral: los criterios morales, los pacientes morales y los grados del estatus moral. Lo que corresponde desarrollar ahora es qué afirma Singer sobre estos puntos. El desarrollo de estos será dividido en dos partes: en la primera se abordará los dos primeros puntos, dejando el último para el capítulo tercero.

2.1. Evaluación de los criterios

En esta parte del capítulo se desarrollará las razones por las que Singer rechaza los criterios mencionados en el primer capítulo: la pertenencia a la especie *Homo sapiens* y las capacidades cognitivas superiores. Después de la evaluación de ambos se expondrá el criterio que Singer propone.

2.1.1. La pertenencia a la especie *Homo sapiens* y el especismo

Peter Singer en “The Significance of Animal Suffering” afirma que hay dos principios morales que se suele aceptar: 1) todos los seres humanos son iguales en estatus moral, y 2) todos los seres humanos son de un estatus moral superior a los animales¹². Una justificación que podrían utilizar aquellos que sostengan estos dos principios es, según Singer, apelar a la pertenencia a la especie *homo sapiens*. Así, en base a esto se podría defender que los seres humanos son iguales en estatus moral y que son de un estatus moral superior a los animales debido a que pertenecen a la especie *homo sapiens*. Sin embargo, para Singer este criterio no puede conceder un mismo estatus moral ni tampoco un estatus moral superior a los seres

¹¹ Utilizo el término animal para referirme a los animales no humanos. Una tesis que trate sobre el estatus moral de los animales podría dar a entender que abordará el estatus moral de *todos* los animales, incluyendo a los seres humanos, pero mi intención no es esa. Solo quiero abordar el estatus moral de lo que comúnmente se denomina animales. En adelante voy a utilizar simplemente el término animal para referirme a los animales no humanos.

¹² Para Singer que un ser tenga estatus moral significa en el artículo “The Significance of Animal Suffering” darle derecho a una consideración moral. En lo que falta de esta sección, vamos a utilizar estatus moral y cuando sea necesario la reemplazaremos por darle derecho a una consideración moral.

humanos, debido a que afirmar que sí lo hace permitiría a su vez decir lo mismo de la raza, es decir, que concedería un mismo estatus moral y un estatus moral superior a los seres humanos. (Singer, 1990, p.9). Es posible afirmar esto debido a que ambas son características biológicas, en este sentido, decir que la especie permite conceder estatus moral o tiene alguna importancia moral implicaría decir lo mismo de la raza. Y si permitimos esto, estaríamos justificando de alguna manera el racismo y, paralelamente a este, el especismo. Este paralelismo es, según Singer, gracias a que "En cada una de estas formas de prejuicio, un grupo dominante desarrolla una ideología que justifica ignorar o no contar los intereses de aquellos que no pertenecen a este grupo dominante para que puedan ser utilizados de manera que beneficien a quienes dominan"; y en segundo lugar, porque en ambos se usan las meras diferencias biológicas para justificar las diferencias en el trato que le damos hacia los demás (Singer, 2009). Debido a este paralelismo resulta complicado rechazar el racismo pero no rechazar lo que se conoce como especismo. El especismo¹³ puede ser entendido como “un prejuicio o

¹³ Hugo Valdivia (2016) sostiene que Peter Singer cae en especismo cuando afirma que en ciertas circunstancias se podría preferir experimentar con animales en vez que con seres humanos (p.40). La cita de Singer por la que Hugo Valdivia afirma esto se encuentra en *In Defense of Animals*: “Los mismos experimentos, llevados a cabo en animales no humanos y causando una cantidad similar de dolor durante el curso del experimento real, causarían menos sufrimiento en general, ya que los animales no tendrían el mismo temor anticipatorio. Esto no significa, me apresuro a agregar, que está bien experimentar con animales, sino sólo que si el experimento ha de ser hecho, hay alguna razón, compatible con el principio de igual consideración de intereses, por preferir usar animales no humanos en lugar de humanos adultos normales” (Singer, 2006, p.5). Leído de esta forma, pareciera que sí caería en especismo porque afirma que prefiere utilizar a los animales y no a los seres humanos, pero contextualizando un poco el texto se podrá notar (y demostrar) que Singer no cae en especismo como afirma Hugo Valdivia (o por lo menos, no en la forma en cómo lo presenta). La cita de Singer que menciona Hugo Valdivia es parte de una explicación en donde quiere hacer notar que los seres humanos pueden, en determinadas circunstancias, sufrir más que los animales (y viceversa). La cita completa es: “Supongamos que, para avanzar en la investigación médica, decidimos realizar experimentos científicos letales en humanos adultos normales, secuestrados al azar para este propósito en parques públicos. Pronto cada adulto se volvería temeroso de ser secuestrado si él o ella ingresaran en un parque. El terror resultante -y la pérdida de la capacidad de disfrutar de los parques- sería una forma de sufrimiento adicional a cualquier dolor que estuviera involucrado en los experimentos mismos. Los mismos experimentos llevados a cabo en animales no humanos y causando una cantidad similar de dolor durante el curso del experimento real, causarían menos sufrimiento en general, ya que los animales no tendrían el mismo temor anticipatorio...” En esta cita, Singer afirma que prefiere usar a los animales en vez que a los humanos para hacer el experimento. Pero afirmar esto *no* es especista debido a que esta preferencia no está basada en la especie sino en las capacidades cognitivas que presentan los seres humanos y que carecen los animales. Estas capacidades hacen que los seres humanos, en esas circunstancias, sufran más. Los seres humanos tendrán no solo el sufrimiento provocado por el experimento sino el causado al caminar por el parque (lo que Singer denomina temor anticipatorio). Los animales, en cambio, solo tendrán el sufrimiento ocasionado por el experimento. Teniendo en cuenta esto, existiría un motivo, que no es especista, para no preferir usar a los seres

actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1999, p.42). Según Singer (2003b) uno de los que defienden el especismo es Lewis Petrinovich. Este autor, como se recuerda, afirma que la tendencia a favorecer a los miembros de nuestra propia especie está determinada biológicamente. Para Singer Petrinovich al otorgar importancia moral a la esfera más restringida como es la familia y a la esfera más amplia como es la especie, debería dar importancia moral también a la esfera intermedia: la raza. Pero como la raza no puede tener importancia moral, tampoco debería tenerla la especie (Singer, 2003b)¹⁴.

humanos: el sufrimiento adicional que tendrían debido a las capacidades cognitivas que poseen. Este modo de proceder es respaldado, como el mismo Singer menciona en ese texto, por el principio de igual consideración de intereses. Si los seres humanos sufren más, entonces tendrán un mayor interés en evitar el sufrimiento. Si aplicamos el principio de igual consideración de intereses, se tendría que favorecer el lado en donde el interés es más fuerte, en este caso, el lado de los seres humanos. Resulta extraño que Hugo Valdivia afirme que Singer cae en especismo cuando el mismo Singer sostiene en *Liberación animal* que preferir a los animales para la experimentación no es especista debido al sufrimiento menor que tendrán (Singer, 1999, p.52). Lo que se podría cuestionar, como lo han hecho algunos autores, es que apelar a las capacidades cognitivas sería también una forma de especismo. Joan Dunayer (2010) nos dice que el especismo no solo se limita a la pertenencia a la especie sino también a ciertas características (como las capacidades cognitivas) que poseen determinada especie. Si elegimos determinadas capacidades cognitivas típicas de una especie para la consideración moral, entonces esa elección el especista.

¹⁴ Que la raza no tenga importancia moral puede resultar, tal vez, más fácil de entender que el hecho de que no tenga importancia moral la especie, es por eso que el siguiente ejemplo puede ayudar a entender esto último. Singer nos propone imaginar que nuestro amigo nos confiesa que en realidad es un extraterrestre que se quedó en la Tierra después de que su nave espacial se estrellara. A pesar de que nos haya engañado sobre sus orígenes no hubo engaño en los sentimientos que tenía: el dolor a no ser amado, la preocupación por sus amigos o su temor de ir al dentista. Descubriendo esto, ¿cambiaría en algo nuestro trato hacia él por el hecho de no ser alguien de nuestra propia especie? (Singer, 1990, p.9). Aunque Singer no da una respuesta negativa, creo que la mayoría estaría de acuerdo en que el trato tendría que ser el mismo. En este ejemplo, se puede notar que la pertenencia a la especie *Homo sapiens* no tiene importancia moral o que es, simplemente, irrelevante para el trato que se le debe dar a nuestro amigo. Si bien es cierto que la pertenencia a la especie *Homo sapiens* es irrelevante en ese ejemplo, no obstante, puede haber casos en los que sí sea relevante. Singer (2003a) nos propone el siguiente caso. Imaginemos que se descubre una nueva medicina para tratar enfermedades graves en los seres humanos. La medicina antes de ser usada en pacientes humanos tiene que comprobarse si tendrá efectos secundarios muy peligrosos. En una situación como esta ¿qué se tendría que hacer?, ¿elegir seres humanos o miembros de otras especies como un mono, por ejemplo? Singer afirma que se tendría que elegir a seres humanos, pues si se comprueba en estos se sabrá más rápido si la medicina tendrá efectos secundarios a que si se comprueba en otras especies, debido a que muchas medicinas afectan a las especies de maneras distintas e impredecibles (p.282). Este ejemplo muestra, como se dijo arriba, que la pertenencia a la especie *Homo sapiens* no siempre es irrelevante.

2.1.2. Las capacidades cognitivas superiores y el argumento de los casos marginales

Apelar a la pertenencia a la especie *Homo sapiens* era una posible manera de justificar de estos dos principios. Otra que considera Singer es las capacidades cognitivas superiores¹⁵. Como se recordará del capítulo anterior, las capacidades cognitivas superiores es uno de los criterios que también se ha usado para conceder estatus moral. Las capacidades que se mencionaron, siguiendo a Carruther, han sido las creencias y los deseos, las creencias de segundo orden y la capacidad para hacer planes a largo plazo. Según Singer, el problema con, y por tanto su rechazo de, este criterio (ya sea si se tiene en cuenta estas capacidades, otras adicionales o incluso solo unas cuantas) es que no pueden conceder un mismo estatus moral ni un estatus moral superior a los seres humanos. Lo que sucede es que algunos seres humanos como los que tienen daño cerebral severo no la poseerán y que, por lo tanto, no se les dará derecho a una consideración moral igual ni especial (Singer, 2013b), y podrían, por tanto, ser de la misma condición que (y tratados como) los animales a los que no se le da derecho a una consideración moral especial. En “Liberación animal” nos dice que

Se han sugerido muchos otros modos para marcar la significación moral especial de los seres humanos: la capacidad de razonar, la seguridad en uno mismo, la posesión de un sentido de justicia, el lenguaje, la autonomía, y otras tantas. Pero el problema con esas supuestas marcas distintivas es... que algunos seres humanos carecen por completo de ellas y son muchos los que quisieran relegarlos a la misma categoría moral que los animales no humanos. (Singer, 2013b)

Un argumento como este, es decir, que hacer notar el diferente trato que le damos a los miembros marginales de nuestra propia especie y a los miembros de otras especies que son cognitivamente iguales que los primeros se conoce como el *argumento de los casos marginales*. Este argumento puede expresarse de la siguiente forma:

¹⁵ En Singer puede considerarse lo mismo "capacidades mentales superiores" y "capacidades cognitivas superiores". Esto puede notarse, por ejemplo, cuando al referirse a la relevancia moral de ambos incluye las mismas capacidades como la autoconciencia, la racionalidad, el lenguaje y otras más. Así por ejemplo, con el rótulo de capacidades cognitivas superiores y al hablar sobre Kant menciona a la autoconciencia, la autonomía, y la capacidad de razonar; estas capacidades también son mencionadas con el rótulo de capacidades mentales superiores, véase por ejemplo “The Significance of Animal Suffering”.

1. Algunos seres humanos (como los bebés) carecen de características o cualidades que son típicas de seres humanos adultos normales.
2. Algunos animales también carecen de tales características.
3. El tipo de trato hacia esos seres humanos es distinto al modo en que se los trata a tales animales. Por ejemplo, se usa a los animales para experimentos pero no tratamos de esa misma forma a los bebés.
4. Por tanto, hay una incoherencia entre el trato moral que le damos a ese grupo de seres humanos y el trato dado a esos animales. Ahora bien, para ser coherente debemos o bien tratar a tales seres humanos como tratamos ahora a los animales, o bien tratar a estos animales como tratamos ahora a los seres humanos (Gruen, 2011, pp.64-65).

Este argumento nos permite, entonces, mostrar que no se puede conceder un mismo estatus moral ni un estatus moral superior a los seres humanos en base a las capacidades cognitivas superiores, debido a que ciertos seres humanos (como los que tienen daños cerebrales o los bebés) quedan excluidos. O dicho de otra forma, afirmar que sí conceden un mismo y un estatus moral superior nos enfrenta a los que se conoce como el argumento de los casos marginales.

2.2. El criterio moral

Una alternativa para superar el problema moral que supone los casos marginales es disminuir el nivel de la capacidad cognitiva (mental), lo que permitiría incluir también a seres humanos que no poseen estas capacidades. Una forma de hacerlo puede ser la sensibilidad (o la capacidad para sentir placer o dolor que, como se verá más adelante, es la forma en que Singer la “define”). Singer (2013b) nos dice que “si tuviéramos que requerir simplemente una capacidad de sentir placer o dolor [o sensibilidad]... la casi totalidad de los discapacitados intelectuales podrían ser incluidos; aquellos pocos que fueron excluidos porque carecen hasta de esta capacidad mínima serían incapaces del sufrir por su exclusión”. Pero ¿es qué dice Singer respecto a la sensibilidad? Lo que correspondería ahora es ver cómo se podría responder a esta pregunta.

2.2.1. La sensibilidad como criterio moral

Singer en sus textos principales como *Liberación animal* y *Ética Práctica* no afirma explícitamente que el criterio utilizado para conceder estatus moral sea la sensibilidad, sin embargo, es posible identificarla como lo han hecho algunos autores¹⁶. Para poder hacerlo debemos señalar la importancia moral que la sensibilidad tiene para Singer. Esta importancia radicaría en que sensibilidad no solo sería la base de la igualdad moral entre los seres humanos sino también entre todos aquellos seres sensibles, como los animales. Veamos cómo es que Singer llega a esta conclusión.

Singer en *Liberación animal* se pregunta qué afirmamos cuando decimos que todos los seres humanos son iguales independientemente de su raza, credo o sexo. La igualdad a la que hace alusión la pregunta es –nos dice Singer- una igualdad en un sentido moral, es decir, referido al trato que le deberíamos dar a los seres humanos (1999, p.40). Ahora bien, esta igualdad en sentido moral no implica que la expresión "todos los seres humanos son iguales" hace alusión a un trato igual hacia los seres, sino a que se les debe considerar de igual forma, se les debe de dar una consideración igual (1999, p.38). Pero ¿considerar qué? Singer nos dice que se tiene que considerar los intereses que tienen los seres humanos. En base a esto, la expresión "todos los seres humanos son iguales" significaría que "los intereses de cada ser [humano] afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser [humano]" (Singer, 1999, pp.40-41). Singer (1999) afirma que esta forma de entender la igualdad orientada a considerar por igual los intereses de todos los seres humanos es una forma en la que han coincidido las principales figuras de la filosofía moral contemporánea (p.41).

Ahora bien, como se tiene que considerar por igual los intereses de todos los seres humanos, la característica que permitirá tener intereses sería la sensibilidad. Singer (1995) afirma que la sensibilidad “es un requisito previo para tener intereses de cualquier tipo, una condición que debe ser cumplida antes de que podamos hablar de intereses de forma significativa” (p.72). Pero como la sensibilidad no solo se limita a los seres humanos sino que

¹⁶ Coeckelbergh (2012); Dorado (2015); Dwyer (2011); Hursthouse (2013); Neely (2013); Warren (2000).

también la poseen los animales (o algunos como se verá más adelante), estos también tendrán intereses que han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como cualquier otro animal.¹⁷

Es así como la base que justifica la igualdad (moral) entre los seres humanos también se extiende hasta los animales y de este modo creo que se muestra la importancia moral de la sensibilidad.

Como se dijo antes, no hay una afirmación explícita de Singer en que la sensibilidad sea el criterio para conceder estatus moral, sin embargo, existe una referencia entre entidad moral y conciencia que sugeriría que el criterio utilizado por Singer sea este y no la sensibilidad. En "The Concept of Moral Standing" escribe que "la prueba de la universalidad¹⁸ indica que la conciencia es suficiente para crear entidad moral" (Singer, 1981, p.39). Si se tendría que identificar algún criterio utilizado por Singer, ese podría ser la conciencia. Damos esta posibilidad por la conexión explícita que se nota en Singer entre la entidad moral y el criterio que como hemos mostrado es un término vinculado a la entidad moral.

No obstante, y a falta de una mención explícita de cuál es el criterio utilizado por Singer, mantengo al igual como lo han hecho la mayoría de los autores, que el criterio utilizado por Singer es la sensibilidad, debido a la importancia moral que el mismo Singer le concede a esta.

Antes de pasar al modo cómo entiende Singer la sensibilidad, queremos terminar esta sección haciendo algunas observaciones respecto al criterio utilizado por Singer. Mark Coeckelbergh (2012) afirma que el argumento de Singer para conceder estatus moral se encuentra en lo que él llama enfoque estándar. Según este enfoque el argumento para conceder

¹⁷ Si la sensibilidad es importante moralmente porque tiene que ver con los intereses, uno podría preguntar por qué deberían importar moralmente los intereses. Los intereses importan porque tienen que ver con lo que nos interesa, con lo que queremos, con aquello que nos preocupa, con lo que es importante para nosotros (Dwyer, 2011, p.6). Singer no es ajeno a esta forma de ver los intereses. Él los entiende como "cualquier cosa que los seres desean como en sus intereses (a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos)" (Singer, 1993, p.13).

¹⁸ La prueba de la universalidad tiene que ver con el aspecto universal de la ética, es decir, con el hecho de que la ética tiene que ver con algo más amplio que el individuo, con dirigirse a una audiencia mayor. Ahora bien, para poder evidenciar o, como diría Singer, probar ese aspecto universal de la ética, uno tiene que poder imaginarse viviendo las vidas de todas las personas afectadas por una acción. Si podemos hacerlo, entonces, como diría C. I. Lewis, hemos "satisfecho el requisito de la universalidad" (Singer, 1981, pp.32-33).

estatus moral sería en base a una o más propiedades moralmente relevantes. De manera formal el argumento sería el siguiente:

- (1) Tener la propiedad "P" es suficiente para el estatus moral "S"
- (2) La entidad "E" tiene la propiedad P
- (3) Conclusión: la entidad "E" tiene estatus moral "S" (Coeckelbergh , 2013, p.13)

Para Singer, la propiedad en cuestión sería la sensibilidad. Según Coeckelbergh (2012) este enfoque, al tener en cuenta solo las propiedades de la entidad, sería individualista, en el sentido de que para determinar qué propiedad concede estatus moral no tiene en cuenta el contexto de la entidad, dejando de lado así las relaciones que esta entidad tiene con otras entidades (incluidos la relación con el mismo ser humano). Singer (como otros autores que apelan a la sensibilidad), según Coeckelbergh, es como un observador imparcial que lejos de tener en cuenta las relaciones que estos tienen con las entidades (y de las relaciones que se puedan producir entre las entidades mismas), en lo que se preocupan es en despojar a la entidad de las apariencias y mostrar su esencia, sus propiedades que consideran moralmente relevantes. En el enfoque estándar, como se dijo anteriormente, lo que se pretende es determinar si una entidad posee estatus moral en base a una propiedad moralmente relevante que tenga esta entidad (como la sensibilidad). Si se quiere determinar el estatus moral de un animal, por ejemplo de un cerdo, se tendría que determinar si este animal es sensible; si lo es, entonces tiene estatus moral y asunto resuelto. Proceder de esta forma, implica no tener en cuenta el contexto del cerdo, como por ejemplo, "el contexto de la producción de carne, los seres humanos que comen cerdo, cómo el cerdo vive con otros cerdos, y así sucesivamente" (Coeckelbergh , 2012, pp.17-18).

Otra observación que Coeckelbergh encuentra en estos enfoques es la complicación para identificar la propiedad en cuestión, debido a que esta propiedad (la sensibilidad) implica un aspecto mental que no es de fácil acceso para nosotros (2012, p.14). Como se verá más adelante, Singer menciona dos indicadores para poder identificar la sensibilidad (la conducta del ser y la semejanza de los sistemas nerviosos), pero algunos autores, que mencionaremos en la sección "Pacientes morales" han notado dificultades en tales indicadores, y por tanto, en la dificultad para identificar la sensibilidad.

Estas son algunas observaciones que presenta la postura de Singer en relación al criterio utilizado. En la última sección de este capítulo haré notar otras más que tendrían que ver no propiamente con el criterio sino con los poseedores de este criterio.

2.2.2. Qué se entiende por sensibilidad

La “definición” más conocida que Singer hace de la sensibilidad es como “la capacidad para sufrir o experimentar placer” (1995, p.72; 1999, p.45). Aunque esta “definición” hace hincapié en el sufrimiento, la forma en cómo entiende Singer la sensibilidad también tiene que ver con el dolor que, como se verá más adelante, es distinta conceptualmente al el sufrimiento. Esto se puede evidenciar, por ejemplo, en “The Concept of the Moral Standing” cuando utiliza el término ser sensible para referirse “a un ser que tiene sensaciones, como la capacidad de sentir dolor” (Singer, 1981, p.33). Lo que se podría hacer en beneficio de Singer es precisar la forma más común de entender a la sensibilidad que hace hincapié en el sufrimiento e incluir también al dolor. Se podría decir que la sensibilidad es una “[capacidad para] experimentar sufrimiento y/o disfrute físico y/o mental” (Tanner, 2007, p.173). Esta definición que Julia Tanner nos ofrece distingue por un lado el sufrimiento físico provocado por el dolor y, por otro, el sufrimiento mental que sería provocado, por ejemplo, por la ansiedad. Esta definición distingue dolor y sufrimiento que a mi juicio correspondería más con los propósitos de Singer, según el cual, toma en cuenta tanto al dolor como al sufrimiento.

Como se recordará, Singer también entiende a la sensibilidad como requisito para tener intereses. Más aún, afirma que poseer sensibilidad sería condición necesaria y suficiente para tener intereses (Singer, 1999, p.44). En una afirmación como esta se pueden hacer dos observaciones: la primera referida a la suficiencia y necesidad de la sensibilidad para tener intereses, y la segunda, a los intereses mismos. Empecemos por esto último. Según Tom Regan (2004) existen dos tipos de intereses: los intereses de bienestar y los de preferencia. Regan afirma que la expresión “A tiene interés en X” puede significar dos cosas: que 1) “A” está interesado en “X” o que 2) “X” está en los intereses de “A”. El modo de entender a los intereses en 1) Regan los denomina intereses de preferencia; en cambio, intereses de bienestar al modo de entender los intereses en 2). Los intereses de preferencia son “aquellas cosas en las que un individuo está interesado, las cosas que le gusta, que desea, que quiere, o, en una

palabra, que prefiere tener o, contrariamente, aquellas cosas que no le gustan, que quiere evitar o, en otras palabras, que prefiere no tener." En cambio, los intereses de bienestar son aquellas cosas que benefician a un individuo (pp.87-88). Un ejemplo de esto último podría ser la buena salud. Sabemos que la buena salud puede beneficiar, digamos, a Leo. Pero este puede no interesarle esto y desear fumar cigarrillos, en cuyo caso se podría decir que el fumar cigarrillos es una preferencia de Leo.

En base a esta distinción y para que la "definición" de la sensibilidad de Singer quede más precisa, tendríamos que saber a qué tipo de intereses podría estar refiriéndose Singer. Empecemos por los intereses de bienestar. Según Raymond G. Frey (1979) hablar de intereses de bienestar implicaría hablar también de los intereses de las entidades que no son sensibles como los objetos artificiales. Por ejemplo, así como se afirma que no es bueno para un ser, digamos un perro, que se le prive de una cierta cantidad de ejercicio, de igual forma se podría afirmar que no es bueno para los dibujos rupestres prehistóricos estar expuesto a cantidades excesivas de dióxido de carbono o que no es bueno para las pinturas de Rembrandt estar expuesto a cantidades excesivas de luz solar, o incluso se podría ir más lejos afirmando que es bueno para los tractores estar bien engrasados para realizar bien sus funciones. Estos ejemplos muestran, para Frey, que los objetos artificiales tienen intereses en el sentido de ser bueno para ellos, es decir, intereses de bienestar (pp.234-35). Pero para Singer solo los que tienen sensibilidad pueden tener intereses, por lo que los objetos artificiales como las pinturas o los tractores, y en general, los seres que no son sensibles no pueden tener intereses¹⁹. Esto se puede notar cuando en *Liberación animal* escribe

La capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses. Sería una insensatez decir que se actúa contra los intereses de una piedra porque un colegial le da un puntapié y rueda por la carretera. Una piedra no tiene

¹⁹ La afirmación de que los objetos al no ser sensibles no pueden tener intereses podría ser rebatida en la medida en que puede haber casos en que aún no teniendo sensibilidad se tenga intereses. Por ejemplo, aquellos que han perdido sensibilidad en un brazo por un problema genético o como resultado de una enfermedad como la lepra que destruye los nervios, pueden, a pesar de esto, tener interés en seguir conservando su brazo (Rollin, 2011, p.427). Este ejemplo muestra que para que algo tenga intereses no necesariamente tiene que tener sensibilidad, en este sentido, los objetos artificiales que no tienen sensibilidad podrían tener intereses.

intereses porque no puede sufrir, y nada que pudiéramos hacerle afectaría a su bienestar. (1999, pp.43-44)

Estas consideraciones nos sugieren que los intereses a los que Singer no se podría estar refiriendo serían los intereses de bienestar. Entonces, por una cuestión de exclusión, y afirmando que solo pueden haber estos dos tipos de intereses como sostiene Regan, Singer se estaría refiriendo a los intereses de preferencia. Pero se podría hacer una objeción aquí: ¿tendría sentido hablar de intereses de preferencia sabiendo que pueden haber preferencias que van en contra del bienestar del ser, como por ejemplo, el deseo de querer quitarse la vida? Si es así, ¿deberíamos tomar en cuenta esa preferencia? Singer afirma que no se debería tomar en cuenta ese tipo de preferencias sino solo aquellas que están sometidas a una evaluación racional. Pongamos un ejemplo: el caso de una persona deprimida que prefiere quitarse la vida debido a que, por ejemplo, su novia acabó despreciándola. En este caso, Singer afirma que la preferencia de esta persona por quitarse la vida se basa en creencias erróneas: cree erróneamente que vivirá así de deprimida por el resto de su vida, cuando lo que prefiere en realidad es vivir sin depresión. En este sentido, lo que debería contar son las preferencias que se basan "no solo en una información precisa sino también en una evaluación tranquila y racional de la situación" (Singer, 2009).

En base a lo dicho arriba sobre los intereses se podría decir que cuando Singer menciona que la sensibilidad es condición necesaria y suficiente para tener intereses, se estaría refiriendo a los intereses de *preferencia* y no a los de bienestar. Sin embargo, tenemos que hacer notar que estos intereses de preferencia tienen que ser intereses sometidos a una evaluación racional, de este modo se evita aquellos intereses que irían en contra de algún bienestar.

Esto en cuanto a los intereses mismos. La cuestión que dejamos pendiente sobre la suficiencia y necesidad de la sensibilidad para tener intereses también tiene observaciones que algunos han mencionado y que merece la pena desarrollar. John Bals nos sugiere imaginar a una entidad con la capacidad de sentir sensaciones dolorosas, pero sin la capacidad para tener una conducta de desagrado hacia esas sensaciones, es decir, que posee sensibilidad pero que no tiene una conducta que indique que lo tenga, como por ejemplo, retirar la parte de su cuerpo al contacto con el fuego. Una entidad como esta, no sería merecedora de cuidado. En

este sentido, concluye Basl, la sensibilidad no es suficiente para que una entidad tenga intereses. Lo que es suficiente es, además de la capacidad de sentir, la capacidad para tener conductas que muestren que se tiene sensibilidad (2014, p.84). De una opinión similar sobre la presencia de una conducta que registre el dolor como requisito para tener intereses es la de Erica L. Neely. Ella nos menciona el caso de los pacientes que padecen de insensibilidad congénita al dolor, es decir, que carecen de estructuras nerviosas (nociceptores funcionales) que registran daño a los tejidos y que les impide sentir dolor (Neely, 2014, p.106). Para esta autora, uno podría por simple diversión provocar dolor a estos pacientes, pero al no tener una reacción desagradable al dolor (como una conducta que indique que el ser siente dolor) sería moralmente correcto causarle dolor²⁰ (pp.99-100).

Estos casos mostrarían que la sensibilidad no es condición suficiente y necesaria para tener intereses sino que se requiere, además, de una conducta que indique que lo tenga. En los casos arriba mencionados, los dos autores hacen notar que lo que importaría no sería la sensibilidad en sí sino la conducta como respuesta al dolor que experimenta. Sin embargo, considero que estas observaciones hechas a Singer reducen su modo de entender a la sensibilidad al hecho de sentir o no dolor. Aunque Singer “defina” a la sensibilidad como la capacidad para experimentar dolor (y placer), no ignora que esta se pueda deducir en alguna forma de conducta. Como se verá en la siguiente sección, Singer considera una conducta similar a la nuestra como indicador para deducir el dolor. En este sentido, no sería tan cierta la afirmación que indica que la sensibilidad entendida como la capacidad para experimentar dolor es suficiente para tener intereses.

2.3. Consideraciones éticas sobre los pacientes morales

Como hemos podido notar en la sección anterior, Peter Singer se vale de la sensibilidad para conceder estatus moral a las entidades. Lo que corresponde ahora es saber quiénes son las entidades que tendrían estatus moral, o mejor dicho, quiénes son los pacientes morales. Singer (1981) en el artículo “The Concept of Moral Standing” aborda esta cuestión. Las entidades a las que hace referencia son 1) los que no son animales, 2) los animales, y 3) los seres

²⁰ Y lo mismo se podría decir para el sufrimiento mental, como es el caso de los que son emocionalmente impasibles como los niños soldados que presentan disociación emocional o las víctimas de abuso sexual (Neely, 2014, p.99).

humanos. En esta parte del capítulo voy a centrarme únicamente en el segundo grupo, el de los animales.

Singer (1981) utiliza el término animal de forma amplia en el que coloca en un extremo a los seres humanos y, en el otro, a los insectos (p.35). Como la tesis es sobre el estatus moral de los animales, no haré comentario alguno sobre el estatus moral de los seres humanos. Dejando de lado a estos, Singer (1981) nos dice que no hay razón para suponer que todos los animales tengan sensibilidad, y esto porque no siendo la sensibilidad el criterio para separar a los animales de las plantas y siendo consideradas estas no sensibles, no todos los animales podrán ser sensibles (p.36-37). Como se recordará, Singer entiende a la sensibilidad como la capacidad para sufrir o experimentar placer, la cuestión sería entonces qué animales pueden sufrir, y al saber esto, sabremos quiénes tienen sensibilidad. La pregunta a responder es, pues, ¿qué animales sufren? Singer (1999) dice que hay dos indicadores de la capacidad de sufrir²¹: "la conducta del ser [si se retuerce, emite chillidos, intenta escapar de la fuente de dolor, etc.] y la similitud que hay entre su sistema nervioso y el nuestro" (p.217). Estos indicadores son tales que no tienen que ser tomados de manera conjunta, porque, nos dirá en *Ética Práctica*, la conducta es suficiente justificación para creer que un ser tiene capacidad de sufrir y que la similitud del sistema nervioso solo la respaldaría (Singer, 1999, pp.52-53).

Ahora bien, la presencia o no de estos indicadores mostrará si determinado animal tendrá capacidad de sufrir y, por tanto, sensibilidad. Para Singer (1981) todos los mamíferos y muy probablemente todos los vertebrados tendrían capacidad de sufrir, pero se muestra menos convencido respecto a los invertebrados como crustáceos, insectos y moluscos (p.37). Esta certeza de Singer hacia los mamíferos es porque los indicadores están presentes de manera "abrumadora" en ellos. Conductas como "sacudidas, contorsiones faciales, gemidos, chillidos y otros sonidos, intentos de evitar la fuente de dolor, aparición del miedo ante la perspectiva de su repetición y así sucesivamente" (Singer, 1999, p.47) están presentes en estos animales. Además poseen un sistema nervioso parecido al nuestro que nos permite observar las respuestas fisiológicas de estos en situaciones en las que nuestro sistema nervioso también

²¹ Singer parece entender el sufrimiento similar al dolor, y es así como voy a manejar estos dos términos en lo que sigue de esta sección. Sin embargo, al final de esta haré notar por qué creo que Singer entiende de modo similar al sufrimiento y al dolor y haré a su vez una distinción entre ambos.

reacciona de la misma manera cuando sufrimos. Respuestas como “un aumento inicial de la presión de la sangre, dilatación de la pupilas, transpiración, aumento de las pulsaciones y, si continúa el estímulo, un descenso de la presión sanguínea” (Singer, 1999, p.47) están presentes también en estos animales. En los vertebrados que no son mamíferos como las aves, por ejemplo, de igual manera están presentes los indicadores de manera "abrumadora". Para el resto de vertebrados la cuestión no es tan clara, pues, como Singer mismo nos lo advierte, cuando se desciende en la cadena evolutiva estos indicadores empiezan a disminuir (Singer, 1999, p.217). Para el caso de los peces y los reptiles afirma que poseen igualmente conductas similares al de los mamíferos, y en la mayoría de los casos hay presencia de vocalización como sonidos vibratorios que indican "alarma" y "fastidio", y que a pesar de que sus sistemas nerviosos son diferentes en aspectos importantes al de los mamíferos, comparten con estos "la estructura básica de las redes nerviosas centralizadas²²" (Singer, 1999, p.217). Aunque Singer no afirme de manera segura que puedan sufrir como sí lo hace para el caso de los mamíferos, podríamos decir, siguiendo a los indicadores para la capacidad de sufrir, que los peces probablemente sufran.

Cuando se desciende más en la cadena evolutiva ya no opina lo mismo. Su incertidumbre aumenta sobre invertebrados como crustáceos, moluscos e insectos. En relación a los crustáceos, a pesar de que sus sistemas nerviosos sean muy diferentes a los nuestros, Singer le concede a su capacidad para sufrir el beneficio de la duda. Una afirmación similar podríamos decir sobre los moluscos (a excepción del pulpo que, según Singer, es "presuntamente más sensible que sus parientes lejanos"). Singer afirma que la capacidad para sentir de los moluscos si bien no está comprobada tampoco se afirma lo contrario, por lo que podríamos afirmar que, al igual que los crustáceos, se le puede conceder el beneficio de la duda a su capacidad de sufrir. Si se tendría que trazar una línea entre animales que presentan capacidad de sufrir y los que no, esta línea estaría, según Singer, entre una gamba y ostra (Singer, 1999, p.220).

Para el caso de los insectos no hay mención alguna en *Liberación animal*. Para saber si tienen capacidad de sufrir tenemos que remitirnos a un artículo posterior. En un artículo

²² La estructura básica de las redes nerviosas centralizadas se refiere a una estructura central donde se reúne la información que el sistema nervioso envía captada por estímulos (Horta, 2007, p.247).

titulado “Are Insects Conscious?” Singer (2016) afirma que los insectos podrían poseer experiencias subjetivas como las experiencias placenteras y dolorosas, y esto debido a que poseen un ganglio central. Los insectos tienen ganglios encargados del control de diferentes segmentos del cuerpo, entre los ganglios que tienen, presentan un ganglio central que tendría una similitud con el mesencéfalo de los seres humanos. Este órgano en los seres humanos está relacionado con las experiencias subjetivas. Si estas experiencias dependen del mesencéfalo, el ganglio central de los insectos podría involucrar también este tipo de experiencias. Si bien es cierto que el artículo habla sobre los insectos, hay sin embargo una mención a los crustáceos que, al igual que los insectos, poseen un ganglio central. Esto deja la posibilidad, en vez de la incertidumbre presente en *Liberación animal*, de que tal vez los crustáceos tengan experiencias placenteras y dolorosas²³.

Lo dicho sobre los insectos y lo último que se dijo sobre los crustáceos sugeriría que de conocerse más sobre estas experiencias subjetivas presentes en ambos, tendría Singer que considerarlos poseedores de entidad moral. Pero, como él mismo sugiere al final del artículo “Are Insects Conscious?”, a falta de conocimientos sobre estas experiencias subjetivas lo primero que se debe hacer es "terminar de extender el campo de aquello que tenemos en consideración seria, para incluir en él los intereses de los animales vertebrados, de cuya capacidad para sufrir no tenemos tantas dudas."

Llama la atención que Singer no considere a los insectos en *Liberación animal* y sí lo haga en “Are Insects Conscious?” Resulta interesante porque su intento por trazar una línea que diferencia los seres sensibles de los que no lo son corre el riesgo de ser obsoleta, es decir, a medida que se sepa más sobre los animales que no entran en el grupo de seres sensibles, la línea que separa inicialmente a estos de los que no son sensibles puede someterse a revisión y terminar siendo otra la línea que separe a ambos. Eso sucedió con los insectos: la investigación científica sobre estos animales que estaba ausente cuando escribió *Liberación animal* hizo que

²³ Hay que tener presente que tanto en *Liberación Animal* como “Are Insects Conscious?” no menciona a los miriápodos. Dentro del filum de los artrópodos tenemos a los insectos, arácnidos, moluscos y miriápodos. En el artículo “Are Insects Conscious?” también hace mención a las arañas (aunque no son los únicos arácnidos. Como se recordará dentro del subfilum de los arácnidos están también los escorpiones, los ácaros y los opiliones). Dice que las arañas también presentan un ganglio central y que, por tanto, al igual que los crustáceos y los insectos, tal vez presenten experiencias placenteras y dolorosas. El resto de los artrópodos, como se ha notado, sí los somete a consideración.

no los tenga en cuenta. El hecho de que los tenga o no en cuenta no depende de que tengan o no un ganglio central que permitiría experiencias subjetivas, sino depende de la falta de pruebas científicas que se tiene sobre los insectos. Esta observación, no a Singer principalmente sino a cualquiera que intente trazar una línea entre seres sensibles y no sensibles, la hace Colin Allen (2004, p.623). Quizá esta observación pueda dejarse pasar por alto debido a que, como dice Gary Varner, en cuestiones de ética, lo que se tiene que hacer es tomar decisiones, y lo tienes que hacer con la evidencia de la que dispongas y no con la que quisieras o desearías tener (2012, p.115). Más allá de esta posible objeción, lo que llama la atención de la observación hecha por Allen es que, al igual como lo menciona Cockelbergh, resulta complicado trazar una línea cuando el criterio utilizado es la sensibilidad.

Lo expuesto anteriormente sobre los indicadores para atribuir capacidad de sufrir a los animales es conocido como el argumento por analogía. Este argumento consistiría en suponer estados mentales específicos en otras especies por analogía con nosotros mismos. Es decir, si sabemos que el estado mental “x” causa una conducta “y” en nosotros mismos, entonces estamos en terreno firme para inferir el estado mental “x” en otra especie en la medida en que se exhibe una conducta “y” (Povinelly, D., Bering, J. & Giambrone, S., 2000, p.510). Pero esta conducta puede ser reforzada por una analogía entre nuestro sistema nervioso y el de otras especies como el mismo Singer lo presenta. Él nos dice:

El fundamento de mi creencia de que los animales pueden sentir dolor es similar al fundamento de mi creencia de que mi hija puede sentir dolor. Los animales que sienten dolor se comportan de manera muy parecida a los humanos, y su conducta es suficiente justificación para creer que sienten dolor... Para respaldar nuestra deducción de la conducta animal, podemos señalar el hecho de que el sistema nervioso de todos los vertebrados, especialmente de pájaros y mamíferos, es en lo fundamental similar. (Singer, 1995, pp.87-88)

Como se dijo arriba, la cuestión de la conducta de los seres y la similitud del sistema nervioso corresponden a lo que Singer denomina indicadores de la capacidad de sufrir. Con relación a la conducta, como se recordará, Singer aludía a ciertas analogías como retorcerse,

emitir chillidos, entre otras, y en base a estas afirma que los animales también sufren. El argumento puede ser como sigue:

1. Como se sabe nosotros sentimos dolor (y sufrimiento).
2. Tanto los animales como nosotros somos similares en determinadas conductas que de alguna forma se relacionan con el dolor (y el sufrimiento): nos retorremos, emitimos chillidos, intentamos escapar de la fuente de dolor (y sufrimiento), entre otras cosas.
3. Por tanto, es probable que los animales también sientan dolor (o sufran).

El problema con este tipo de argumentación es que podemos malinterpretar algunas conductas que supuestamente son dolorosas cuando no lo son en realidad. Peter Harrison (1991) en su artículo "Do Animals Feel Pain?" hace notar que puede haber "conductas dolorosas" que ocurren en ausencia de dolor. Algunas aves como las perdices fingen estar heridas para así alejar a los depredadores de sus nidos. Otro ejemplo que nos ofrece Harrison para mostrar que una conducta dolorosa no es resultado necesariamente de presencia de dolor es que podríamos diseñar un robot que reaccione de manera similar a determinados estímulos que le causen daño y no por eso afirmar que el robot sienta dolor. Así, por ejemplo, "si nosotros calentáramos fuego debajo de él, lucharía por escapar. Si se encontrara en una situación de peligro de la que no podría salir (por ejemplo, caer en un baño de ácido) intentaría pedir ayuda con gritos estridentes" (Harrison, 1991, pp.26-27)²⁴. Estos ejemplos permiten mostrar que, por lo menos, el indicador referido a la conducta no permitiría deducir, como cree Singer, la presencia de la capacidad de sufrir. Entonces, y debido a que no hay una relación que se podría decir necesaria entre ambos (entre el dolor y la conducta dolorosa), debemos tener algo que nos oriente sobre qué analogías (o conductas análogas) elegir, analogías que sean relevantes para la cuestión del dolor, necesitamos, pues, una "teoría guía" (Allen, 2004). Para entender esto de necesitar una teoría guía, puede ayudarnos la aclaración de Gary Varner. Por ejemplo se podría decir lo siguiente:

²⁴ También se puede dar el caso inverso, es decir, podemos encontrar animales que a pesar del dolor presente, no muestran conducta dolorosa alguna. Por ejemplo, los ñus cuando están siendo devorados por cualquiera de sus depredadores (por ejemplo, los perros africanos) no emiten ruido alguno, ni siquiera algún llamado de auxilio, como sí lo hacen, por ejemplo, los chimpancés. Estos alertan a sus compañeros para que vengan a socorrerlo, en cambio, los ñus no lo hacen sino que mueren silenciosamente para no poner en peligro a sus compañeros, en caso quieran socorrerlo (McFarland, 198, p.439).

1. Tanto los pavos como el ganado son animales, son de sangre caliente, son usados como alimentos para los seres humanos, y otras propiedades más.
2. Como se sabe los pavos salen de huevos.
3. Por tanto, es probable que el ganado nazca también de huevos.

Un argumento como este, según Varner, es débil no por las analogías que presenta sino porque ignora una disimilitud: que los pavos son aves, y los ganados, mamíferos, y tenemos teorías distintas sobre cómo se desarrollan en su nacimiento. O dicho de otro modo, "que las analogías enumeradas son irrelevantes porque tenemos una "teoría guía" sobre las maneras en que ocurre la reproducción, y dentro de esa teoría las analogías enumeradas arriba son todas irrelevantes" (Varner, 2012, pp.114-15). De manera similar podríamos decir que no podemos determinar la relevancia de las analogías como retorcidas, chillidos, entre otras, si no tenemos una teoría sobre qué es lo que hace el dolor en un animal. Sin esta teoría que nos sirva de guía no podemos saber si son o no relevantes las analogías enumeradas. Para tener tal teoría debería haber información suficiente sobre el dolor animal. Collín Allen (2004) menciona que existe relativamente poca literatura básica sobre el dolor animal. Este autor menciona que solo existen tres autores que abordan el tema²⁵. Mientras no se tenga la información precisa sobre este tema, va resultar difícil determinar si una conducta está relacionada o no con el dolor.

Esto es lo que podríamos decir en relación al primer indicador. Para Harrison también el segundo presenta algunos problemas. El primer problema tiene que ver con las dificultades propias que implica afirmar que un estado cerebral causa un estado mental. Para hacer notar esto tenemos que explicar un poco más cómo funciona este segundo indicador como evidencia de dolor en los animales. Como se recordará, el segundo indicador tiene que ver con la similitud de los sistemas nerviosos. Aunque no lo mencione Singer, este indicador implica que el dolor es causado (o correlacionado) por el sistema nervioso. Teniendo en cuenta esto, este indicador funcionaría como sigue: si nuestro sistema nervioso causa (o está relacionada con el) dolor, un sistema nervioso similar al nuestro (como el de los animales) causará también dolor. Ahora bien, y habiendo especificado cómo funcionaría este segundo indicador, Harrison cree que el problema con este indicador radicaría precisamente en esto, es decir, en la relación que

²⁵ Norton Nelkin en "Pains and Pain Sensations"; Michael Tye en *Consciousness, Color, and Content*; y Peter Carruther en *Phenomenal Consciousness*.

existiría entre un estado cerebral (como el sistema nervioso) y un estado mental (como el dolor), o siendo más específicos, en afirmar que los estados mentales puede ser causados o estar correlacionados con estados cerebrales. Para Harrison, este argumento tendrá éxito si responde afirmativamente a preguntas como “¿se pueden proyectar estados mentales a partir de datos anatómicos y fisiológicos? ¿Se pueden reducir los estados mentales a estados físicos (cerebrales)?”

Ahora bien, en caso se respondieran afirmativamente a estas preguntas, habrían contraejemplos que ponen en duda la afirmación de que se pueden derivar estados mentales (como el dolor) a partir de estados cerebrales. Harrison menciona el caso de un matemático que padece hidrocefalia²⁶. Este matemático, y en general los pacientes que presentan este problema en su anatomía, no tiene la estructura propia del cerebro (la corteza visual), pero a pesar de carecer de esta estructura podía tener una experiencia visual. Este caso, según Harrison, es "un ejemplo llamativo del hecho de que una neurociencia avanzada, lejos de establecer vínculos concretos entre los estados cerebrales y los estados mentales, está realmente profundizando el misterio de cómo el cerebro está causalmente relacionado con la conciencia humana." Otro ejemplo que refuerza la afirmación de que no se pueden derivar estados mentales (como el dolor) a partir de estados cerebrales es el siguiente: nosotros tenemos una experiencia visual que es generada por la corteza visual de nuestro cerebro. Si se afirma que estructuras similares generan experiencias similares, entonces, tendríamos que afirmar que la experiencia visual que tienen las aves es generada por su correspondiente corteza visual, pero la anatomía propia de las aves no presenta esta corteza (Harrison, 1991, pp.29-32).

Como se puede notar el argumento por analogía presentan dificultades que podrían hacernos concluir lo siguiente: no podemos afirmar, como lo hace Singer, “que no hay razones convincentes, ni científicas ni filosóficas, para negar que los animales sientan dolor” (1995, p.51). He podido notar que sí hay razones convincentes no para negar el dolor animal sino más bien para cuestionarlo.

²⁶ La hidrocefalia es la acumulación de una cantidad excesiva de líquido cefalorraquídeo en el cerebro.

Para finalizar esta sección tenemos que hacer mención a una dificultad que ha sido omitida de manera deliberada: el referido al término sufrimiento y el uso que hace Singer de este. Hay que tener en cuenta que al parecer Singer considera el sufrimiento similar al dolor. Así por ejemplo, cuando nos dice que "En *mi anterior exposición* de las pruebas de que los animales son *capaces de sufrir* sugerí dos indicadores de esta capacidad: la conducta del ser... y la similitud que hay entre su sistema nervioso y el nuestro" (Singer, 1999, p.217. Las cursivas son mías). Pero cuando uno se remite a esa "anterior exposición" puede notar que lo que en realidad aborda es la cuestión del dolor y no precisamente la del sufrimiento. Y esto lo hace cuando se pregunta "¿sienten dolor los animales?" y a continuación desarrolla esos dos indicadores que se mencionan. Esta dificultad radica en que Singer no explica los términos sufrimiento y dolor, porque al parecer ambos no son términos que se pueden usar indistintamente, ambos son conceptualmente distintos. Para empezar, se puede tener dolor sin sufrimiento como es el caso de los pacientes que han sufrido lobotomía de la corteza cerebral prefrontal cuya extirpación reduce "sustancialmente el afecto y, por lo tanto, las respuestas emocionales" (DeGrazia y Roman, 1991, p.197). Un paciente a quien se le ha extirpado esta parte del cerebro no puede sufrir por problemas emocionales pero sí tener dolor. También se puede sufrir sin tener dolor como es el caso de los ya mencionados pacientes con insensibilidad congénita al dolor. Estos pacientes insensibles al dolor todavía pueden sufrir una variedad de temores y males que involucran emociones (DeGrazia y Roman, 1991, p.199). Estos ejemplos obedecen a una forma de entender el sufrimiento y el dolor que lejos de ser equiparables más bien son distintas. DeGrazia y Roman definen al dolor como "[un tipo de] sensación desagradable", entendiendo por sensación "cualquier evento fenomenológico causado típicamente por el funcionamiento de los órganos de los sentidos" (1991, p.194). En cambio el sufrimiento lo entienden como "la respuesta emocional desagradable a más que mínimo dolor o angustia". El dolor a diferencia del sufrimiento es una sensación y es, como afirma DeGrazia y Roman, localizable en determinadas partes del cuerpo. El sufrimiento no es una sensación ni es localizable, pero comparte con el dolor el hecho de que son desagradables y que son eventos fenomenológicos, es decir, eventos necesariamente presentes a la conciencia del individuo que lo tiene (1991, p.199).

CAPÍTULO 3

EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES: GRADOS DEL ESTATUS MORAL

Como se mencionó en el capítulo anterior, este capítulo abordará el tema de los grados de estatus moral. Se desarrollarán los argumentos utilizados por Singer para conceder valor a la vida de los animales sensibles y a los animales que son personas. Asimismo, se desarrollará una de las implicancias que tienen estas formas de argumentar: el argumento de la reemplazabilidad.

3.1. Grados del estatus moral y la cuestión del valor de la vida de los animales

Habiendo abordado el tema de la sensibilidad y de los pacientes morales, ahora corresponde abordar el tema de los grados de estatus moral y para ello debemos tener en cuenta lo que Singer afirma sobre el valor moral que tiene la vida para un ser. Pero ¿por qué tener en cuenta esta cuestión? Porque permitiría señalar si la postura de Singer sobre el estatus moral puede ser considerada como viniendo en grados. Como se notará más adelante en el desarrollo de esta sección, Singer (1995, 1999) sostendría que la vida de los seres no tiene el mismo valor: el valor de la vida para una persona es superior al de alguien que no lo es. Al hacer una afirmación como esta, se encontraría dentro de lo que DeGrazia llama modelo de intereses desiguales. En el capítulo primero, cuando abordé el tema de los grados de estatus moral, se hizo una distinción entre dos modelos, el de la consideración desigual y el de los intereses desiguales. El primero afirmaba que una entidad tiene mayor estatus moral que otra si se le da mayor importancia al interés del primero siendo ambos intereses no comparables; en cambio, afirmar que una entidad tiene mayor estatus moral que otra cuando se le da mayor importancia moral al interés del primero siendo ambos intereses comparables corresponde al segundo. En esta parte de este capítulo voy a desarrollar con profundidad la cuestión del valor moral que tiene la vida para un ser, haciendo notar con esto que las afirmaciones de Singer sobre esta cuestión lo ubicarían dentro del modelo de intereses desiguales.

3.1.1. Quitar la vida a los animales sensibles

Como Singer se adhiere a lo que se conoce como utilitarismo, la determinación del valor de la vida de los animales sensibles estará determinada por una versión del mismo²⁷. Antes de abordar propiamente la cuestión del valor de la vida de los animales sensibles, tenemos que abordar primero la cuestión del valor de la vida de los seres sensibles en general. La razón para determinar el valor de la vida de estos seres es, según Singer, la que el utilitarismo clásico (o hedonista) daría (2011a, p.85). Esta versión del utilitarismo, a diferencia de otra versión, tiene en cuenta los placeres y los dolores, en este sentido, la vida de un ser sensible, es decir, un ser capaz de experimentar placer y dolor, tendrá valor en función del placer. Así pues, quitarles la vida haría que pierdan el placer que podrían haber experimentado. Singer (1995) nos dice:

Si valoramos nuestros propios placeres -como los placeres de comer, del sexo, de correr a toda velocidad o de bañarse en un día caluroso- el aspecto universal de los juicios éticos nos exige que extendamos nuestra evaluación positiva de nuestra propia experiencia de estos placeres a las experiencias similares de todos las experiencias placenteras, y por tanto, el hecho de que los seres experimenten placeres en el futuro es una razón para argumentar que sería malo matarlos. (p.127)

²⁷ Singer (2010) entiende al utilitarismo como "cualquier postura ética que considera si una acción es correcta o incorrecta al considerar si las consecuencias de la acción son buenas o malas" (p.568). Una explicación del utilitarismo que hace alusión a las consecuencias lo hace parecerse a posturas consecuencialistas como el mismo Singer lo menciona. Sin embargo, la referencia a las consecuencias es una de las características del utilitarismo. Gaverick Matheny (2006) menciona, además del consecuencialismo, otras tres. Él nos dice que también es universalista, agregacionista y bienestarista. Es universalista porque toma en cuenta el bienestar de todos aquellos que son afectados por una acción, independientemente de los rasgos que poseen y de aquellos que no sean moralmente relevantes. Es agregacionista porque suma el bienestar de todos los afectados por una acción y se elegirá la acción que dé lugar a mayor bienestar neto. Y por último, es bienestarista porque determina la moralidad de algo en base al bienestar (pp.14-15). La expresión bienestar puede ser entendida como lo que es intrínsecamente bueno para un ser. Esto de ser intrínsecamente bueno se puede entender mejor explicando lo que es extrínsecamente bueno. Algo es extrínsecamente bueno cuando nos conduce a otras cosas que son buenos para nosotros. El dinero es un ejemplo de algo que es bueno extrínsecamente: el dinero solo es bueno para alguien porque le permite comprar cosas que desea o necesita. En cambio, puede haber cosas que son buenas para nosotros aunque no conduzcan a otra cosa buena, estas cosas son buenas intrínsecamente. Por ejemplo, una persona puede encontrar satisfacción en acumular mucho dinero, en cambio otra puede encontrar satisfacción en trabajar. En ambos casos, tener un trabajo y acumular dinero son algo extrínsecamente bueno, en cambio, la satisfacción sería algo intrínsecamente bueno (Bradley, 2009, pp.3-4).

La cuestión es que la vida de estos seres tiene valor por los placeres futuros que experimentarían: cuando se les quita la vida ya no podrán satisfacer dichos placeres. Se podría decir lo mismo al afirmar que su vida tiene valor por la vida placentera que podrían tener. En base a esto, se podría determinar la bondad o maldad de un acto como el de matar a un ser como este. Para Singer (2010) el utilitarismo clásico considera una acción como correcta cuando las consecuencias de la acción “conducen a un mayor excedente de placer por encima del dolor que cualquier otro acto que el agente podría haber hecho” (p.568), según esto, sería bueno traer al mundo a un ser que tendrá una vida que sea más placentera que dolorosa. Pero afirmar esto, sugeriría que, por ejemplo, si determinados padres están pensando en tener un hijo el cual llevará una vida placentera, sería bueno que tengan ese hijo, una situación que, según Singer, la mayoría no aceptaría. Pero habría, según Singer, una forma de evitar este problema y es la siguiente: al afirmar que sería algo bueno traer al mundo seres que tendrán vidas placenteras, se tiene también en cuenta a los seres futuros, es decir, a los seres que todavía no existen. Como la versión utilitarista clásica tiene en cuenta los placeres, también cuenta entonces los placeres futuros de los seres que todavía no existen, es decir, de los seres futuros. Ahora bien, la forma para evitar el problema de crear seres que tendrán vidas placenteras tendría que ver con tener en cuenta no a los seres futuros sino a los seres que ahora existen. Si no tenemos en cuenta el placer de los seres futuros, no habría necesidad de traer al mundo seres que tendrán vidas placenteras. Si bien es cierto que tener en cuenta a los seres que existen ahora evita este problema, no obstante, tener en cuenta solo a estos seres presenta otro problema. Si no tenemos en cuenta el placer de los seres futuros, como podemos determinar la maldad de un acto como el de traer al mundo a un ser que tendrá una vida dolorosa. La maldad de un acto depende de los placeres y dolores involucrados, pero si no cuentan los seres futuros tampoco deberían contar sus placeres, y en este sentido no habría forma de determinar la maldad de un acto como el de traer a un bebé que tendrá una vida dolorosa. La mayoría estaría de acuerdo en que sería malo que una pareja traiga al mundo a un niño a quien se le ha detectado un mal congénito que hará que su vida sea profundamente dolorosa, pero si no cuentan los placeres (y dolores) futuros, no habría forma de determinar su maldad. Tener en cuenta solo a los seres que existen ahora, implicaría este problema (Singer, 1995, pp.127-129).

Singer (1995) denomina enfoque de la existencia previa al que tiene en cuenta a los seres que existen ahora, y el enfoque que toma en cuenta el placer de los seres que existirán, además del placer que experimentarían los seres que ya existen, lo denomina enfoque total (p.129). Singer se inclina por el enfoque total por la implicancia que tiene el enfoque de la existencia previa, a saber, que sería bueno traer al mundo seres que tendrán vidas placenteras que es, según Singer, una implicancia que va en contra del juicio intuitivo que la gente tiene. No obstante, inclinarse al enfoque total lo enfrenta al problema aludido antes: que no se podría determinar la maldad de un acto como el de traer al mundo seres con defectos congénitos. Pero inclinarse por el enfoque total lo enfrenta a otro problema que ha sido el más criticado desde la publicación de la primera edición de *Ética Práctica*: el argumento de la reemplazabilidad (Singer, 1995, p.152).

a. El argumento de la reemplazabilidad

El modo en cómo entiende Singer el argumento de la reemplazabilidad es singular. Él menciona este argumento al final de un comentario extenso a una cita de Leslie Stephen. Este autor afirma que “De todos los argumentos a favor del vegetarianismo, ninguno es tan débil como el denominado argumento humanitario. El cerdo tiene mayor interés que nadie en la demanda de beicon [tocino]. Si todo el mundo fuese judío, no habría cerdos” (Singer, 1995, p.150). Inmediatamente Singer (1995) dice que

Stephen considera a los animales como si fuesen reemplazables, y los que aceptan la postura total deben estar de acuerdo con esto. La versión total del utilitarismo considera que los seres sensibles tienen valor solo en tanto en cuanto posibilitan la existencia de experiencias intrínsecamente valiosas, tales como el placer. Es como si los seres sensibles fuesen receptáculos de algo valioso y no importara si se rompe un receptáculo, en la medida en que haya otro receptáculo en el que se pueda verter el contenido sin que se derrame nada... El argumento de Stephen nos dice que, aunque los que comen carne son responsables de la muerte del animal que comen y de la pérdida de placer experimentado por ese animal, también son responsables de la creación de más animales, debido a que si nadie comiera carne, no existirían más animales criados para el engorde. La pérdida que alguien inflige a un animal cuando

come carne se ve, pues, contrarrestada, en la postura total, por el beneficio que ocasiona al siguiente. Podemos denominar a esta argumentación el "argumento de la reemplazabilidad". (pp.150-51)

En esta cita se puede notar lo siguiente: en primer lugar, Singer hace alusión a la pérdida de placer y el equilibrio que pudiera tenerse en caso se reemplace esta pérdida, y en segundo lugar, hace alusión también al beneficio que obtienen los animales (los cerdos) cuando se les trae a la existencia. Siguiendo a Tatjana Višak, lo primero se referiría propiamente al argumento de la reemplazabilidad. Según esta autora, el argumento de la reemplazabilidad tiene que ver, en primer lugar, con el placer futuro que pudo haber tenido el animal en caso siguiera con vida. En segundo lugar, tiene que ver, además, con el hecho de que ese placer que pudo haber tenido tiene que ser compensado con otro animal que tendría una vida al menos tan placentera como lo habría tenido el animal a quien se mató (2013, p.50). En cambio, cuando se habla del beneficio que le hacemos a los animales (a los cerdos) al traerlos a la existencia se refiere, en cambio, a lo que ella denomina *Logic of the Larder* (Lógica de la despensa). La lógica de la despensa tiene que ver con el beneficio que le hacemos a un animal al traerlo a la existencia. Este beneficio se traduciría en una vida placentera que pudiera tener dicho animal (Višak, 2013, p.129-130). El problema con Singer es que después de comentar la cita de Stephen concluye diciendo que esta forma de argumentar se conoce como el argumento de la reemplazabilidad. Sin embargo, como se puede notar, Singer al referirse al argumento de la reemplazabilidad incluye tanto a la idea misma de este argumento como al argumento de la lógica de la despensa. Para Višak, Singer no distingue entre el argumento de la reemplazabilidad y el argumento de la lógica de la despensa. El primero tiene que ver con cómo compensar la pérdida del bienestar debido al asesinato, en cambio el segundo, con agregar seres con vidas placenteras y de beneficiarlos (Višak, 2013, p.130), en otras palabras, con el favor que le hacemos a estos seres al traerlos a la existencia.

Antes se dijo que Singer al inclinarse por el enfoque total lo compromete a enfrentarse con el argumento de la reemplazabilidad. Pero ¿en qué sentido lo compromete? Lo que sucede es que el argumento de la reemplazabilidad está implicado en el enfoque total pero no en el de la existencia previa (Višak, 2013, p.70). En este sentido, aceptar el enfoque total implica enfrentarse a dicho argumento. Esta implicancia se puede mostrar de la siguiente forma:

cuando Višak afirma que la idea del argumento de la reemplazabilidad es que “la pérdida de bienestar causada por el asesinato de un animal puede ser compensada mediante la introducción de un nuevo animal que de otro modo no existiría”, lo que quiere indicar es que, por un lado, lo que importaría sería el placer que un animal hubiese experimentado en caso siguiera con vida, es decir, el placer futuro del animal que existe, y por otro, el placer que tendrá el nuevo animal que servirá de reemplazo al animal muerto, es decir, el placer del animal que no existe pero existirá. El darle importancia a ambos placeres es precisamente lo que el enfoque total indica. Como se recordará, para el enfoque total lo que importa son los placeres de los seres que existirán y los placeres de los seres que existen. El enfoque de la existencia previa solo da importancia a los placeres que experimentarían los seres que existen ahora. Es por eso que el argumento de la reemplazabilidad está implicado solo con el enfoque total y no con el de la existencia previa.

Antes de continuar con la sección siguiente, queremos hacer notar que la opinión de Singer sobre el argumento de la reemplazabilidad no fue siempre la misma, sino que fue cambiando a lo largo de sus escritos. En la primera edición de *Liberación animal* rechazó el argumento por influencia de Henry Salt. Este autor rechazó el argumento debido a que se basaba en una falacia

que intenta comparar la existencia con la no existencia. Una persona que ya existe puede sentir que prefiere haber vivido a no vivir, pero primero debe tener la tierra firme de la existencia desde la cual poder argumentar: en el instante en que comienza a argumentar como si estuviera en el abismo de la no existencia, habla sin sentido, al predicar el bien o el mal, la felicidad o la infelicidad, de algo sobre lo que no podemos predicar nada. (Singer, 1995, p.152)

Según Singer (1995), la cita de Salt señala que es “absurdo hablar como si uno le hiciera un favor a un ser al darle la existencia, puesto que en el momento de conferir este favor, no existe ni siquiera el ser” (p.152). Lo que trata de indicar Singer es que no se puede hacer algo bueno a un ser que no existe. Pero, como se hizo notar, según el enfoque total parece que se hiciera algo bueno al traer al mundo a un ser que tendrá una vida placentera, es decir, a un ser que todavía no existe. Es esta última referencia por el que Singer no parece estar tan seguro de

convencerle el argumento de Salt. Esta incertidumbre, creo, cambia cuando alude a Derek Parfit que, según Singer, da una razón más fuerte a favor del argumento de la reemplazabilidad. Parfit nos sugiere que imaginemos a dos mujeres que están planeando tener un hijo. La primera ya teniendo tres meses de embarazo recibe de su médico una mala y una buena noticia. La mala es que si tiene a su hijo, este tendrá un defecto congénito que afectará de forma importante la calidad de su vida, aunque no de forma que su vida no sea desdichada o que no merezca la pena vivirla. La buena noticia es que el defecto congénito desaparecerá si toma una pastilla. Si la mujer toma la pastilla, todos creeríamos que la mujer hizo algo bueno. La segunda mujer recibe de su doctor, igualmente, una buena y mala noticia pero lo recibe antes de embarazarse. La mala noticia es que su hijo tendrá un defecto congénito que ocasionará las mismas consecuencias que el defecto del caso anterior. La buena noticia es que si espera tres meses para luego quedar embarazada, su hijo no nacerá con el defecto. Si la mujer espera los tres meses, todos creerán que hizo algo bueno. Ahora bien, supongamos que la primera no toma la pastilla ni la segunda espera los tres meses, ¿se podría afirmar que ambas hicieron algo malo? Pareciera que sí pero analizadas correctamente lo que implica cada ejemplo, solo la primera habría hecho algo malo y no la segunda. La cuestión es esta: la primera mujer ha hecho algo malo porque ha dañado a su hijo trayéndolo con ese defecto cuando pudo no hacerlo y brindarle una mejor vida. En cambio, la segunda mujer no hizo algo malo sino algo bueno al darle a un hijo suyo la existencia, porque si la mujer hubiese esperado tres meses, tendría un hijo distinto. La vida de su hijo incluso con ese defecto es mejor que no haberlo traído al mundo (Singer, 1995, pp.153-54).

El caso de la segunda madre del ejemplo de Parfit sugiere que la madre hizo algo bueno al traer al mundo a un niño con un defecto debido a que no habría venido al mundo y no habría tenido, por lo general, una calidad de vida suficiente incluso con su discapacidad. Para Singer el hecho de que los ejemplos de Parfit sugieran esto le hace creer que estos ejemplos dan una razón a favor del argumento de la reemplazabilidad. Afirma esto porque la idea que tiene de este argumento tiene que ver no solo con el reemplazo sino con el hecho de se hace un beneficio (algo bueno) al traer a un ser al mundo (con lo que llama Višak “lógica de la dispensa”). Singer menciona además que incluso dan una razón a favor del argumento de la reemplazabilidad si se piensa que la segunda madre no hizo algo bueno. Singer afirma que si “persistimos en nuestra creencia de que está mal que la mujer no haya retrasado su embarazo,

¿dónde está el mal?” No puede estarlo, nos dice, en haber dañado al niño porque incluso con su defecto tendrá una calidad de vida suficiente. Podría estar la maldad en no haber traído a otro niño que tuviera una vida normal, es decir, en traer al mundo a un niño sin ese defecto. Si la maldad radica en esto, Singer dice que esta respuesta nos compromete con la postura total y por tanto con la idea de la reemplazabilidad. Una tercera respuesta y más plausible sería que “[se] ha fallado a la hora de producir el mejor resultado posible”, es decir, se pudo haber traído al mundo a un ser con una calidad de vida mejor y no a un niño con ese defecto. Pero una respuesta como esta sugiere, según Singer, que los seres potenciales son reemplazables (Singer, 1995, pp.154-55). Como se puede ver, tanto la segunda como la tercera respuesta conducen al argumento de la reemplazabilidad.

b. El valor de la vida de los animales sensibles y el argumento de la reemplazabilidad

Esto es lo que Singer dice sobre el valor que tiene la vida de los seres sensibles. Lo que corresponde ahora es explicar qué afirma Singer sobre el valor de la vida de los animales sensibles. La cuestión aquí es simple: si algunos animales son sensibles, entonces lo dicho sobre el valor de la vida de los seres sensibles en general es válido también para los animales sensibles. Como se recuerda, la vida de los seres sensibles tiene valor en la medida en que pueden experimentar placer: quitarles la vida a estos seres elimina el placer que podrían haber experimentado. Creo que los animales que serían incluidos en el grupo de animales sensibles serían los animales que se mencionaron en la sección “Pacientes morales” del capítulo dos. Según lo expuesto allí se puede decir que la vida de los mamíferos y las aves tiene valor porque pueden experimentar placer. Es probable que lo dicho sobre los mamíferos y las aves se aplique también a aquellos animales de los que se tienen dudas sobre su sensibilidad. Singer cuando aborda el tema de la vida de las personas menciona, como se verá más adelante, que en casos en que no se sepa con seguridad si el ser en cuestión es persona, debemos darle el beneficio de la duda (Singer, 1995, p.148). De igual forma, se podría decir sobre la duda de la sensibilidad en otros animales: como no se sabe con seguridad si tienen o no sensibilidad, debemos darle el beneficio de la duda y, en este sentido, concederles valor a la vida de estos animales.

Como se recuerda de la sección anterior, al afirmar Singer que la vida de los seres sensibles (como los animales) tiene valor por el placer que experimentarían, se enfrenta a los que se conoce el argumento de la reemplazabilidad. Este argumento, según Singer, se utiliza como herramienta para justificar el consumo de carne (1995, p.151). Aunque Singer no menciona cómo se puede justificar esto, se puede decir lo siguiente: al reemplazar a un animal muerto que habría tenido una vida placentera por otro que tendría igualmente una vida placentera se compensa el placer por lo que si alguien destina al animal muerto para su consumo no altera en nada la compensación.

Pero aún pudiéndose justificar su consumo por medio de este argumento, existen tres puntos a observar. El primer punto es que no justificaría comerse la carne de animales que fueron criados en granjas modernas de cría intensiva, debido a que sus vidas lejos de ser placenteras son una carga en vez de una ventaja para ellos (Singer, 1995, p.151). Pero si no se puede justificar la muerte de los animales que se crían en granjas intensivas debido a que los animales en cuestión no tiene una vida placentera, ¿podría justificarse la muerte de animales que tienen una vida placentera, digamos, en un granja en donde puedan andar libremente y no en una de producción intensiva? Singer (1995) cree que sí, pero deben cumplirse los siguientes requisitos: 1) que las aves (y en general los animales) no sean autoconscientes, 2) que se puedan matar sin dolor, 3) que su muerte no cause dolor a otros animales, y 4) que no se les críe por razones económicas²⁸ (p.165).

Antes de pasar al siguiente punto, quiero hacer una observación con el requisito (3). Este requisito dice que la muerte de los animales no cause dolor a otros animales²⁹. A estos efectos sobre otros animales se puede agregar los efectos secundarios que causa la muerte de estos animales a la persona que les quita la vida (y posiblemente a la comunidad). Lisa. A. Kemmerer (2007) menciona el caso de los efectos causados en los estudiantes de medicina

²⁸ Aunque lejos de ser algo que se puede dar en la práctica, Singer afirma que estos cuatro puntos son suposiciones, porque de acuerdo con Singer es posible que las aves sean autoconscientes, que se les cause dolor tanto a ellos como a otros animales y que se críe a las aves por razones económicas (1995, p.165). Pero si llegasen a darse esos requisitos, la muerte de esos animales podría justificarse y por tanto justificar su consumo.

²⁹ La idea de este requisito es que la relación intensa entre algunos animales como la vida de pareja de los pájaros o la relación madre-hijo de los mamíferos puede provocar un sufrimiento cuando un miembro de la pareja muere o cuando muere el hijo ternero de la vaca, respectivamente (Singer, 1995, p.149).

humana y veterinaria que matan animales y el de los empleados de los mataderos que, igualmente, matan animales. En cuanto a los primeros, según las investigaciones de Bernard Rollin (citado por Kemmerer), al iniciar la carrera llegan los estudiantes de ambas carreras con una sensibilidad moral hacia los animales que se ve alterada al finalizar su carrera. En cuanto a los segundos, esta sensibilidad alterada también está presente. Según la encuesta hecha por Gail Eisnitz, dichos empleados se ven afectados, principalmente, de forma emocional, a tal punto que desarrollan “una actitud que [les] permite matar cosas pero sin preocuparse por ello” (p.7). Esto le permite concluir a Kemmerer que “incluso cuando el asesinato se considera "legítimo", "necesario" y es tolerado por la gran mayoría, los que matan son afectados por las muertes que causan” (p.7). Estos efectos no los tienen en cuenta Singer que podrían muy bien ser considerados como requisito para no consumir carne.

El segundo punto que se refiere a la defensa de una práctica de banco de órganos para los seres humanos. Singer nos dice que supongamos que los padres tienen la opción de que cuando nace su hijo, puedan crear un clon de él para que le sirva después como un donante de órganos para su hijo. Estos clones tendrán vidas felices desde su nacimiento hasta su infancia para que finalmente en esta etapa de su vida se los mate de manera indolora. Similarmente a lo que se dijo sobre el argumento de Stephen sobre el favor que se le hace a un animal al traerlo a la existencia, se podría decir que se le hace un favor a los clones trayéndolos a la existencia. Singer sostiene que si se justifica el consumo de carne por la razón de que se les hace un favor a los animales al traerlos a la existencia, se tendría que justificar del mismo modo esta forma de banco de órganos (Singer, 2011a, p.107).

El tercer punto tiene que ver con lo siguiente: si es bueno traer al mundo vidas placenteras, será bueno traer el mayor número de vidas placenteras. En este sentido, los que consumen carne tendrán que encontrar una razón que justifique por qué es mejor crear vidas placenteras humanas en vez de vidas placenteras animales, porque se podría preferir, por ejemplo, traer al mundo vidas placenteras de ratones que vidas placenteras de humanos. Ahora bien, si se llega a dar una razón que justifique esto, Singer cree que esta razón no justificaría el consumo de carne, puesto que la superficie de nuestro planeta, salvo las zonas áridas adecuadas solamente para el pasto, puede servir para mantener a más personas si cultivamos plantas para el consumo humano en vez de plantas para la alimentación de animales (Singer, 1995, p.151).

Esto tiene que ver con el hecho de que determinada superficie de la tierra dedicada a alimentar animales destinados para el consumo humano podría ser utilizado para la alimentación directa de las personas. Por ejemplo, Singer (1999) nos dice en que un acre (que equivale a 4,047m² aproximadamente) dedicado a cultivar fuentes vegetales de proteínas como las arvejas o frejoles, se obtendría entre 135 y 235 Kg de proteínas; en cambio, si cultivara en el mismo acre maíz o soya para la alimentación de animales destinados al consumo humano, solo se obtendría entre 18 a 20 Kg de proteínas (p.207). Esto muestra, como Singer sostiene, que si se dedicara la superficie de la tierra para mantener personas o animales, mantendríamos con la misma superficie a más personas que a animales.

Estos puntos que Singer menciona y que son de alguna forma “refutaciones” para aquellos que intentan justificar el consumo de carne apelando al argumento de la reemplazabilidad son en realidad puntos que “refutan” lo que Višak denomina lógica de la despensa. En el primer punto Singer afirma que el argumento de la reemplazabilidad no justificaría el consumo de carne que viene de las granjas de cría intensiva porque la vida que tienen esos animales lejos de ser una ventaja es una carga. Para Višak el placer que tiene o tuvo un animal es irrelevante para la cuestión del reemplazo. Lo que tiene en cuenta el argumento de la reemplazabilidad es el placer que habría tenido el animal en caso siguiera con vida, es decir, el placer futuro. La cuestión de si tiene o ha tenido una vida placentera es, como esta autora dice, irrelevante (Višak, 2013, p.49). En el segundo punto el hecho de que se indique que se hace un favor a los animales al traerlos a la existencia (y la mención explícita de Stephen) muestra que se refiere al argumento de la lógica de la despensa y no al argumento de la reemplazabilidad como lo sugiere Višak.

3.1.2. Quitar la vida a personas no humanas (animales que son personas)

Similarmente a lo que se hizo en la sección anterior, antes de abordar propiamente la cuestión del valor de vida de las personas no humanas, tenemos que abordar primero la cuestión del valor de la vida de las personas en general. Las personas al ser seres sensibles tendrá valor su vida precisamente por ser sensibles, por los placeres que podrían experimentar. Así que el valor de sus vidas estará determinado por su condición de seres sensibles. Sin embargo, Singer afirma que el valor de la vida de las personas podría tener más valor (o un

valor especial) que la vida de los seres sensibles. Singer afirma que habría dos formas para determinar este valor especial. La primera tiene que ver con el utilitarismo clásico. Según esta versión del utilitarismo, habría una razón para determinar el valor de la vida de estos seres y sería la siguiente: según Singer las personas son seres que tienen conciencia de tener un futuro, en este sentido, pueden tener conciencia de que sus vidas van a terminar en cualquier momento. Ahora bien, si se enteran de esto, es decir, que sus vidas van a terminar en cualquier momento, su existencia actual podría verse afectada negativamente (se preocuparían o se angustiarían, por ejemplo). Pueden enterarse de esto, por ejemplo, cuando llegasen a tener conocimiento de que se están matando a personas como ellas³⁰. El problema de esta razón es que se sostiene bajo ciertas condiciones, y una de ellas es que se puede matar a las personas en secreto, y así al no enterarse que se matan personas la presente existencia de cualquiera de ellas no se llenará de ansiedad. (Singer, 1995, pp.113-14)

Esto es una razón indirecta para conceder un valor especial a las personas según el utilitarismo clásico, pero se sostiene bajo ciertas condiciones. Existe otra versión del utilitarismo que concede un valor especial a las personas pero de manera directa. Esta versión es el utilitarismo de las preferencias. Esta versión del utilitarismo tiene en cuenta principalmente, como su nombre lo dice, las preferencias, pero también el placer o el dolor como la versión clásica. Pero ¿cómo el tener o no preferencias puede determinar un valor especial a las personas? La respuesta está en que las personas a diferencia de las que no los son, poseen una característica que hace que sus vidas sean más valiosas, esta característica es la autoconciencia. Singer (1995) denomina a los seres que poseen conciencia de sí mismo, además de poseer racionalidad, personas³¹ (p.109). Así, la cuestión de por qué la vida de una persona tiene más valor que una que no es persona es porque la primera tiene autoconciencia y la segunda no. Pero ¿qué hace la autoconciencia para que la vida de las personas tenga más

³⁰ Singer dice que mi presente existencia se podría llenar de ansiedad si me entero que se mata de manera repentina a personas como yo. Pero también se podría agregar que no necesariamente tiene que llegar a enterarse que se mata a personas sino que puede llegar a enterarse que las personas se mueren, por decirlo así, de forma natural, y que debido a esto su existencia se podría llenar también de ansiedad.

³¹ Estas dos expresiones (autoconciencia y racionalidad) engloban una serie de características como el conocimiento y el control de uno mismo, el sentido del futuro, el sentido del pasado, la capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás comunicación y la curiosidad (Singer, 1999, p.107-10).

valor que de las que no lo son? La autoconciencia hace que el ser que la posee tenga una variedad de preferencias (o deseos³²) adicionales que no posee el que no es persona. Singer (1995) nos dice:

Para el utilitarismo de preferencia, quitar la vida de una persona será normalmente peor que quitar la vida de cualquier otro ser, ya que las personas están muy orientadas hacia

³² Para Singer la relación entre preferencias y deseos (e incluso intereses) es un poco confusa. Para Tanuja Kalita (2003), Singer identifica preferencias con deseos idealizados (p.29). Esta afirmación lo hace en base a una cita en la que Singer habla sobre las preferencias y su relación con las creencias falsas. Singer nos dice: “si la preferencia de una persona por morir se basa en una creencia falsa, no justifica ofrecer ayuda para satisfacer la preferencia. Si un adolescente cuya novia acaba de despreciarle nos dice que no puede vivir sin ella, no tomamos esta preferencia en serio, y mucho menos le ayudamos a satisfacer esa preferencia. Le decimos que espere unas semanas hasta que sus emociones se hayan estabilizado. De este caso podemos concluir que para que nosotros debamos actuar sobre una preferencia, esta debería estar basada no solo en información precisa, sino también en una evaluación tranquila y racional de la situación. Esta es una visión de "deseo idealizado"” (Singer, 2011b). Lo que muestra esta cita es una relación entre deseos y preferencias, pero creo que, a diferencia de Kalita, no muestra una identificación entre preferencias y deseos idealizados. Para que una preferencia sea un deseo idealizado, las preferencias deben basarse en una información precisa y racional de la situación. Hago esta precisión porque se podría afirmar que una preferencia en quitarse la vida sería un deseo idealizado, y para Singer esto no es el caso, pues solo las preferencias basadas en una información precisa y racional de la situación se consideran deseos idealizados. Lo que muestra la cita de Singer es una relación entre ese tipo de preferencias y los deseos idealizado mas no una identificación como sugiere la autora. Algo que podría ayudar a entender a qué se refiere Singer cuando habla de preferencias es la distinción que hace entre preferencias intrínsecas e instrumentales. Él afirma que "Una preferencia intrínseca es algo que se desea por su propio bien. [En cambio] una preferencia instrumental es una preferencia por algo como un medio para satisfacer o bien una preferencia instrumental, o una preferencia intrínseca" (Singer, 2011b). Habiendo hecho esta distinción, Singer nos dice que un ejemplo de preferencia instrumental puede ser el deseo de morir y, en cambio, el deseo intrínseco de vivir sin depresión puede ser un ejemplo de preferencia intrínseca. Lo que nos interesa de esa cita es cómo entiende las preferencias intrínsecas. Él se refiere a estas como algo que se *desea* por su propio bien, dando a entender que una preferencia podría entenderse, precisamente, como algo que se desea que es también una forma de entender al interés (como se recordará el interés lo entiende como “cualquier cosa que una persona desee como en su interés, a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos”). Otra cita que podría sernos de ayuda es cuando en *Ética Práctica* se refiere a los problemas que implica aceptar el modelo de balance moral. Él afirma que “...al crear cada *preferencia* se hace un apunte en el debe que se cancela solamente cuando se satisface el *deseo*, incluso la mejor vida posible creará, por sí sola, un pequeño déficit en el balance” (Singer, 1995, p.160, cursivas mías). En esta cita, al igual que en la anterior, sugiere que una preferencia podría entenderse como un deseo. Así, teniendo en cuenta esto y en términos generales, entonces, podríamos decir que una preferencia para Singer es algo que se desea. Esto queda "demostrado" de alguna forma cuando afirma, ya en la tercera edición de *Ética Práctica*, que se referirá a los deseos (y también a las necesidades y las querencias) como preferencias (Singer, 2011, p.12). Ahora bien, como la forma de entender a los intereses alude también a los deseos, pues se define como “cualquier cosa que una persona desee como en su interés, a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos”, se podría decir también que tanto preferencias como intereses se refieren a algo que se desea.

el futuro en sus preferencias. Matar a una persona normalmente constituye, por tanto, violar no solo una, sino una amplia gama de las preferencias más importantes que pueda tener un ser. (p.118)

La gama de preferencias a las que se refiere son aquellas que se orientan al futuro. Singer (1995) nos dice que un ser autoconsciente tiene conciencia de que tiene un futuro y, “en este sentido, [será] capaz de tener deseos sobre su propio futuro, como por ejemplo, el libro que un profesor de Filosofía espera escribir, el tener ganas de acabar los estudios, o el querer montar un avión (p.112). Además de estas preferencias que se orientan al futuro, Singer (1995) menciona una preferencia por seguir viviendo (p.118).

Ahora bien, esta referencia a los deseos adicionales que poseen los que son autoconscientes es un motivo también para que las personas no sean reemplazables, debido a que la muerte < Singer (1995) nos dice:

Si me imagino alternativamente como un ser consciente de sí mismo y un ser consciente, pero no de sí mismo, solamente en el primer caso podré tener deseos futuros que van más allá de periodos de sueño o de no conciencia temporal, por ejemplo, el deseo de terminar los estudios, o de tener hijos, o simplemente el deseo de seguir viviendo, aparte de los deseos de satisfacción inmediatas o de placer, o de escapar de situaciones dolorosas o angustiosas. Por lo tanto, solamente en el primer caso [cuando soy un ser consciente de mí mismo] mi muerte implica una pérdida mayor que la mera pérdida temporal de conciencia, que no se ve compensada [es decir, reemplazada] con la creación de un ser que tenga expectativas similares de placer. (pp.157-58)

Lo que sucede es que al quitarle la vida a una persona se frustra, por ejemplo, su deseo de continuar viviendo. Este deseo no puede ser compensado por el deseo que tendría otra persona que podría reemplazarla aunque el deseo de seguir viviendo de esta sea satisfecho. La insatisfacción de la preferencia, como diría Singer, ha provocado en la persona un aspecto negativo que no podrá ser compensada por la creación de otra nueva preferencia (Singer, 1987, p.9). Esta forma de argumentar lo denomina Singer (1995) el modelo de “balance

moral” (p.159). La explicación que Višak (2011) nos ofrece puede ayudar a comprender mejor este argumento:

Matar a un ser [autoconsciente]... normalmente significa que algunas de sus preferencias -y usualmente preferencias muy fuertes, como querer vivir o terminar algunos proyectos- no se cumplirán. Por lo tanto, matar [a este ser] tiene la consecuencia de que ciertas preferencias importantes no pueden ser satisfechas. Estos registros negativos no pueden ser canceladas nunca más en la vida de este ser. La puntuación de bienestar del ser sigue siendo negativa. Sería inútil reemplazar a este ser muerto por otro nuevo. Después de todo, lo mejor que el nuevo ser puede lograr es satisfacer todas sus preferencias y terminar con un nivel de bienestar neutral. El nivel de bienestar del nuevo ser nunca puede ser positivo. Esto se debe al modelo de balance moral, según el cual el cumplimiento de los deseos sólo anula el bienestar negativo y nunca produce bienestar positivo. Por lo tanto, no es posible compensar el efecto negativo sobre el bienestar causado por la muerte [del ser]. (p.56)

Para entender mejor el modelo de “balance moral” analicemos el siguiente ejemplo: por un lado, tenemos a una persona “A”. Si tuviéramos que asignar una cantidad numérica a los deseos futuros que tiene esta persona sería, por ejemplo, un 10. Si matamos a "A", Singer nos dice que creamos un aspecto negativo en este ser, esto quiere decir que la cantidad de 10 que corresponde a los deseos futuros de "A" termina siendo un -10 (que significaría la frustración de esos deseos). Por otro lado, tenemos a una persona “B” que todavía no existe. Si pensamos en reemplazar a la persona “A” por la “B”, el resultado final tendría que ser un 10 que correspondería al 10 inicial de los deseos futuros de “A”. Sin embargo, lo que se conseguirá al satisfacer las preferencias de "B" sería un 10 en el cálculo total, y si esta cantidad se agrega al -10 ocasionado al frustrar los deseos de "A", la cantidad total sería cero y no un 10. Para que la persona “B” reemplace a la persona “A”, el resultado tendría que ser un 10 y no un cero.

Esto quiere decir Singer cuando afirma que las preferencias insatisfechas solo se cancelan con la satisfacción de otras preferencias, pero no la compensan. La situación sería distinta si hablamos de seres que no son personas, es decir, seres que solo son sensibles. Si procedemos similarmente como lo he hecho antes, se tendría que asignar una cantidad numérica a los

placeres que experimentaría un ser sensible "X", un 10, por ejemplo. El quitarle la vida a este ser significaría que 10 unidades de placer no se experimentarían. Si matamos a "X" las 10 unidades que corresponden a las experiencias que experimentaría tendría que ser restadas teniendo como resultado un cero. Ahora bien, si estamos pensando reemplazar a "X" por otro ser sensible "Y" que tendrá las mismas experiencias placenteras, el resultado final tendría que ser 10. Este resultado se consigue si logramos satisfacer los placeres de "Y". El resultado que se obtiene es un 10 que tendría que ser agregado al cero del resultado anterior, obteniendo como resultado final un 10. Según esto, se podría decir que el reemplazo de un ser sensible sí compensa la muerte de otro (Egonsson, 1988, p.229).

Antes de pasar al tema del valor que tiene la vida para las personas que no son humanas, recordemos lo dicho sobre el valor que tiene la vida para las personas en general. En resumen, podríamos decir que el motivo por el que la vida de una persona tiene más valor es el siguiente: las personas tienen más preferencias (preferencias futuras para ser más específicos) y las tienen precisamente por su condición de autoconsciente, en este sentido, quitarles la vida frustra más preferencias y, por tanto, su vida tendrá más valor. Esto no significa que los seres que no son personas no tengan preferencias. Las preferencias que estos tienen son más inmediatas y a corto plazo, como por ejemplo, el deseo de escapar de situaciones dolorosas, el deseo de comer o el deseo de descansar (Višak, 2013, p.36), o también puede ser el deseo tener un compañero en este momento que sería distinto al deseo que establecer y criar una familia. (Belshaw, 2012, p.4) Estos tipos de preferencias hacen que sus vidas tengan menos valor debido a su falta de autoconciencia. Una analogía ayudará a entender mucho mejor esto: tanto una persona que empieza con 500 euros como otra que empieza con 1 millón de euros se van a la quiebra. Pero a pesar de que ambos se van a la quiebra, el segundo pierde más que el primero (Tanner, 2007, pp.181-82). Así, utilizando esta analogía se podría decir que tanto las personas como las no personas tienen preferencias, ambos tienen preferencias mediatas y a corto plazo, pero además de estas preferencias, los seres que son personas tienen preferencias orientadas a un futuro lejano, y esta diferencia hace que su vida tenga más valor.

Llegado a este punto, la cuestión que nos compete ahora es determinar si la vida de los animales que son personas tiene un valor especial. Como Singer considera que la vida de las personas sí tiene un valor especial, y lo tiene por las preferencias adicionales que le confiere la

autoconciencia, el valor de la vida de los animales que son personas estará determinado igualmente por la posesión de estas preferencias. La cuestión entonces es saber qué animales tienen autoconciencia que vendría a ser lo mismo a saber qué animales son personas.

Singer dice que “la prueba más dramática” de que algunos lo sean es el caso de los monos que pueden comunicarse con nosotros mediante un lenguaje humano. Este es el caso de Washoe y Koko, una chimpancé y un gorila, respectivamente, a quienes se les enseñó el lenguaje utilizado por los sordos: el lenguaje de Signos Americano. La primera “aprendió a comprender unos 350 signos diferentes, a utilizar 150 correctamente y a juntar signos para formar frases simples” y cuando “se le muestra su propia imagen en un espejo y le pregunta “¿Quién es esa?, no duda en responder: “Yo, Washoe”. El segundo aprendió “un vocabulario de trabajo de más de 500 signos, y ha utilizado unos 1000 signos correctamente por lo menos en una ocasión” y cuando “se le pregunta: ¿Quién es una gorila listo?” Koko responde: “Yo”” (Singer, 1995, pp.137-38).

Para Singer el hecho de que estos simios utilicen este tipo de lenguaje indica la presencia de capacidades mentales y, entre estas, la autoconciencia. Para el caso específico de Washoe, el que se reconozca en un espejo es, como se verá más adelante, un indicador importante de que tiene autoconciencia (Singer, 2003a, p.182).

Además de referirse a ellos en primera persona por medio de este tipo de lenguaje, pueden comunicar, por medio también de este lenguaje, acontecimientos que han ocurrido en el pasado o sucederán en el futuro. Por ejemplo a Koko

cuando seis días después se le preguntaba lo que había ocurrido el día de su cumpleaños, decía con signos "dormir, comer". Todavía más impresionante resulta la prueba de sentido temporal mostrada en las fiestas que los Fouts celebraban periódicamente para sus chimpancés en Ellensburg. Cada año, después del Día de Acción de Gracias, Roger y Deborah Fouts ponían un árbol de Navidad, lleno de adornos comestibles. Los chimpancés usaban la combinación de signos "árbol golosina" para referirse al árbol de Navidad. En 1989, cuando la nieve hizo su aparición después de Acción de Gracias y sin embargo el árbol todavía no había aparecido, un chimpancé llamado Tatu preguntó "¿Árbol golosina?" Para los Fouts esto

demuestra no solo que Tatu recordaba el árbol, sino que además sabía que esta era la época. Más tarde, Tatu se acordó también de que el cumpleaños de uno de los chimpancés, Dar, era poco después del de Deborah Fouts. Los chimpancés recibían helados el día de su cumpleaños y después de la fiesta de cumpleaños de Deborah, Tatu preguntó: "¿Helado para Dar?" (Singer, 1995, pp.138-39)

El hecho de que Koko y Tatu puedan comunicar acontecimientos que sucederán en el futuro muestra que tienen conciencia de su futuro. Esto también puede notarse incluso en "condiciones de vida seminaturales". El caso más representativo quizá sea el de Figan, uno de los chimpancé que observaba Jane Goodall. La anécdota que Singer cita de Goodall es el episodio en el que ella ocultaba plátanos en un árbol cerca del lugar donde los observaba:

Un día, poco después de que el grupo se hubiese alimentado, Figan vio un plátano que había pasado desapercibido, pero Goliat un macho adulto que se encontraba por encima de Figan en la jerarquía del grupo estaba descansando justo debajo. Tras una rápida mirada desde la fruta hasta Goliat, Figan se marchó y se sentó al otro lado de la tienda para no ver la fruta. Quince minutos más tarde, cuando Goliat se levantó y se marchó, Figan, sin dudarlo un momento, se acercó y recogió el plátano. Evidentemente, había valorado la situación en su conjunto: si hubiera subido a coger la fruta antes, Goliat casi con toda seguridad se la habría arrebatado. Si se hubiera quedado cerca del plátano, probablemente la habría mirado de vez en cuando. Los chimpancés son muy rápidos a la hora de darse cuenta e interpretar los movimientos oculares de sus compañeros, por lo que Goliat posiblemente habría visto la fruta. Así que Figan no solamente se había abstenido de satisfacer su deseo instantáneamente, sino que se había alejado para no "descubrir su juego" al dirigir la mirada hacia el plátano. (Singer, 1995, pp.143-44)

Según Singer, el hecho de que “un animal pueda diseñar un plan detallado para conseguir un plátano [como Figan lo había hecho], no en ese momento sino en algún tiempo futuro..., [muestra que] ese animal debe ser autoconsciente”³³ (1995, p.144).

Teniendo en cuenta esto se podría decir lo siguiente: en base al conocimiento que tenemos sobre los grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) se puede decir que sí son personas. En la segunda edición de *Ética Práctica* solo consideraba a lo estos simios. En la tercera edición, otros animales entran en la lista de seres que son personas. Para estos animales la clave es pasar lo que se conoce como la prueba del espejo: pasarlo indica que el animal es autoconsciente. Esta prueba consiste en colorear la parte del cuerpo del animal que no puede ser visto por el mismo animal, pero sí mediante un espejo. Lo que se ha coloreado se tiene que hacer de tal forma que no se dé cuenta el animal. Luego, se coloca frente al animal un espejo con el que se ha familiarizado previamente. Si al ver el espejo se toca la parte que se ha coloreado, entonces esto indica que el animal sabe que la imagen que está en el espejo es él mismo (Singer, 2003a). Singer (2011a) nos dice que todos los primates pasan la prueba del espejo. También lo pasan, los elefantes, los delfines y las urracas (p.101). Aunque, según Singer, pasar la prueba del espejo indicaría que el animal es autoconsciente, no pasar la prueba no indicaría que no lo sea. Singer menciona el caso de los monos y el de los perros que si bien no pasan la prueba del espejo, los primeros pueden localizar mediante el espejo alimentos que no los pueden ver. Aunque Singer no indica qué es lo que una conducta como esta significaría, suponemos que sería un posible indicador de que podría tener autoconciencia. El que no lo pasen los perros, en cambio, es porque usan más su sentido del olfato que el de la vista (Singer, 2011, p.102). Gary Francione nos hace recordar un ejemplo que quizá sea indicador de autoconciencia en los perros. Él nos dice que los perros pueden reconocerse mediante el olor. Así, si un día al pasar por el parque nuestro perro orina cerca de un arbusto, más tarde o unos días después al pasar por el mismo parque podrá identificar dicho arbusto (Francione, 2009, p.163-64).

³³ Una conducta similar también se ha observado en los cerdos. Singer menciona que los cerdos no van al lugar donde hay comida si otro cerdo que no sabe dónde está la comida lo está siguiendo. Hace esto porque el cerdo sabría que el cerdo que lo está siguiendo lo empujaría para quitarle la comida. Para evitar esto, el cerdo lo lleva a otro lugar en donde no está la comida para que luego se aleje de ese cerdo y vaya él mismo por la comida (Singer, 2011, p.99).

Hay algunos animales a los que se les debería dar el beneficio de la duda sobre si son o no personas debido a que muestran conductas que podrían sugerir que tengan autoconciencia. Los perros al esperar a que llegue su amo a una hora determinada o los gatos callejeros al regresar el mismo día para comer la comida que le dejan las personas que los alimentan mostrarían, ambos, la posesión de deseos futuros. También menciona el caso de pollos que mostrarían una capacidad de prever el futuro cercano. Por ejemplo, en un experimento se les enseñó a unos pollos a picotear dos llaves, la primera después de ser picoteada le permitía tener acceso a alimentos por seis segundos; en cambio, la segunda, le permitía tener acceso a esos mismos alimentos pero solo por tres segundos. Los pollos prefirieron la primera opción. Los peces y los pulpos sugerirían también la posesión de una capacidad de planificación. Sobre los peces nos dice que no está claro que algunas características que se han observado tales como "[la] inteligencia social, persiguiendo estrategias maquiavélicas de manipulación, castigo y reconciliación... y cooperando para inspeccionar depredadores y atrapar alimentos" se realicen o no con planificación consciente. En cuanto a los pulpos, afirma que se ha observado que el pulpo veteado recoge semillas de coco que los turistas arrojan para llevarlos durante un tramo largo para luego agruparlos en una especie de refugio. Dice Singer que no es demasiado descabellado interpretar esta conducta como si el pulpo fuera consciente de su propia necesidad futura para "construir" su refugio y que lo está planificando con anticipación (Singer, 2011a, p.103).

Todas estas conductas podrían mostrar la posesión de deseos futuros o la capacidad para planificar con anticipación que, como se ha visto, indican la posesión de autoconciencia.

En la lista a los que se les debería dar el beneficio de la duda se incluyen también focas, osos, ganados, ovejas, entre otros animales. Aunque Singer no menciona conductas que sugerirían la posesión de deseos futuros o la capacidad para planificar como los mencionados arriba, afirma que se le debería dar también el beneficio de la duda debido a que la investigación científica dedicada a estos temas en estos animales no muestra lo suficiente (Singer, 2011a, p.119).

CONCLUSIONES

1. Warren al usar expresiones como “considerabilidad moral” dificulta el entendimiento del estatus moral. Lo que se podría hacer es explicar lo que significa tal expresión. Otra expresión utilizada es la de intereses, necesidades o bienestar. Esta expresión limita el uso del estatus moral a determinadas entidades excluyendo a otras. Lo que se podría hacer en este caso, es utilizar una expresión más inclusiva y que por tanto no excluya a otras entidades. Todas estas observaciones me ha permitido ofrecer una caracterización propia que vendría a ser la siguiente: el estatus moral es ser moralmente considerable, es decir, tener importancia moral por derecho propio.
2. El criterio utilizado por Singer para conceder estatus moral a las entidades es la sensibilidad. Su importancia moral radicaría en ser la base de la igualdad moral no solo entre los seres humanos sino también entre los animales.
3. Para Singer la sensibilidad es condición necesaria y suficiente para tener intereses. En esta afirmación se puede hacer dos observaciones: la primera es que ignora algo importante: que si un ser no tiene una reacción que muestre que tiene sensibilidad, se podría sugerir que dicho ser tiene sensibilidad cuando en realidad no la tiene. Según esto, se podría concluir que para tener intereses, además de la sensibilidad, se requiere de una reacción que muestre que sí tiene sensibilidad. La segunda tiene que ver con el tipo de intereses que tendría en cuenta Singer. Según Regan existen dos tipos de intereses: los intereses de bienestar y los de preferencia. Creo, y siguiendo en esto a Frey, que son los intereses de preferencia y no los de bienestar los que son condición necesaria y suficiente para tener intereses.
4. Singer entiende la sensibilidad como la capacidad para sufrir y experimentar placer. Teniendo en cuenta esto, los animales que tendrán sensibilidad serán aquellos que sean capaces de sufrir. Para saber esto debemos saber si los animales en cuestión presentan indicadores: la conducta del ser y la similitud de su sistema nervioso central y el nuestro. Para Singer los mamíferos y probablemente todos los vertebrados presentan estos indicadores y, por tanto, tendrían sensibilidad. Los crustáceos y los moluscos y quizá

también los insectos se le debería dar el beneficio de la duda a su capacidad de sufrir. Si se tendría que trazar una línea entre animales que presentan capacidad de sufrir y los que no, esta línea estaría entre una gamba (crustáceo) y una ostra (molusco). Intentar trazar una línea entre estos animales, lejos de ser obsoleto, permite tomar decisiones prácticas en relación al trato de los animales.

5. Referirse a la conducta del ser y las similitudes del sistema nervioso humano y animal como indicadores para deducir dolor es conocido como el argumento de la analogía. El problema con este argumento es que una conducta dolorosa no necesariamente indica presencia de dolor. Para saber qué conductas indican necesariamente dolor se necesitaría una teoría guía que nos indique qué conductas son relevantes.
6. El valor de la vida de los seres sensibles está determinado por el placer que experimentarían si no se les quitara la vida, o dicho de otro modo, por la vida placentera que tendrían. Pero afirmar esto implicaría que sería bueno traer al mundo seres que tendrán vidas placenteras. Se podría evitar esta implicancia si tenemos en cuenta no a los seres futuros (enfoque total) sino solo a los seres que ahora existen (enfoque de la existencia previa). Pero tener en cuenta a estos también tendría una implicancia: que no se podría determinar la maldad de un acto como el de traer a un niño que tendrá una vida desgraciada.
7. Singer al inclinarse por el enfoque total no solo lo compromete a enfrentarse a la implicancia que se desprende de este enfoque sino a otro inconveniente más: el argumento de la reemplazabilidad.
8. El argumento de la reemplazabilidad sostiene que la pérdida de bienestar causada por el asesinato [de un animal] puede ser compensada mediante la introducción de un nuevo animal que de otro modo no existiría y que será al menos tan feliz como el [animal] muerto. La opinión de Singer respecto al argumento de la reemplazabilidad fue cambiando a lo largo de sus escritos. En *Liberación Animal* rechazó el argumento por influencia de Salt, pero terminó aceptándolo por influencia de Parfit.

9. Si lo que determina el valor de la vida de los seres sensibles es el placer que pueden experimentar, entonces el valor de la vida de los animales que son sensibles será determinado por el placer que pueden experimentar. En este grupo están los mamíferos y las aves y posiblemente aquellos animales de los que se tiene dudas sobre su sensibilidad.
10. El argumento de la reemplazabilidad se usa para justificar el consumo de carne. Sin embargo, no justificaría el consumo de carne en la actualidad, debido a que las vidas de estos animales lejos de ser placenteras son una carga para ellos, por lo que sería mejor que se les quite la vida. Otro punto, aparte del descrito anteriormente, que debilita el argumento de la reemplazabilidad como defensa para el consumo de carne es el siguiente: Si aceptamos el argumento de la reemplazabilidad como defensa para el consumo de carne resulta difícil no justificar una defensa también de un banco de órganos, es decir, si le hacemos un favor a los animales destinados al consumo de carne al traerlos a la existencia, estaríamos haciendo un favor, también, al traer a la existencia a niños destinados a la donación de órganos. Otro punto que debilita el argumento tiene que ver con dar una razón por la que sería mejor traer a seres humanos con vidas placenteras y no a ratones con vidas igualmente placenteras, debido a que como sería bueno traer al mundo seres con vidas placenteras podría traerse o a ratones o a seres humanos.
11. El valor de la vida de las personas está determinado por los deseos (o preferencias) adicionales que poseen gracias a la autoconciencia. Estos mismos deseos son una razón, también, para que las personas no sean reemplazables. Al matar a las personas se provoca un aspecto negativo en ella que no puede ser compensado con la creación de otra, incluso si sus preferencias son satisfechas.
12. El valor de la vida de los animales está determinado por los deseos adicionales que le confiere la autoconciencia. En base al conocimiento que se tiene sobre los grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) se puede decir que sí son personas. En ellos se puede notar que poseen conciencia de su futuro, tanto en vida seminatural como en una vida que se podría llamar de laboratorio.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, C. (2004). Animal Pain. *Nous*, 38(4), 617-43.

BASL, J. (2014). Machines as Moral Patients We Shouldn't Care About (Yet): The Interests and Welfare of Current Machines. *Philosophy and Technology*, 27(1), 79-96.

BELSHAW, Ch. (2012). Death, Value, and Desire. En B. Bradley, B., F. Feldman & J. Johansson (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (pp. 274-96.). New York: Oxford University Press.

BERNSTEIN, M. (1998). *On Moral Considerability*. New York: Oxford University Press.

BRADLEY, B. (2009). *Well-Being and Death*. New York: Oxford University Press.

BUCHANAN, A. (2009). Moral Status and Human Enhancement. *Philosophy and Public Affairs*, 34(4), 346-81.

CARRUTHER, P. (1995). *La cuestión de los animales: Teoría de la moral aplicada*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.

CAVALIERI, P. (2001). *The Animal Question*. New York: Oxford University Press.

COECKELBERGH, M. (2012). *Growing Moral Relations: Critique of Moral Status Ascription*. New York: Palgrave Macmillan.

DEGRAZIA, D. (2008). Moral status As a Matter of Degree? *The Southern Journal of Philosophy*, XLVI, 181-198.

DEGRAZIA, D. & ROMAN, A. (1991). Pain, Suffering, and Anxiety in Animals and Humans. *Theoretical Medicine*, 12, 193-211.

DORADO, D. (2015). *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica* (Tesis doctoral). Universidad Carlos III de Madrid, España.

- DUNAYER, J. (2010). Entrevista a Dunayer. En A. Lomeña, *Alienación Animal* (s:n). Málaga: Asociación Mitad Doble de Mála.
- DWYER, J. (2011). *Moral Status and Human Life: The case for Children's Superiority*. New York: Oxford University Press.
- EGONSSON, D. (1998). *Dimensions of Dignity: The Moral Importance of Being Human*. Sweden: Springer Science.
- FRANCIONE, G. (2009). *Introducción a los derechos animales: ¿tu hijo o el perro?* (s.l): (s.n).
- FREY, R. G. (1979). Rights, Interests, Desires and Beliefs. *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 233-39.
- GRUEN, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- HALE, B. (2011). Moral Considerability: Deontological, Not Metaphysical. *Ethics and the Environment*, 16(2), 37-62.
- HARRISON, P. (1991). Do Animals Feel Pain? *Philosophy*, 66(255), 25-40.
- HORTA, Ó. (2007). *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo* (Tesis Doctoral), Universidad de Santiago de Compostela, España.
- HURSTHOUSE, R. (2013). Moral Status. En H. LaFollete (Ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*. USA: Office. (s:n).
- JAWORSKA, A. & TANNENBAUM, J. (2013). The Grounds of Moral Status. En E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <http://seop.illc.uva.nl/entries/grounds-moral-status/>
- KALITA, T. (2013). *A Critical Evaluation of Peter Singer's Ethics* (Tesis Doctoral), Indian Institute of Technology Guwahati, India.

KAMM, F. (2007). *Intricate Ethics*. New York: Oxford University Press.

KEMMERER, L. (2007). Peter Singer on Expendability. *Between the Species*, 7, 1-10.

MATHENY, G. (2006) Utilitarianism and Animals. En Singer, P. (Ed.), *Defense of Animals* (pp. 13-25). USA: Blackwell Publishing.

MCFARLAND, D. (1982). Pain. En D. McFarland (Ed.), *The Oxford Companion to Animal Behavior* (pp. 439.). New York: Oxford University Press.

MORRIS, Ch. (2011). The Idea of Moral Standing. En T. Beauchamp & R.G. Frey (Ed.). *The Oxford Handbook of Animals Ethics* (pp. 257-275). New York: Oxford University Press.

NEELY, E. (2014). Machines and the Moral Community. *Philosophy and Technology*, 27(1), 97-111.

PETRINOVICH, L. (1999). *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests*. USA: Massachusetts Institute of Technology.

POVINELLY, D., BERING, J. & GIAMBRONE, S. (2000). Toward a Science of Other Minds: Escaping the Argument by Analogy. *Cognitive Science*, 24(3), 509-14.

PLUHAR, E. (1987). Moral Agents and Moral Patients. *Between the Species*, 4 (1), 32-45.

REGAN, T. (2007). Derechos animales y ética ambiental, En A. Herrera (Ed.), *De animales y hombres: Studia Philosophica* (pp. 117-130.) Madrid: Biblioteca Nueva.

----- (2004). *The Case for Animal Rights*. California: University of California Press.

RICARD, M. (2015). *En defensa de los animales*. España: Kairós.

ROLLIN, B. (2011). Animal Pain: What It is and Why It Matters. *The Journal of Ethics*, 15, 425-37.

SACHS, B. (2011). The Status of Moral Status. *Pacific Philosophical Quarterly*, 92, 87-104.

SINGER, P. (2016). Why Speciesism is Wrong: A Response to Kagan. *Journal of Applied Philosophy*, 33 (1), 31-35.

----- (12 de Mayo de 2016). Are Insects Conscious? *Project Syndicate*. Recuperado de <https://www.project-syndicate.org/>

----- (2011a). *Practical Ethics* (3a Ed.). New York: Cambridge University Press.

----- (2011b). Reply to Don Marquis. En J. Schaler (Ed.), *Peter Singer Under: The Moral Iconoclast Faces His Critics Fire*. Chicago: Open Court, (s:n).

----- (2010). Utilitarianism. En M. Bekoff (Ed.). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (pp. 568-569). California: Greenwood Press.

----- (2009). Reply to Don Marquis. En J. Schaler (Ed.), *Peter Singer: Under Fire*. Chicago: Open Court. (s:n).

----- (2003a). *Desacralizar la vida humana*. (Traducción de García). Madrid: Cátedra.

----- (2003b). Liberación animal. (Traducción de Martínez). *The New York Review of Books*, 8 (L).

----- (2002). *Animal Liberation*. New York: HarperCollins Publishers.

----- (1999). *Liberación animal*. (Traducción de Casal). Madrid: Trotta.

----- (1995). *Ética práctica*. (Traducción de Herrera). Gran Bretaña: Cambridge University Press.

----- (1993). *Practical Ethics* (2a Ed.) USA: Cambridge University Press.

----- (1990). The Significance of Animal Suffering. *Behavioral and Brain Sciences*, 13(1), 9-12.

----- (1987). Animal Liberation or Animal Rights. *The Monist*, 70, 3-14.

----- (1981). The Concept of Moral Standing. En A. Caplan y D. Callahan (Eds.), *Ethics in Hard Times* (pp. 31-46). New York: Plenum Press.

STEINBOCK, B. (2011). *Life Before Birth*. New York: Oxford University Press.

SYTSMA, J. & MACHERY, E. (2012). The Two Sources of Moral Standing. *Review of Philosophy and Psychology*, 3(3), 303-324.

TANNER, J. (2007). *Animals, Moral Risk and Moral Considerability*. Recuperado de <http://etheses.dur.ac.uk/2477/>

VALDIVIA, H. (2016). *Ética animal: bienestar de los animales no humanos contra el especismo contemporáneo* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

VARNER, G. (2012). *Personhood, Ethics, and Animal Cognition*. New York: Oxford University Press.

VIŠAK, T. (2013). *Killing Happy Animals: Explorations in Utilitarian Ethics*. New York: Palgrave Macmillan.

WARREN, M. (2000) *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. New York: Oxford University Press.

WILSON, S. (2001). Carruthers and the Argument from Marginal Cases. *Journal of Applied Philosophy*, 18(2), 135-147.