



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Observatori de
Bioètica i Dret
Universitat de Barcelona



FLACSO
ARGENTINA

Revista de Bioética y Derecho

Perspectivas Bioéticas

www.bioeticayderecho.ub.edu - ISSN 1886-5887

DOSSIER BIOÉTICA Y ANIMALES NO HUMANOS EN INVESTIGACIÓN

Hacia una teoría ética de animales humanos y no humanos

Towards an ethical theory for human and non-human animals

Cap a una teoria ètica d'animals humans i no humans

DIEGO VILLEGAS ALEKSOV*

* Diego Villegas Aleksov. Profesor del Departamento de Teoría, Filosofía e Historia del Derecho de la Universidad Diego Portales (Chile). Email: diego.villegasa@mail.udp.cl.

El XIV Seminario Internacional sobre la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, que dio origen a este dossier monográfico, forma parte de las actividades del proyecto “El Convenio de Oviedo cumple 20 años: Propuestas para su adaptación a la nueva realidad social y científica” (DER2017-85174-P), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España.



Copyright (c) 2021 Diego Villegas Aleksov

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Resumen

El objetivo de este artículo es exponer algunos de los principales trabajos desarrollados en la filosofía moral, arguyendo cómo estos se han hecho cargo (o no) del estatus moral de los animales no humanos. Para lograr este objetivo, el trabajo se divide en tres apartados. En primer lugar, delimito el objeto de estudio “animales” y me refiero a algunos mitos en relación con ellos. En segundo lugar, expongo someramente los trabajos filosóficos de las principales corrientes en filosofía moral. Finalmente, introduzco como una alternativa a la ética tradicional los postulados desarrollados desde la ética de la compasión.

Palabras clave: animales no humanos; filosofía moral; ética kantiana; utilitarismo; ética de la compasión

Abstract

The aim of this article is to outline some of the main works developed in moral philosophy, arguing how they have (or haven't) dealt with the moral status of non-human animals. To achieve this objective, the paper is divided into three sections. First, I delimit the object of study “animals” and refer to some myths in relation to them. Secondly, I briefly outline the philosophical works of the main currents in moral philosophy. Finally, I introduce, as an alternative to traditional ethics, the postulates developed from the ethics of compassion.

Keywords: non-human animals; moral philosophy; kantian ethics; utilitarianism, ethics of compassion.

Resum

L'objectiu d'aquest article és exposar alguns dels principals treballs desenvolupats en la filosofia moral, argüint com aquests s'han fet càrrec (o no) de l'estatus moral dels animals no humans. Per a aconseguir aquest objectiu, el treball es divideix en tres apartats. En primer lloc, delimito l'objecte d'estudi “animals” i em refereixo a alguns mites en relació amb ells. En segon lloc, exposo succintament els treballs filosòfics dels principals corrents en filosofia moral. Finalment, introdueixo com una alternativa a l'ètica tradicional els postulats desenvolupats des de l'ètica de la compassió.

Paraules clau: animals no humans; filosofia moral; ètica kantiana; utilitarisme; ètica de la compassió.

1. Introducción

El espectro de teorías éticas va desde aquellas que ponen el foco en el ser humano, hasta aquellas que incluyen la naturaleza en un sentido amplio. La literatura, no obstante, se concentra en las teorías del primer tipo. Las principales escuelas suelen clasificarse en éticas deontológicas, cuyo principal exponente es la ética kantiana, y éticas teleológicas, cuyo principal exponente es la ética utilitarista.

Mi pretensión es exponer algunos de los principales trabajos desarrollados en la filosofía moral, arguyendo cómo éstos se han hecho cargo (o no) del estatus moral de los animales no humanos. La exposición y explicitación de dichas posiciones pretende contribuir a la superación de una teoría ética de animales humanos, tradicional, o antropocéntrica, para avanzar hacia una teoría ética que considere el estatus moral de los animales no humanos.

Para lograr este objetivo, el trabajo se divide en tres apartados. En primer lugar, pretendo (i) delimitar el objeto al que me refiero con la expresión *animales*; y (ii) cuestionar algunos mitos en torno a la condición de los animales no humanos que se han utilizado como pretexto para anularlos en el debate moral.

En segundo lugar, expondré someramente los trabajos filosóficos de las principales corrientes en filosofía moral con intención de determinar en qué grado dichos postulados contribuyen a la ética antropocéntrica, y en qué grado contribuyen a una ética de los animales no humanos. Las escuelas a las que haré referencia son aquellas que se elevan como principal ícono de las éticas deontológicas y teleológicas: ética kantiana y ética utilitarista.

Finalmente, introduciré como una alternativa a la ética tradicional los postulados desarrollados desde la ética de la compasión. Esto en pos de constatar algunas herramientas que se tienen en disposición para desarrollar una teoría ética de animales humanos y no humanos. En concreto, me referiré principalmente a las ideas filosóficas de Schopenhauer y Mysterin, junto a las teorías de Darwin que dan pie a dicha corriente.

2. Animales: ¿qué somos?

Pese a que la mitología occidental nos ha llevado a creer que las personas tenemos un estatus especial, los humanos no somos más que puros y simples animales. La pregunta qué es un animal puede responderse desde tres perspectivas: ontológica, biológica y biográfica. Es de mi interés responder conforme a la segunda. Siguiendo a Quine (1968, pp. 248-252), la biología establece el

compromiso de aceptar que los seres vivos existen. Los animales pertenecen al género de los seres vivos, pero responder a qué es un ser vivo no es una cuestión pacífica.

Mosterín (2013, pp. 31-38) considera que la explicación más completa viene dada por la conjunción de cinco definiciones que aisladamente resultan insuficientes. En primer lugar, un ser vivo es aquel que se encuentra en desequilibrio termodinámico, lo cual es improbable conforme al segundo principio de la termodinámica¹. En segundo lugar, un ser vivo es aquel que ingiere, metaboliza y excreta². En tercer lugar, un ser vivo es aquel que se reproduce³. En cuarto lugar, un ser vivo es aquel que consta de mayor complejidad en comparación al resto de los organismos⁴. En quinto lugar, un ser vivo es aquel que evoluciona por selección natural.⁵

Siendo los animales seres vivos, es pertinente indicar su diferencia específica. Aristóteles señaló que animal era aquel que, además de vida, tenía alma o *ánima*⁶. Aunque ilustradora, esta diferencia es biológicamente insuficiente. Desde la biología, los animales se pueden caracterizar en doce atributos (Mosterín, 2013, pp. 92-93): todos los animales están hechos de células eucariotas, con genoma propio en el núcleo de sus células y genoma secundario en sus mitocondrias, son multicelulares, tienen células de distinto tipo y función, son seres móviles, tienen músculos, son heterótrofos, cuentan con cámara digestiva interna, en su mayoría se reproducen sexualmente, son en general diploides, sus embriones se generan a partir de una blástula, y por último, son diploblásticos o triploblásticos. Dado que los humanos somos animales, también compartimos estos atributos. Todos los animales somos parientes, sin excepción, todos descendemos de un antepasado en común, el cual también es un animal.⁷

A pesar de los rasgos comunes antes indicados, es cotidiano enfrentarse a una serie de ideas y mitos en torno a la situación del resto de los animales. Entre estas creencias o intuiciones se

1 Conforme a este principio, la tendencia de los sistemas es a desorganizarse y perder temperatura. Los seres vivos no tan sólo tienden a mantener su temperatura, sino que incluso pueden incrementarla. El problema de esta definición es que también hay sistemas no vivos, como la capa de ozono, que se encuentran en desequilibrio termodinámico (Callen, 1985, pp. 5-34).

2 El obstáculo de esta definición es que, aplicando analogía, existen distintas máquinas que actualmente metabolizan.

3 En el caso de los “virus” de computador, éstos también se autorreproducen, y no por ello están vivos. Este sería un caso que torna defectuosa la definición reproductiva.

4 La dificultad de esta definición radica en cómo se mide la complejidad. Se suele emplear la longitud del DNA como un indicador de complejidad, pero este por sí solo no resulta del todo esclarecedor. Por ejemplo, los tulipanes tienen diez veces más DNA en cada una de sus células que los humanos, y la mayoría se resigna a aceptar que un tulipán sea más complejo que una persona humana.

5 Véase Darwin (1921, pp. 5-71). A pesar de lo ilustrador de los postulados de Darwin, la noción de evolución por selección natural se ha expandido más allá de los seres vivos. Por ejemplo, Dawkins (2006, pp. 189-201) ha extendido estas ideas a la evolución de los memes, los cuales representan rasgos culturales, que por supuesto no son seres vivos.

6 Véase Perí Psychés, 416b.

7 Si hiciésemos una fila representada por las antepasadas maternas de las especies actualmente vivas, llegará un punto en que las filas convergerán a una sola, hasta llegar a la primera antepasada del paleolítico. La fila sería de aproximadamente 150 kilómetros (Horta, 2017, p. 23).

encuentran (i) que los animales distintos del humano no sienten dolor y/o sufrimiento; (ii) que a diferencia del humano, no toman decisiones; (iii) que no son sujetos, vale decir, carecen de vida biográfica; y (iv) que carecen de lenguaje, y eventualmente, vida en comunidad. En lo que sigue, cuestionaré cada uno de estos mitos.

Los animales, por regla general, sufrimos dolor. La explicación tiene una base neurológica. La mayoría de las especies animales cuenta con receptores de daño o nociceptores, los cuales captan información que es transmitida al cerebro por medio de la médula espinal. Dichos impulsos son canalizados por fibras C que quedan sujetos a dos controles, el de la misma medula espinal, y el del cerebro. Los controles antes enunciados regulan si la información captada por los nociceptores llegará o no al cerebro entregando la noticia dolorosa (Mosterín, 2013, p. 252). Si la información llega al cerebro, será transmitida entre neuronas, esencialmente por dos neurotransmisores: glutamato y sustancias P. La noción de *dolor controlado* conforme a la descripción precedente fue formulada en 1965, y desde entonces ha tenido aceptación y conformidad en la comunidad científica (Melzack y Wall, 1965, 971-979).

La pregunta por la toma de decisiones se entiende en virtud de lo indicado anteriormente. La capacidad de sentir placer y dolor tiene una explicación evolutiva. Las distintas especies sienten dolor porque funciona como una alarma que advierte potenciales daños y amenazas. Por ejemplo, el aumento de temperatura que sufre un animal al acercarse al fuego, le advierte que en caso de insistir en su acercamiento puede quedar herido o morir (Mosterín, 2013, p. 247). En consecuencia, la primera evolución del cerebro se dio en los animales para una utilidad específica: promover conductas ambientalmente adecuadas. El cerebro recibe la información y le asigna significación ambiental, de modo que nos permite reaccionar de forma diferencial a los estímulos en tanto que nos producen disgusto o placer (Dennett, 1996, p 74).

El costo que pagamos por la libertad es padecer dolor y disfrutar placer. La capacidad de sentir procesada por la conciencia permite que, por regla general, los animales tomen decisiones, incluso algunos de forma democrática⁸. La regla más evidente es que los animales decidamos comportarnos conforme maximicemos nuestros placeres y reduzcamos nuestros dolores. Esto explica, por ejemplo, por qué un grupo de aves decide migrar en ciertos periodos del año para obtener mejor alimento o condiciones climáticas de cobijo. Los animales toman decisiones porque estas decisiones les permite mantenerse vivos y disfrutar.

⁸ Un curioso ejemplo es el del papión de Anubis. Esta especie se caracteriza por vivir en comunidad y someter a decisión democrática cuál será la ruta que utilizarán para buscar alimentos en reuniones que han tomado hasta tres horas para deliberar (Strandburg-Peshkin, Farine, Couzin y Crofoot, 2017, pp. 1358-1361).

El mundo que los animales percibimos depende de dos factores: el aparato sensorial de cada animal y el mundo exterior (Mosterín, 2016 [1984], p. 18). Como el mundo exterior es uno solo, la gran diferencia radica en el aparato sensorial de cada animal. Por ejemplo, los murciélagos no cuentan con una gran visión, sin embargo, emiten ultrasonidos que rebotan en los objetos del entorno donde son emitidos. La ecolocalización, posible por sus estructuras morfológicas, les permite construir un mapa de su entorno por medio de la comparación entre las ondas emitidas y las percibidas (Nagel, 1974, pp. 435-450). Como nos debe parecer evidente, los humanos no podemos siquiera imaginar cómo sería percibir el mundo de esta forma. Cada animal en particular tiene su propia forma de vivir el mundo, el cual le pertenece única y exclusivamente. En otros términos, cada animal cuenta con sus propias experiencias subjetivas, que se derivan del aparataje fisiológico y adaptativo con el que ha evolucionado.

El horizonte del mundo perceptivo marca los límites de la experiencia posible de cada animal (Mosterín, 2013, p. 214). Cada animal tiene su propia vida biográfica, la cual le pertenece en tanto vive desde su propia subjetividad. La capacidad de sentir placer y dolor, junto con la capacidad de tomar decisiones da cuenta de que cada animal en particular vive su propia vida, no únicamente en el sentido de mantenerse vivo, sino que la vive desde sí mismo. En este sentido Marc Bekoff (2000, p. 866) ha sido sostenido que el estudio de los animales debe hacerse desde su propia perspectiva, en tanto ellos se envuelven en situaciones únicas y específicas. La vida de cada animal reflejada en sus emociones y comportamientos no se dan en la nada o en un vacío, sino conforme al propio contexto de cada uno (Bekoff, 2007, pp. 121-122).

Finalmente, cabe señalar que algunos animales han desarrollado una vida con alto grado de interacción, lo que conlleva el uso de lenguaje, que, aunque distinto al del humano, es lenguaje, a fin de cuentas. Basta con observar algún documental de difusión científica sobre animales para percatarse de la enorme cantidad de especies que desarrolla vida en comunidad. Por supuesto, los primates destacamos en este ámbito, pero entre los mamíferos también son ejemplo especies terrestres como los lobos o especies acuáticas como las orcas. Entre los insectos, los animales sociales más destacados son las abejas, las cuales históricamente han significado desafíos a los naturalistas, producto de los vínculos y relaciones entre castas serviciales y castas servidas (Dugatkin, 2007, pp. 16-18). Esto es relevante, pues en este tipo de especies, la muerte de un animal no tan sólo representa una pérdida individual, sino también un daño para el colectivo.⁹

⁹ El caso de las abejas es peculiar. Se ha demostrado que no tan sólo se comunican, sino que configuran redes de conocimiento conforme a su experiencia. Cuando una abeja regresa de haber explorado, informa la ubicación de una flor y el tipo de alimento que pueden extraer realizando una danza, de este modo, el resto vuela hasta dicho lugar para obtener el néctar. Sin embargo, un estudio que aisló alimento para las abejas en un barco en medio de un lago, evidenció que cuando las abejas retornaban a las colmenas e informaban del botín en medio de lago, las demás no hacían caso, a pesar de lo cuantioso que era el néctar. Esto sugeriría que, en base

3. Dos principales escuelas de la filosofía moral

Las principales corrientes en filosofía moral tienen su desarrollo desde la modernidad. Una de las primeras alternativas a la moral monoteísta se dio en la ética kantiana. Como es bien sabido, la pregunta que interesaba a Kant es cómo es posible el deber moral que prescinde de la subjetividad de las personas y sus fines contingentes. Para ello, expresa un imperativo categórico que, como paso previo, sirve de formulación de ese deber. Aunque este primer paso puede parecer alentador, Kant es muy claro en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (2016 [1785], pp. 46) respecto de la posición de los demás animales. Para él los animales, al carecer de razón, tienen un valor relativo únicamente como medios, en tanto son cosas.

Esto se explica porque Kant es explícito en señalar que sólo los agentes con razón caben dentro de la moral, mientras que el resto de las criaturas quedan fuera de ella. Misma cuestión se reafirma en la definición de la razón pura práctica de la *Crítica de la Razón Práctica* (2016 [1788], pp. 111-113), pues vale recordar que para Kant la regla práctica es siempre un producto de la razón. Por lo demás, finalizando con la tríada de la obra ética del autor, corresponde señalar que en *La Paz Perpetua* (2016 [1795], pp. 247-283) no hay ningún apartado que se refiera al estatus de los animales, pues dicho trabajo se concentra principalmente en la relación entre Estados. En consecuencia, respecto de las tres principales obras de la ética kantiana, sólo es posible encontrar en ellas justificación al uso de los animales como medios.

Para observar un atisbo de consideración moral hacia los animales en la ética kantiana es preciso revisar una obra póstuma, sus *Lecciones de Ética* (1988 [1930], pp. 287-288). En ellas sostiene que las personas no tenemos ningún deber inmediato con los animales, puesto que no tienen conciencia de sí mismos. No obstante, continúa señalando que respecto de los animales tenemos deberes en la medida que éstos figuran como deberes indirectos en favor de la humanidad. El ejemplo que formula es que quien manda a sacrificar a su perro estaría actuando con falta de humanidad. Quien atenta contra su propio perro no estaría atentando contra el perro mismo, sino contra la humanidad, pues ésta demandaría el actuar afable y humanitario de las personas.

Tugendhat (1997, pp. 94-123) consigna que la ética kantiana tiene sentido en la medida que consideramos que únicamente participan agentes autónomos que se permiten captar el contenido de una moral universal. En mis términos, la ética de Kant es pura y exclusivamente antropocéntrica.

a su conocimiento previo, las demás abejas no estimaban creíble la información transmitida. Dos obras completas dedicadas al estudio de la danza de las abejas se pueden ver en VON FRISCH (1967) y GOULD y GOULD (1988).

A pesar de lo anterior, hay quienes desde la ética kantiana han pretendido incluir a los demás animales. La principal exponente en este interés es Korsgaard (1996, pp. 145-157). Sostiene que la estimación del humano no depende de los valores racionales de la especie, sino de su condición de animal. Como seres capaces de sentir dolor y sufrir, los animales tienen una relación subjetiva con su vida. Korsgaard entiende que para todos los animales es ley universal el afirmarse a sí mismos y conservar su naturaleza física, puesto que aun cuando no todos los animales sepan de modo racional que tienen una razón para su propia conservación, al menos la sienten de manera suficiente como para ejecutarla. Como el humano y los otros animales tienen igual capacidad de sufrir, el humano tiene el deber para con ellos de procurar su conservación, deber que nace de la común naturaleza animal. Este tipo de ideas se suelen utilizar para argumentar en contra de posturas éticas como el bienestarismo, el cual estima que es posible, por ejemplo, explotar animales en la medida que se respeten condiciones mínimas.

En el utilitarismo se puede ver un interés en el estatus moral de los animales desde sus orígenes. Bentham (1789, cap. XVII, nota IV) se preguntó si existía motivo alguno para que el humano atormentara a los animales. Desde su perspectiva, la pregunta relevante que guía la conducta moral no es ¿puede razonar?, sino ¿puede sufrir? Para el utilitarismo, sopesar placer y sopesar dolor no distingue especie ni otro tipo de atributo. El dolor es por sí mismo indeseable, mientras que el placer es por sí mismo deseable.

Lo anterior ha llevado a Singer (2018 [1975], pp. 18-37), el principal autor utilitarista contemporáneo, a formular el principio de igual consideración, el cual no equivale a la igualdad de trato. Para arribar a esta idea, Singer reflexiona sobre la situación histórica desventajosa en que se han encontrado las mujeres en relación con los hombres.

Su razonamiento es el siguiente. Es un hecho que entre hombres y mujeres existen muchas semejanzas, esto nos llevaría a pensar que tanto hombres como mujeres deben ser tratados por igual, pero esto olvida que también existen innegables diferencias que pueden dar lugar a derechos diferentes. Por ejemplo, de defender el derecho de las mujeres a abortar, se seguiría, por igualdad de trato, el derecho de los hombres a abortar. Esto no tiene sentido alguno. En ese mismo ámbito, continúa Singer, dado que un perro no puede votar, no tiene sentido discutir o defender su derecho a hacerlo, en consecuencia, no es la igualdad de trato el aspecto relevante.

Singer estima que, en el caso de los humanos, el derecho a ser considerados por igual no depende de la inteligencia, la capacidad moral, o la afirmación de hecho alguno. Nuestra disposición a considerar los intereses de los demás no puede depender de cómo sean, ni de sus aptitudes¹⁰. Este mismo principio, como se evidencia en el ejemplo del perro, se extiende a las

10 Respecto del debate en torno a la igualdad con los demás animales véase Singer (1995, pp. 69-103).

otras especies. La clave radica en que considerar de la misma manera a seres diferentes nos permite diferenciar distintos tratamientos y distintos derechos. En consecuencia, la igualdad que predica Singer consiste no en la afirmación de un hecho, sino en una idea moral, una norma relativa a cómo debemos tratarnos.

Así como el sexismo o el racismo se puede predicar de aquellos que no cumplen con el principio de igual consideración en atención al sexo o la raza¹¹, Singer estima que esto mismo es aplicable en atención a quien incumple el principio por motivo de su especie. El especismo es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de nuestra propia especie y en contra de las otras. La inclusión de los demás animales en el principio se justifica porque la capacidad de sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, es la condición que se tiene que dar para que tenga sentido hablar de intereses.

Los animales, al igual que los humanos, pueden sentir dolor. Por lo mismo, no puede haber justificación moral alguna para considerar que el dolor o placer que sienten los animales es menos importante que aquel que sienten los humanos. Sin embargo, de rechazar el especismo no se sigue que todas las vidas tengan igual valor. La autoconciencia, la capacidad de formar planes, el tener deseos o sostener relaciones con otros no son factores relevantes a la hora de determinar si se causa dolor a otro o no, puesto que el dolor es dolor. Sin embargo, Singer estima en *Liberación Animal* que todas estas cuestiones sí son relevantes cuando se trata de privar a otro del derecho a la vida.

El fin de la acción moral en el utilitarismo, en consecuencia, es disminuir el sufrimiento total en el mundo, por ello considera cualquier ser sintiente, siendo irrelevante si este pertenece a una especie u otra. El gran punto de conflicto que presenta esta posición es el siguiente: no es la dicha en sentido subjetivo lo valioso, sino la dicha en conjunto, por lo tanto, los animales no humanos podrían ser susceptibles de sacrificio para la utilidad general (Wolf, 2014, pp. 49-50)¹². Lo evidente de este problema es que atenta directamente con la intuición más genuina del debate que este trabajo aborda, la idea de que la consideración moral protegería a los seres de dicha vulnerabilidad.

11 Como es sabido, es muy discutido en la actualidad que nuestra especie se subdivide en "razas".

12 Para el problema del sacrificio en el utilitarismo clásico véase Rosen (2003, pp. 220-231).

4. La ética de la compasión como alternativa

Una alternativa a las éticas tradicionales antes abordadas es la denominada ética de la compasión. Una construcción precisa de esta ética, me parece debe abordar tanto su aproximación filosófica, como su aproximación científica. La aproximación filosófica viene dada por el trabajo de Schopenhauer. La aproximación científica viene dada por el trabajo de Darwin.

Schopenhauer (2002 [1988], § 16-19) sostiene que una acción moral es aquella que es altruista, siendo lo contrario la acción moral egoísta. Una acción egoísta es aquella que se determina por el motivo fáctico de buscar evitar la sanción o consecuencias que se siguen al quebrantar la ley. Una acción altruista, en cambio, es aquella que no tiene como motivo el bien propio, sino que tiene como motivo el bien de otro. El afecto o sentimiento icónico de este actuar moral sería la compasión, y ésta incluye no tan sólo a las personas, sino también a los demás animales. La moral de Schopenhauer no se sostiene en el valor mismo que tendrían las personas o animales, sino en lo que él considera es una actitud general básica compartida. Esta actitud no se manifestaría en el obrar positivo de buscar constantemente la felicidad de los demás, sino en la omisión, al no hacerlos infelices, o en el actuar de ayudar a quien está sufriendo.

Quien se refirió con detalle a la vida moral desde la omisión fue Tolstoi (2017 [1883], pp. 19-76), el cual consideraba que nunca ha existido ni podrá existir una vida moral sin abstinencia, la cual constituye el primer peldaño de una escalera de virtud. Respecto de la compasión, señaló que, al igual que Schopenhauer, la compasión por los animales es algo tan natural en nosotros que solo la costumbre, la tradición y la inculcación pueden lograr que nos volvamos insensibles ante su sufrimiento y muerte.

Hay quienes estiman que la ética de la compasión, así expuesta, es una forma de utilitarismo, pero esto es falso por al menos tres cuestiones. En primer lugar, en la ética de la compasión el móvil es la benevolencia hacia seres particulares; mientras que en el utilitarismo el móvil es la racional búsqueda de maximizar la felicidad del conjunto. En segundo lugar, la ética de la compasión se preocupa de cada individuo desde su experiencia subjetiva, pues el compadecer siempre es respecto de otro, no respecto de su dolor con independencia del sujeto; en cambio, el utilitarismo prescinde de la noción de sujeto, pues se interesa por ellos sólo en la medida que son recipientes de placer o dolor. En tercer lugar, la ética de la compasión es ante todo una moral negativa, se trata de no causar sufrimiento, y sólo si aparece el caso, auxiliar a quien sufre; el utilitarismo, por su parte, exige un obrar positivo que busque maximizar la felicidad y disminuir el sufrimiento (Wolf, 2014, p. 78).

Desde la biología, el primero en interesarse en la compasión antes del desarrollo de las neurociencias fue Charles Darwin. En este sentido, Kropotkin (2009 [1902], pp. 20-21) destacó la

noción darwiniana de cooperación que se vio eclipsada por la asentada idea de selección natural por competencia¹³. La intuición de Darwin surgió luego de estudiar las formas en que los animales manifestaban sus emociones. La obra en que Darwin planteó este tema se llama *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872). El trabajo no sólo es ejemplar por su extensión y la cantidad de especies que abarca, sino también por cómo asocia los comportamientos a las distintas emociones. Por ejemplo, Darwin se refirió a los significados de conductas como la erección del pelaje, el movimiento de las orejas, la forma de caminar, etc. En dicho estudio arribó a la conclusión de que los humanos, además de contar con un tipo de emociones similares, suele manifestarlas de modo idéntico. Esto permite al humano reconocer emociones en los demás, sobre todo cuando la otra persona le es conocida y cercana (Darwin, 1872, cap. VI y ss.). La capacidad de reconocer emociones en los integrantes de la misma especie que nos son más próximos, es la capacidad más básica con la que contamos los humanos. Como indicó en un trabajo posterior, la evolución del humano supone al mismo tiempo una evolución de esta capacidad. Esta intuición se corresponde con lo que actualmente conocemos como inteligencia emocional. La expresión fue popularizada por Goleman (1996, pp. 79-85), quien entendió la empatía como la capacidad consciente más básica. Esta capacidad estaría estrechamente vinculada con la compasión que podemos sentir respecto de otro.

Darwin consideró que la unión de un humano con otros pares de su especie, formando tribus o naciones, implicaría una extensión de sus instintos sociales y de simpatía. Esto le permitiría al humano identificar emociones incluso en aquellos que no conoce, pero que son parte de la tribu o nación. Una vez alcanzado ese punto, el humano estaría en condiciones de extender su compasión hacia los demás seres: los animales. La compasión es la virtud más noble con la que los humanos se encuentran dotados. Ella se va manifestando desde el núcleo de seres que nos resulta más íntimo, y de a poco se va expandiendo hacia los demás seres vivos con capacidades emotivas y susceptibles de sufrir. Esta idea, es lo que Darwin (1874, pp. 101-102) denominó el círculo de la compasión.

La capacidad de compadecernos que Darwin identificó se basó en el estudio de la conducta. Hoy, con el desarrollo de las neurociencias, se han hecho más evidentes los mecanismos que subyacen a esta capacidad. En particular, uno de los descubrimientos que más resonancia científica ha generado es el de las neuronas espejo. El estudio, popularmente conocido, identificó la ubicación de estas neuronas en el cerebro de macacos, lo que posteriormente fue también comprobado en los humanos. En términos simples, cuando observamos a otro ser sufriendo, las neuronas espejo de la ínsula se activan, lo cual produce en nosotros mismos una sensación penosa,

13 Véase también Singer (2000 [1999], pp. 32-39)

reflejo de la observada. Esto nos permite ponernos en el lugar de otro (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006).

Jesús Mosterín, filósofo y científico, dedicó un libro completo al estudio de la compasión en relación con los demás animales. Para Mosterín (2014, p. 39), la compasión es la emoción moral desagradable que sentimos al ubicarnos de manera hipotética en el lugar de otro que está sufriendo. Compadecerse de otro, es ponerse en su lugar y padecer con él. De este modo, la compasión es proporcional a nuestra capacidad de imaginación y a la cercanía (filogenética y espacial) de quien la provoca.

Como se ha visto, parece haber una conexión entre los aspectos biológicos de nuestra especie y la moral de la compasión. En esto Mosterín llama a no perderse. La moralidad no es una propiedad natural, no es parte de la *physis*, sino del *nomos*. Mientras que los científicos se preguntan cómo son las cosas, en ética nos preguntamos cómo deben ser. Sin embargo, las observaciones sirven como criterio para rechazar ciertas teorías. No significa esto que sean el último criterio, el único o el mejor, por ejemplo, existen otros criterios como la coherencia interna o la relevancia. Si una teoría ética implica aprobar cuestiones que nos parecen aborrecibles o condenar aquello que admiramos, aceptar esa teoría parecería algo complejo. En cambio, en una teoría de discrepancia marginal, la posibilidad de educar mis sentimientos o percepciones para que cuadren con los márgenes de la teoría parece ser algo mucho más viable. Por lo mismo, la ética de la compasión, según Mosterín (2014, pp.69-71), aunque no es la panacea ética, parece ser la más coherente con la propia naturaleza humana.

5. Conclusiones

Hasta aquí me he referido a tres posiciones éticas, en primer lugar, me referí a las dos principales tradiciones éticas desde la modernidad; en segundo lugar, me referí a una alternativa emergente, la denominada ética de la compasión. Quiero ser explícito en señalar que no ha sido mi interés evidenciar esta alternativa como una posición ética que resulta objetivamente correcta. Muy lejos de esto, mi intención no es más que ofrecer una visión crítica que contribuya a la construcción racional de una moral que tenga en consideración el estatus de todos los animales.

Para rechazar la alternativa de la objetividad en la moral, se puede recurrir a la sólida exposición de John Mackie (2000 [1977], pp. 39-42). Para Mackie no existen entidades o valores objetivos. En primer lugar, por el argumento de la relatividad. En la historia ha existido una enorme variación de códigos morales entre sociedades, incluso dentro de una misma sociedad. Esto puede tener relación con que los diversos códigos morales no son más que idealización de

las formas de vida que ya lleva la comunidad. En segundo lugar, por el argumento de la singularidad. Por un lado, si existieran valores objetivos, estos tendrían cualidades o relaciones con una naturaleza propia que sería extraña y distinta a cualquier otra ya conocida. Por otro lado, si fuésemos conscientes de estos valores, debiese existir alguna forma particular de percepción moral, o alguna forma de intuición, que fuese distinta a la forma en que conocemos todas las otras cosas. De este modo, entiendo que la forma de construir una teoría ética no es otra que por medio de la convención y la discusión racional.

Como expuse, es posible argumentar racionalmente en interés de establecer deberes morales para con los demás animales. Kant justifica la existencia de deberes indirectos, motivo de sus ideas surge el posterior aporte de Korsgaard de considerar, sin distinción, el interés de todo animal por su autoconservación. Los utilitaristas lo hacen por medio de un deber genérico positivo de maximización de la felicidad, destacando la consideración de todos los animales motivo de su facultad para padecer dolor y gozar placer. Finalmente, la ética de la compasión recurre al deber particular negativo de no causar daño y uno supletorio de auxiliar a quien esté padeciendo, el cual se sustenta además en nuestras propias aptitudes biológicas. Cada una de estas posiciones ofrece elementos relevantes para la construcción racional de una teoría ética de animales humanos y no humanos: la de considerar sin excepciones, la de que esta consideración tome en cuenta el dolor y el placer, y la de contar con una teoría de discrepancia marginal, entre otras. Con todos estos elementos a nuestra disposición, la marginación racional de los animales en el debate moral parece ser una cuestión en retirada. Estamos en condiciones de avanzar hacia una teoría ética de animales humanos y no humanos.

Bibliografía

- ◆ Aristóteles: *Perí Psychés*, 416b.
- ◆ Bekoff, M. (2000). Animal emotions: Exploring passionate natures. *BioScience* (Vol. 50, N. 10), pp. 861-870.
- ◆ _____ (2007). *The emotional lives of animals*. Novato: New World Library.
- ◆ Bentham, J. (1789). *The principles of morals and legislation*. New York: Hafner.
- ◆ Callen, H. (1985). *Thermodynamics and an Introduction to Thermostatistics, 2nd edition*. New York: Wiley.
- ◆ Darwin, C. (1872). *The expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray.

- ◆ _____ (1874). *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton: Princeton University Press.
- ◆ _____ (1921). *El origen de las especies por medio de la selección natural. Tomo II* (A. De Zulueta, Trad.). Madrid: Calpe.
- ◆ Dawkins, R. (2006). *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ Dennett, D. (1996). *Contenido y conciencia*. (J. Lebrón, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- ◆ Dugatkin, L. (2007). *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ◆ Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. (D. González, Trad.). Barcelona: Kairós.
- ◆ Gould, J. y Gould, C. (1988). *The honey bee*. Nueva York: W. H. Freeman.
- ◆ Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ◆ Kant, I. (1988) [1930]. *Lecciones de ética*. (R. Rodríguez, Trad.). Barcelona: Crítica.
- ◆ _____ (2016) [1785]. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (F. Larroyo, Trad.). México: Porrúa.
- ◆ _____ (2016) [1788]. *Crítica de la razón práctica*. (F. Larroyo, Trad.). México: Porrúa.
- ◆ _____ (2016) [1795]. *La paz perpetua*. (F. Larroyo, Trad.). México: Porrúa.
- ◆ Kropotkin, P. (2009) [1902]. *La ayuda mutua* (K. Bromey, Trad.). Caracas: Monte Ávila.
- ◆ Mackie, J. (2000) [1977]. *Ética. La invención del bien y del mal* (T. Fernández, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- ◆ Melzack, R. y Wall, P. (1965). Pain mechanisms: A new theory. *Science* (Vol. 150, N. 3699), pp. 971-979.
- ◆ Mosterín, J. (2013). *El reino de los animales*. Madrid: Alianza.
- ◆ _____ (2014). *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza.
- ◆ _____ (2016) [1984]. *Conceptos y teorías en la ciencia, 4ta edición*. Madrid: Alianza.
- ◆ Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat?. *The Philosophical Review* (Vol. 83, N. 4), pp. 435-450.
- ◆ Quine, W. (1968). *Palabra y objeto*. (Traducción editorial). Barcelona: Labor.

- ◆ Rizzolatti, G. y Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Paidós.
- ◆ Rosen, F. (2003). *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge.
- ◆ Schopenhauer, A. (2002) [1988]. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. (P. López, Trad.). Madrid: Siglo XXI.
- ◆ Singer, P. (1995). *Ética práctica, 2da edición*. (R. Herrera, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- ◆ _____ (2000) [1999]. *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*. (A. J. Desmonts, Trad.). Barcelona: Crítica.
- ◆ _____ (2018) [1975]. *Liberación animal, 2da edición*. (ANDA, Trad.). Barcelona: Taurus.
- ◆ Strandburg-Peshkin, A., Farine, D., Couzin, I. y Crofoot, M. (2015). Shared decision-making drives collective movement in wild baboons. *Science* (Vol. 348) pp. 1358-1361.
- ◆ Tolstoi, L. (2017) [1883]. *El primer peldaño*. (J. Fernández-Valdés, Trad.). Barcelona: Kairós.
- ◆ Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. (L. Román, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- ◆ Von Frisch, K. (1967). *The dance language and orientation of bees*. Cambridge: Harvard University Press.
- ◆ Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales* (R. Gabás, Trad.). Madrid: Plaza y Valdés.

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020