

CAPÍTULO 10

LA ÉTICA DE LA VIRTUD APLICADA A LOS ANIMALES

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid, España

1. INTRODUCCIÓN

¿Puede la ética de la virtud mejorar nuestra relación con los animales? Esta es la cuestión. Y existe una primera respuesta obvia. Otras éticas nos hablan del deber o de la utilidad. Pero la mera captación intelectual del deber o de la utilidad es insuficiente para movernos a la acción, especialmente cuando esta implica alguna dificultad o renuncia. Se requieren hábitos virtuosos para pasar del dicho al hecho, del conocimiento del deber o de la utilidad a la acción efectiva. En este sentido, la ética de la virtud es crucial para modular correctamente nuestra relación con los animales. Ahora bien, si esta es la respuesta más obvia, existe otra más profunda; pero se requiere un rodeo para alcanzarla.

La relación de los seres humanos con el resto de los animales es muy ambigua, probablemente lo haya sido en todos los momentos históricos y en todas las culturas, de Oriente a Occidente, desde los pueblos indígenas a los más urbanitas. El origen de esta persistente ambigüedad está más en el plano ontológico que en el ético. El respeto hacia la vida, así como la evitación en lo posible del dolor y el sufrimiento, son criterios morales que concitan un amplísimo acuerdo. Han guiado la acción de las personas de buena voluntad en muy diversas culturas y momentos. El problema sobreviene cuando nos preguntamos a qué seres hay que aplicar estos criterios, qué seres lo merecen y en qué grado. ¿Cristales, virus, sistemas conceptuales, artefactos, robots, obras de arte, instituciones, especies, poblaciones,

ecosistemas, plantas, animales, seres humanos? La respuesta a esta cuestión depende de consideraciones ontológicas. Y la ontología del animal siempre ha resultado desconcertante e inestable para los seres humanos.

Cuando intentamos entender lo que es un animal, solemos aplicar modelos impropios. Consideramos a los animales, a veces, en la línea cartesiana, como cosas. Esta ontología conduce a una ética antropocéntrica, para la cual sólo el ser humano tiene relevancia moral. Otras veces intentamos entenderlos como si fueran personas, como si fueran humanos incompletos o niños pequeños. Sustituimos, así, el antropocentrismo por el antropomorfismo (Daston y Mitman, 2005). Sobre-interpretamos los comportamientos de los animales, proyectamos sobre ellos arbitrariamente nuestro modo de pensar y de sentir. Ambas comprensiones de la ontología animal son erróneas y generan visiones éticas deformadas, que dañan injustamente o bien a los propios animales o bien a los seres humanos más vulnerables. No tendremos una ética animal correcta mientras no logremos desarrollar una ontología apropiada para los animales.

Tras este rodeo podemos atisbar ya la respuesta profunda. La ética de la virtud nace y cobra sentido en el marco de una cierta ontología, y dicha ontología es adecuada para entender lo que es propiamente un animal, sin cosificarlo, sin humanizarlo. Expondré a continuación los rudimentos de la ética de la virtud (sección 2), la conexión de la misma con una determinada ontología (sección 3) y las consecuencias que de ahí se siguen para la cuestión animalista (sección 4).

2. ÉTICA DE LA VIRTUD

2.1. Mapas de la ética contemporánea: el lugar de la ética de la virtud

Se considera comúnmente que existen tres corrientes principales en la filosofía moral contemporánea, a saber, el *deontologismo*, el *consecuencialismo* y la *ética de la virtud* (Hursthouse y Pettigrove, 2016). El deontologismo se inspira principalmente en Kant, el consecuencialismo o utilitarismo en Bentham y Mill. Según la primera, toda acción humana ha de ajustarse al dictado del deber, con independencia de las consecuencias que puedan darse. La segunda pone el énfasis precisamente en las consecuencias. Serán estas las que orienten la acción, que habrá de buscar siempre la mayor utilidad. Cada una de estas dos perspectivas tiene sus ventajas y sus inconvenientes, que ahora no podemos analizar. Lo interesante es que comparten algunas características notables. Las dos cobraron vigencia durante los tiempos modernos y compartieron en esta época la hegemonía sobre los estudios éticos. Ambas coinciden en su carácter abstracto y universalista, es

decir, ambas intentan aportar normas universales abstractas para orientar la conducta moral. Están, en este sentido, desligadas del drama de la vida moral y de las circunstancias concretas en que se desarrolla; prestan poca atención al agente moral, a su contexto histórico, a las tradiciones en las que se forma, a la comunidad en la que se ubica; se dirigen más al raciocinio abstracto que a la totalidad de la persona, con lo cual aportan pocas motivaciones efectivas para la acción.

Frente a estas deficiencias se ha alzado recientemente la ética de la virtud que es, en cierto sentido, más antigua que las dos anteriores, pero en otro sentido mucho más actual. Las raíces de la ética de la virtud hay que buscarlas en la filosofía griega, y muy especialmente en la obra de Aristóteles. Pero en sus versiones más actuales, la ética de la virtud cuenta ya con las posiciones modernas, debate con ellas, las integra e intenta ir más allá de las mismas. Se puede decir, pues, que es una forma de pensamiento posterior a la modernidad, con hondas raíces en la tradición filosofía antigua y medieval, y en permanente diálogo colaborativo con las ideas propias de la modernidad.

Pero, con lo dicho hasta aquí, ¿hemos trazado correctamente el mapa de la filosofía moral contemporánea? Precisamente uno de los más destacados defensores actuales de la ética de la virtud, Alasdair MacIntyre (1992), nos invita a modificarlo. Según él, existen hoy tres versiones rivales de la ética, pero no coinciden exactamente con las que hemos indicado. Según MacIntyre, las tres versiones podrían denominarse así: *enciclopedia*, *tradicición* y *genealogía*. La primera se refiere a las éticas propias de la modernidad, a las éticas ilustradas, asociadas a la perspectiva enciclopedista. Aquí cabría tanto el deontologismo como el utilitarismo. La ética de la virtud estaría asociada a lo que él llama tradición, en referencia clara a la tradición aristotélica y tomista. Dicha tradición es ahora recuperada, tras la modernidad, como crítica al universalismo vacío de las éticas modernas. Por su parte, la genealogía se refiere a la perspectiva nietzscheana, también crítica para con la modernidad, pero incapaz de aportar alternativas que vayan más allá de la mera deconstrucción genealógica, incapaz de aportar normatividad a la filosofía moral.

Este segundo mapa nos resultará mucho más útil, pues descubre los aspectos comunes de las éticas modernas, hace referencia a la genealogía nietzscheana, tan influyente en nuestros días, y muestra mucho mejor la posición relativa de la ética de la virtud en sus relaciones con lo moderno y lo posmoderno. De hecho, el reto para la ética de la virtud consiste en superar el universalismo abstracto y frío de las éticas modernas, evitando, al mismo tiempo, el relativismo y la debilidad normativa del pensamiento posmoderno. Para afrontar dicho reto, la ética de la virtud ha de presentarse en simbiosis con una determinada ontología, integrada en una cierta concepción del mundo y del ser humano. Pero antes de ahondar en ello, hemos de precisar algo más las modalidades y contenidos de la ética de la virtud.

2.2. La ética de la virtud: modalidades y contenidos

Dentro de la denominación general de ética de la virtud se pueden distinguir tres modalidades: el *eudaimonismo*, la *ética del cuidado* y la *teoría ética basada en el agente*.

La primera es la modalidad clásica, propia de la tradición aristotélica. Dicha tradición comenzó con Aristóteles, se fusionó en la Edad Media con el pensamiento cristiano gracias a autores como Tomás de Aquino, fue eclipsada durante los tiempos modernos por el deontologismo y el utilitarismo, y ha sido revitalizada y actualizada por autores contemporáneos como Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Hans Jonas, Martha Nussbaum y Alasdair MacIntyre. Según esta tradición, la finalidad propia de la vida humana es la consecución de la *eudaimonia* o felicidad. Al logro de este fin está ordenada la práctica de las virtudes. La felicidad, en términos aristotélicos, es una actividad, por eso quizá sería más preciso hablar de realización o florecimiento. No se identifica con el estado de ánimo del agente, aunque este pueda resultar sintomático, sino con la realización objetiva de su naturaleza humana y de su personalidad o forma de vida individual.

La ética del cuidado es de más reciente aparición. En la segunda mitad del siglo pasado algunas feministas, como Annette Baier (2009), sugirieron que las mujeres habrían desarrollado más plenamente las virtudes del cuidado, mientras que los varones orientarían su vida moral prioritariamente gracias a los conceptos de justicia y autonomía. Abogaron por un cambio de perspectiva que priorice —también para los varones— las virtudes del cuidado (como la paciencia, la empatía o la capacidad de sacrificio), así como el reconocimiento de la condición dependiente de todos los seres humanos. Enfatizaban, así, la importancia de la solidaridad y de los vínculos comunitarios, incluso por encima de las normas de justicia universales.

Por último, la teoría ética basada en el agente ha sido propuesta por Michael Slote (1992), quien intenta ofrecer una explicación de la vida moral apoyada en nuestras intuiciones de sentido común acerca de las personas que nos parecen moralmente ejemplares.

Hechas estas distinciones, nos centraremos preferentemente en la primera modalidad de la ética de la virtud, la que hemos llamado eudaimonista, ya que es la más articulada intelectualmente, la que tiene más antecedentes en todas las épocas, así como la más influyente hoy y, en cierto modo, la matriz de las otras dos.

La ética de la virtud se centra en el agente moral, en sus hábitos y carácter. Sostiene que las buenas acciones son el producto de un carácter virtuoso, más que de la obediencia a una regla de deber o de utilidad. Por supuesto, esto no quiere decir que la ética de la virtud esté en contra del deber o de la utilidad. La captación intelectual de lo uno y lo otro siempre

aportará guías de conducta dignas de consideración. Pero las guías deontológica y consecuencialista no son susceptibles de aplicación automática a cada caso concreto. Tampoco explica ninguna de ellas qué clase de equilibrios guarda con la otra. No aportan una motivación eficaz para la acción, ni una fuerza de voluntad que permita encarar las dificultades propias de la misma. En todos estos aspectos está mejor equipada la ética de la virtud, que nos invita a preguntarnos por el tipo de persona que queremos ser, y no solo por lo que debemos hacer o por el tipo de mundo que querríamos producir con nuestra acción.

La ética de la virtud no acepta la reducción de la moral a una serie de principios abstractos, sino que la entiende como una forma de vida que brota de un determinado agente y de una cierta comunidad. Las actitudes son aquí al menos tan importantes como las creencias. Y dichas actitudes o hábitos se desarrollan en un determinado contexto de acción y precisamente mediante la acción, nunca en abstracto, nunca desde el solo intelecto.

Podría parecer que incurrimos aquí en un círculo vicioso: para desarrollar un carácter virtuoso hay que realizar acciones virtuosas, que son el fruto de un tal carácter. Pero es la perspectiva individualista, tan propia de las tradiciones modernas, la que genera esta falsa impresión. No hay círculo vicioso si pensamos que nadie nace en el espacio vacío, sino en una comunidad, con sus tradiciones y modos de vida. En el seno de la misma, cada persona se va forjando un carácter gracias a las acciones que realiza, acciones orientadas y corregidas por la propia comunidad. Es la *paideia*, llevada a cabo en el seno de una comunidad, la que rompe el supuesto círculo vicioso (Marcos, 2011).

En consonancia con lo dicho, no será posible hacer un listado único y jerarquizado de virtudes. Habrá diferencias entre comunidades y entre momentos históricos. Sin embargo, cabe pensar que encontraremos algún núcleo común. Existen virtudes intelectuales y morales en todo momento y tradición. Entre las virtudes morales se suelen citar la valentía, la sinceridad, la lealtad, la generosidad, la humildad, la justicia, la templanza, la fortaleza y otras muchas. No todas las culturas las han valorado del mismo modo. La humildad o la esperanza, por ejemplo, reciben una valoración mayor en las comunidades cristianas que en la antigua Grecia, mientras que al héroe homérico se le pedía más coraje que humildad. Entre las virtudes intelectuales, resulta especialmente importante la prudencia, pues es la que posibilita todas las demás. Esto se sigue de la definición aristotélica de virtud. Para Aristóteles (1995, p. 169), una virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella regla por la cual decidiría «el hombre prudente»¹. La virtud,

¹ *Ética nicomáquea*, 1106b 36 y ss.

por tanto, es un hábito o disposición para elegir el justo medio, para evitar el exceso y el defecto. Así, por ejemplo, el valor sería el justo medio entre la cobardía y la temeridad. Pero no es fácil de hallar, pues el justo medio no es la media aritmética. Para hallarlo nos hace falta otra regla. Esta regla será la que establezca la persona prudente, y aplicada tal y como ella lo haría. En definitiva, no podemos determinar qué es o no virtuoso sin que concurra la persona prudente.

El término medio lo dicta la razón o la regla recta de la persona prudente. Esta razón o regla recta es, más bien, una razón correcta, es decir, corregida. Es el límite al que tiende un proceso de corrección, de eliminación de errores, por relación a un fin buscado (Aristóteles, 1995, p. 267)².

Esta última consideración nos invita a pensar que las virtudes están al servicio de un fin. Cualquier ética que convierta la construcción de un carácter virtuoso en el fin último de la acción estará alejándose de la enseñanza de Aristóteles. La ética de la virtud no debería degenerar en virtuosismo. La formación de un carácter virtuoso es algo bueno porque contribuye a que la acción sea buena. Y la acción es buena si favorece la realización plena del agente, su cumplimiento, lo que los griegos llamaban *eudaimonia*. Se trata, en última instancia de buscar la plenitud de cada agente moral según su naturaleza humana y según su propia forma individual. Lo cual nos obliga a considerar el plano ontológico.

3. ÉTICA DE LA VIRTUD Y ONTOLOGÍA

La ética de la virtud es criticada frecuentemente por su supuesta inclinación hacia el relativismo. Es verdad que concede importancia al contexto comunitario e histórico, a las circunstancias concretas en las que se da la acción, a la tradición en que se enmarca, a las posibilidades de realización de cada agente en particular. También es verdad que no propone normas deontológicas universales, ni cálculos de utilidad algorítmicos para decidir la acción, sino que apela a la prudencia de cada agente. Se distancia en todo ello de las éticas ilustradas modernas, tan dominadas por la obsesión de la certeza. Corre, así, el riesgo de aproximarse en exceso a la posmodernidad relativista, a las corrientes que derivan de lo que MacIntyre llama genealogía.

De hecho, una ética de la virtud desconectada de la metafísica —como la que propone Nussbaum en aras de un supuesto «consenso entrecruzado» (2007, pp. 377-381)— no podrá evitar la deriva hacia el relativismo o bien hacia el recetario universalista. Estos riesgos solo son evitables mediante la

² *Ética nicomáquea*, 1138b 22 a 25.

integración de la ética de la virtud en la tradición metafísica que le es propia. Dicha tradición incluye una epistemología falibilista y una ontología del ser.

La epistemología falibilista está presente ya en la filosofía práctica de Aristóteles y ha sido actualizada por autores contemporáneos como Charles S. Peirce y Karl R. Popper (Marcos, 2010, pp. 104-131). Es una epistemología de la prudencia, que distingue claramente entre certeza y verdad, y otorga valor epistémico máximo a la segunda en detrimento de la primera. De este modo se aleja de las epistemologías modernas de la certeza, sin caer en el desprecio genealógico de la verdad. Dicho de otro modo, no se puede reconstruir la ética de la virtud como una receta algorítmica que aporte certeza a la acción moral, pero tampoco es preciso disolverla en un relativismo de tradiciones, de comunidades o de preferencias individuales.

El mantenimiento de estos difíciles equilibrios prudenciales exige un segundo componente metafísico que dé sentido a la mera aspiración a la verdad, me refiero a una ontología del ser. Dicha ontología también tiene sus raíces en las obras de Aristóteles, y ha llegado hasta nuestros días como una tradición viva en permanente revisión. Como veremos, los rasgos principales de la ontología del ser resultarán de gran ayuda para pensar la cuestión animalista.

El ser se dice de muchas maneras, afirma Aristóteles (1994, p. 270)³. O sea, el ser no es un término unívoco, hay muchos modos de ser diferentes. La ontología aristotélica es pluralista. Pero el término *ser* tampoco es equívoco. Esto quiere decir que hay conexión real entre los distintos modos de ser, que tienen algo en común, que a todos se les puede aplicar con propiedad el término en cuestión. La relación entre ellos es de analogía. La analogía media aquí entre dos excesos, la univocidad y la equivocidad. Esta es la base ontológica que habilita una epistemología falibilista como la que hemos presentado, también colocada entre dos excesos. Es, asimismo, la base ontológica de una ética de la virtud, situada entre el universalismo moderno y la posmodernidad relativista. Y si esta preferencia por posiciones medias recuerda la propia definición aristotélica de virtud no es por casualidad.

Son seres, cada cual a su modo, los conceptos universales y los números, el tiempo y el lugar, también lo son los artefactos y los accidentes de las sustancias, así como las relaciones entre estas⁴. Pero las sustancias son

³ *Metafísica*, 1026a 34.

⁴ La interpretación de Aristóteles por la que abogo aquí se aleja tanto del esencialismo platónico, como del craso nominalismo. Por un lado, y a diferencia del platonismo, pone el máximo peso ontológico en las sustancias individuales. Por otro, y a diferencia del nominalismo, reconoce una base real a los universales, que no son meros nombres; una base que hay que buscar siempre en las relaciones de semejanza/diferencia que se dan entre las sustancias individuales concretas.

los seres por antonomasia. Y la realidad presenta una ingente abundancia de sustancias. En términos aristotélicos, son sustancias los elementos, las plantas, los animales, los seres humanos e incluso Dios. Cada una de estas sustancias (salvo Dios) está compuesta de materia y forma. Aunque es más preciso decir que pueden ser vistas como materia o como forma, ya que no hay realmente composición: la materia y la forma son una y la misma cosa. La forma en Aristóteles es individual, se da en cada sustancia concreta, nunca por separado en un supuesto mundo de formas o de ideas. No obstante, las formas individuales de cada una de las sustancias concretas pueden presentar al intelecto humano rasgos comunes. Esto nos permite producir conceptos, trazar comparaciones y clasificaciones. Intentamos de este modo —en palabras de Feyerabend (2001)— conquistar la abundancia. Así, la forma de este individuo y la de este otro ofrecen al intelecto suficientes semejanzas y conexiones como para que podamos reunir ambos individuos bajo un solo concepto. Cada animal, cada planta, cada persona, es una sustancia, posee su propia forma individual. Nuestro intelecto puede construir conceptos bajo los cuales subsumir diversos individuos. En suma, las sustancias en su sentido más propio son los individuos, y los conceptos son construcciones mentales con base real.

Se puede estar o no de acuerdo con esta metafísica, lo que no parece muy recomendable es bloquear la investigación metafísica en aras del consenso moral. Es precisamente la investigación metafísica la que puede conducir al consenso, que será, así, el fruto del acuerdo en la verdad, y no un mero apaño de mínimos para sobrevivir al relativismo.

En apoyo de esta tesis cabe citar las ideas de Jonas⁵. Según él, la modernidad ha establecido algunos postulados como dogmas indiscutibles. Uno de ellos es que no hay verdades metafísicas. El otro es que no hay camino del «es» al «debe» (1995, pp. 89-90). Ninguno de los dos dogmas le parece a Jonas, invencible. Es más, son mutuamente incompatibles desde el punto de vista lógico, pues el segundo constituye una afirmación de carácter metafísico que el primero impugnaría. Pero se refuerzan mutuamente desde el punto de vista retórico: si no hay verdades metafísicas, toda verdad vendrá de la ciencia, y como la ciencia estudia los seres con abstracción de su valor, nada de lo que la ciencia diga se trasladará al plano del deber-ser.

Para Jonas, en cambio, sí hay verdades metafísicas, y entre ellas la que afirma la conexión entre ser y valor. Este es el camino que le permite transitar desde el ser al valor sin caer en la falacia naturalista. Se pregunta por qué el ser tiene valor. La respuesta es que sólo en lo que *es* puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser

⁵ Véase cap. 11. La ética de la responsabilidad de Hans Jonas: perspectiva fenomenológica a la ética animal.

a la nada. Dicho de otro modo, sólo puede haber algo bueno si hay algo, de manera que obrar a favor del ser es obrar a favor de la posibilidad del bien:

«Hay que observar que la mera posibilidad de atribuir valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada» (Jonas, 1995, p. 95).

Según esto, queda zanjada la insidiosa cuestión de la relevancia moral. ¿Qué es lo que tiene relevancia moral?, ¿lo natural, lo vivo, lo sintiente, lo humano,...? La respuesta es: ¡todo! Todo ser es valioso y, por ello mismo, cuenta desde el punto de vista moral. Pero este valor no se da por igual en todas las sustancias, sino de modo gradual, como, por otra parte, nos indica ya el sentido común.

Recapitulemos. La ética de la virtud adquiere pleno sentido en el seno de una cierta metafísica, que está compuesta por una epistemología falibilista o prudencial y por una ontología del ser. El ser se dice de muchas maneras, hay una pluralidad de modos de ser relacionados analógicamente, pero las sustancias son los seres por antonomasia. El mundo está compuesto por una rica abundancia de sustancias. Todas y cada una de ellas tienen valor propio, pues se da una conexión entre ser y valor. Dicho valor se presenta de modo gradual en las distintas sustancias, y el grado de valor de cada una de ellas depende de su *forma de ser*.

4. LA CUESTIÓN ANIMALISTA

Tenemos ya herramientas filosóficas suficientes para encarar la cuestión animalista. Todo lo dicho hasta aquí nos sugiere un conjunto de criterios útiles para construir la ética de nuestro trato con los animales.

4.1. Totalidad

En primer lugar, tenemos el *criterio de totalidad*. Todos los seres son relevantes moralmente, todos ellos poseen valor por el mero hecho de ser, y esto incluye, por supuesto, a los animales. Este principio supera las limitaciones propias de las éticas antropocéntricas, que concederían valor inherente solo a los seres humanos.

Del mismo modo, supera las limitaciones de las éticas sensocentristas, que otorgan relevancia moral sólo a los seres sintientes. Dichas éticas plantean un problema de muy difícil solución: ¿dónde hemos de trazar la línea de la relevancia moral?, ¿debemos reconocer tal condición a los primates, a los mamíferos en general, a las aves, a todos los vertebrados, a los cefa-

lópodos...? ¿Y las plantas?, ¿es que no poseen cierta sensibilidad?⁶ Desde la perspectiva aristotélica, en cambio, la capacidad de sentir dolor no es condición necesaria de relevancia moral, con lo cual se evita este problema. Por otra parte, el dolor ni siquiera es condición suficiente de relevancia moral en opinión de pensadores como Savater:

«En Singer parece que lo importante es que se salvaguarde del dolor, del proceso del dolor, a los seres que pueden descubrirlo. Lo cual yo no creo que sea verdad ni entre los seres humanos. Ni siquiera de los humanos creo que la única ética sea la de evitar sin más el dolor» (Savater, 2009).

Además, el dolor no se identifica con el sufrimiento. El dolor parece exigir tan sólo la presencia de ciertos nociceptores, mientras que el sufrimiento implica recuerdo y anticipación conscientes. Parece, pues, que el criterio de dolor sería demasiado incluyente para el sensocentrismo, mientras que el de sufrimiento sería demasiado excluyente.

El principio de totalidad también nos sirve para superar el biocentrismo. Hay seres valiosos que no tienen la condición de vivientes, o no está claro que la tengan; desde seres naturales, como pueden ser los cristales, las aguas o los ecosistemas, hasta artefactos, obras de arte y de ingeniería, idiomas, tradiciones, instituciones y otros bienes culturales. El principio de totalidad nos permite reconocer en los mismos cierto valor y, por tanto, cierta relevancia moral.

Por añadidura, la inclusión de los bienes culturales nos indica ya que el criterio de totalidad supera y desborda también las éticas de la tierra y, en general, las éticas de inspiración ecocentrista.

4.2. Gradualidad

Ahora bien, el criterio de totalidad resultaría inoperante si no fuese complementado por un *criterio de gradualidad*. En consonancia con el sentido común y con la metafísica que hemos delineado más arriba, es apropiado reconocer valor a todos los seres, pero no el mismo grado de valor a todos ellos. También entre los vivientes hay grados de valor, y lo mismo ocurre entre los animales. Resulta, sin duda, muy difícil establecer jerarquías de valor, y siempre corremos el riesgo de cometer errores al hacerlo. Además,

⁶ Darwin (1880) estudió el movimiento de las plantas, y la investigación más reciente encuentra ciertas formas de sensibilidad e inteligencia en las mismas (Mancuso y Viola, 2015). También Popper les reconoce cierta capacidad de conocimiento (1992, p. 65). Curiosamente, Peter Singer, que tanto ha criticado la concepción cartesiana del animal-máquina (2003, p. 174), concibe las plantas como meras máquinas (1979, p. 195).

las comparaciones de valor entre seres concretos pueden estar sometidas a legítimas variaciones contextuales, históricas o culturales. Pero existen indicadores, aunque sean falibles, que nos permiten graduar el valor de los seres. Hablo aquí de indicadores empíricos, como pueden ser la complejidad, las capacidades sensitivas, el tipo de actividad o la densidad relacional, que nos habilitan para hacer inferencias ontológicas sensatas, es decir que nos permiten estimar si un ser tiene más o menos entidad, si *es* más o menos, y, por lo tanto, posee un mayor o menor valor. Podemos, en virtud de ello, sospechar que tiene más entidad —que *es* más— un mamífero que una bacteria.

Esta gradación de valor es la que nos habilita para discriminar con proporcionalidad y tomar buenas decisiones prácticas. Por ejemplo, reemplazar, siempre que sea posible, animales de experimentación más valiosos por otros que lo son menos parece una buena decisión práctica, según sugiere el principio de las tres erres en experimentación animal. Del mismo modo, cuando la investigación farmacológica *in vivo* se pueda sustituir por investigación *in vitro* o *in silico* debería hacerse, siempre que ello no disminuya la eficacia y seguridad de los fármacos.

Conforme a la ontología expuesta, el juego comparativo del valor de los seres encuentra un límite absoluto en la dignidad de los seres humanos. Es así porque el ser humano posee una mayor consistencia ontológica que el resto, *es* en un sentido más propio. Es un ser en-sí, es decir, una sustancia, pero también es un sujeto, un ser para-sí que es consciente de sí mismo, que posee una visión integral de su propia vida, así como de la propia muerte, y que, en función de ello, puede tomar decisiones libres. El ser humano tiene un tipo de valor que no admite comparación, es absoluto, es lo que en términos kantianos podemos llamar dignidad (Kant, 1921; Cortina, 2009). Y me refiero aquí, claramente, al concepto kantiano de dignidad, no a lo que Martha Nussbaum (2007, pp. 166-168) llama dignidad aristotélica. El intento que hace Nussbaum de extender la dignidad también a los animales desdibuja e inutiliza completamente el concepto al transformarlo en una noción gradual. El valor es gradual, la dignidad no.

En el contexto de la discusión animalista, el problema de la posición kantiana no es que reconozca dignidad exclusivamente a los humanos, sino que del otro lado cuenta tan solo con una categoría, la de las cosas, lo cual le dificulta grandemente el establecimiento de una gradación del ser y del valor, así como el reconocimiento de la especificidad ontológica de los vivientes y, dentro de ellos, de los animales (Kant, 1988, pp. 287-289; 1921, p. 78). Es verdad que la tradición aristotélica ha de asumir e integrar la idea kantiana de dignidad de la persona. Pero, del mismo modo, la tradición kantiana haría bien en asumir una ontología más rica que aquella que divide los seres simplemente en personas y cosas.

Quizá se diga que el criterio de gradualidad nos retrotrae a posiciones antropocéntricas. Pero esta objeción parece injusta, ya que olvida el criterio complementario de totalidad, que confiere valor inherente, y por lo tanto relevancia ética, a todos los seres. Ninguno de ellos puede ser legítimamente destruido o dañado sin razón proporcional. Se espera, pues, del agente moral el *cuidado* de los seres y la evitación en lo posible del daño y de la destrucción. Esta posición tiene poco que ver con el craso antropocentrismo que negaría valor inherente a cualquier entidad no humana.

4.3. Individualidad y comunidad

El tercero de los criterios que se sigue de la metafísica enunciada podría ser denominado criterio de *individualidad y comunidad*. Es decir, lo que cuenta en contextos morales es el individuo y la comunidad o población, no la especie. Este criterio sirve para precisar el criterio de gradualidad. Podemos preguntarnos cuáles son las unidades cuyo valor hay que graduar. Si los grados de valor se basasen en la especie podríamos caer en la figura del especismo. Es decir, estaríamos sentando las bases para una discriminación injusta de los individuos, en función tan solo de la especie a la que pertenecen. El especismo ha sido criticado por varios autores, y entre ellos por Peter Singer (1999) y Tom Regan (1983). Si bien, ambos recaen en posiciones especistas cuando respaldan el Proyecto Gran Simio (Cavalieri y Singer, 1998), que propone otorgar derechos a los individuos en función de su pertenencia a ciertas especies (*Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus*, *Gorilla gorilla* y *Pongo pygmaeus*)⁷.

Pero el anti-especismo no deja de presentar problemas. Podrían resumirse en el llamado dilema del anti-especista. A saber, si la pertenencia a una especie no es un criterio justo de discriminación entre individuos, entonces, o bien no discriminamos en absoluto, o bien lo hacemos siguiendo algún otro criterio. No discriminar en absoluto es inviable en la práctica, aunque sólo sea porque uno ha de decidir su dieta, y hasta la más humilde de las plantas pertenece a una u otra especie. Hacerlo conforme a otro criterio

⁷ Las posiciones del Proyecto Gran Simio (PGS) son flagrantemente especistas. El proyecto está formulado explícitamente en términos de especies, incluso mediante el uso del nombre científico de las mismas. Solicita reconocimiento de derechos e igualdad para *todos* los miembros de cuatro especies concretas. Para el resto de los animales no se hace tal petición. Para *ninguno* de ellos. Según los partidarios del PGS, un bonobo (*Pan paniscus*), por ejemplo, tendría sus derechos y habría de ser incluido en el círculo de nuestros iguales, pero no un mandril, ni un elefante, ni un delfín, ni un perro, ni un pulpo, ni un cuervo, aunque *algunos* de estos animales tengan más inteligencia, sociabilidad y capacidad de sufrimiento que *algunos* bonobos. Luego, el criterio discriminatorio que usa el PGS es la especie.

obligaría a discriminar entre los seres humanos, reconociendo más valor a unos que a otros. De hecho, es lo que hace Singer (1984, p. 157): «Nada de todo esto demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente)». Sin embargo, es muy general y firme la convicción de que todos los seres humanos tenemos el mismo valor, o, por ser más precisos, la misma dignidad.

En otros textos he sugerido que la única forma de no incurrir, ni en el especismo, ni en el desagradable dilema del anti-especista, es obviando la noción de especie en contextos morales (Marcos, 2001, p. 113). Dicha noción ya es suficientemente compleja y problemática en biología como para importarla hacia la ética (Nussbaum, 2007, p. 352). En ética cuentan sobre todo las entidades concretas, es decir, los individuos y las comunidades o poblaciones en las que viven, mucho más que entidades abstractas como las especies. Son los individuos concretos y las comunidades o poblaciones concretas las que tienen mayor o menor valor. Y dicho valor se puede estimar, como hemos visto, en función de indicadores empíricos, sin necesidad de apelar a la especie. Todo ello nos ayudará a modular nuestro trato a los animales.

Pero, ¿qué sucede con la igualdad entre los seres humanos? Desde mi punto de vista, es obvio que la igualdad entre los seres humanos en cuanto a su dignidad resulta un principio moral básico e irrenunciable. Es cierto que en muchos aspectos existen diferencias entre nosotros, pero no las hay en lo esencial, en lo que nos confiere esa igual dignidad. Me refiero a nuestra condición de agentes morales, a la conciencia de la propia muerte y a la capacidad biográfica de hacernos cargo con cierta libertad del conjunto de nuestra vida. Es verdad, por otro lado, que existen numerosas semejanzas entre los seres humanos y el resto de los animales, pero ningún animal puede poner ante sí mismo un proyecto de vida sobre el que decidir libremente y una conciencia plena de la muerte, ninguno puede hacer explícitos ante sí mismo y revisables sus criterios de actuación. En esto, por cierto, somos iguales todos los humanos, y esto es precisamente lo que confiere a todos y a cada uno de nosotros ese valor absoluto e igualitario que llamamos dignidad.

Inmediatamente surge la pregunta por la situación de algunos seres humanos, como los niños pequeños, los que están en la ancianidad extrema o los que están afectados por trastornos o enfermedades que limitan seriamente la conciencia. No constituyen problema alguno si tomamos, como es apropiado, la vida humana en su conjunto, en 4D, por así decirlo. Es la vida entera de un ser humano, desde la concepción hasta la muerte, la que forma una unidad, la que constituye a un sujeto⁸. Basta con que en algún momento

⁸ El pensar de otro modo supondría un extraño «dualismo», según el cual, por un solo cuerpo humano, y a lo largo de su vida, podrían pasar distintos sujetos, más o menos humano cada uno de ellos.

de la misma haya podido, o vaya a poder, hacerse cargo de su biografía para que en todos y cada uno de los momentos de su vida sea sujeto de la misma dignidad, dado que en todos y cada uno de ellos es el mismo sujeto, dotado de la misma identidad. Simplemente, constituye un error ontológico injustificable y contrario a la experiencia más común el segmentar o atomizar una vida humana en momentos inconexos, en cortes temporales arbitrarios.

Con todo, podríamos pensar que estas consideraciones no cubren a la totalidad de los seres humanos, pues quedarían fuera de las mismas aquellos que en ningún momento de su vida alcanzan una autoconciencia biográfica, quedarían fuera los seres humanos con graves discapacidades. En este punto tenemos que apelar, no a su pertenencia a la especie humana, lo cual nos introduciría de nuevo en el laberinto ciego del especismo y el anti-especismo, sino a la familia humana, a esa concreta comunidad de los seres humanos perfectamente localizada en el tiempo y en el espacio, a esa comunidad que genera lazos de afecto, de convivencia, de mutua dependencia y cuidado. También en este aspecto, en cuanto a nuestra natural pertenencia a la familia humana, somos distintos de cualquier otro animal y perfectamente iguales los unos a los otros⁹. He aquí, pues, el otro pilar de la dignidad humana, en el que puede apoyarse incluso la dignidad de los más discapacitados, de los más dependientes. De ellos, según enseña Alasdair MacIntyre, también dependemos todos los demás:

En una comunidad de este tipo, ¿qué lugar pueden ocupar quienes sufren una discapacidad temporal o permanente? ¿Qué tipo de reconocimiento hace falta para que se mantenga el respeto hacia ellos? [...] Deberá fundarse en la consideración hacia cada individuo, cualquiera que sea su discapacidad [...] Pero a esta consideración tendría que añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno, y que pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] Incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento” (MacIntyre, 2001, p. 160).

4.4. Secuenciación: valores, deberes, derechos

Hablaremos, por último, del *criterio de secuenciación*. Nos apoyaremos en el mismo para ordenar correctamente las relaciones entre valores, de-

⁹ Es obvio que hay otros animales sociales, tanto como que ninguno de ellos pertenece a la *familia humana*, es decir, a la entidad a la que se refiere en su preámbulo la *DUDH*. Por el contrario, como es evidente, todo hijo de humanos pertenece a la familia humana, por muy discapacitado o dependiente que sea; y todos lo hemos sido en gran medida al comienzo de nuestra vida y quizá en otros momentos de la misma.

beres y derechos. En el caso de la ética animal, este criterio es el que nos permite ir desde el reconocimiento de valor hasta la auto-atribución de deberes sin pasar por la asignación de derechos a los animales. Constituye, por tanto, un argumento en contra de la reclamación de derechos para los animales. No los tienen por naturaleza, por lo tanto, no se los podemos reconocer, y tampoco es preciso ni conveniente otorgárselos.

Muchos defensores de los derechos de los animales en realidad no creen que existan derechos naturales, ni de hombres ni de animales. Singer recuerda que según Bentham los derechos naturales son «tonterías» y los derechos naturales inalienables «tonterías con zancos». «El lenguaje de los derechos [prosigue Singer] es una útil fórmula política. Es incluso más valioso en la era de los informativos televisados de treinta segundos que en tiempos de Bentham» (1999, p. 44). En consecuencia, lo que proponen es que se *otorguen* derechos a los animales, no que se les *reconozcan* sus derechos. Si por naturaleza tuviesen derechos, sería injusto no reconocerlos. Pero el otorgar o no derechos parece más bien una cuestión de pura conveniencia o de consenso político circunstancial. Incluso podría pensarse que la apelación a los derechos es, para muchos animalistas, mera retórica política. Es perfectamente razonable que haya en este punto, pues, diversidad de opiniones. La mía es que el otorgamiento de derechos a los animales no beneficia en nada a los mismos, no mejora sus vidas más de lo que lo hace la legislación que se inspira en el bienestar animal¹⁰, y sí debilita, en cambio, la fuerza normativa de los derechos humanos, con el peligro que ello supone para los seres humanos más vulnerables.

Podríamos preguntarnos si el autor de referencia en esta cuestión, Tom Regan, propone *otorgar* o *reconocer* derechos a los animales, es decir, si se decanta por la extensión del iuspositivismo o del iusnaturalismo. Argumenta contra el utilitarismo extendido de Singer, que es claramente iuspositivista, pero es difícil saber cuál es exactamente la posición de Regan al respecto, pues el ambiguo verbo que emplea es «considerar» (Regan, 1983, 1997). Según él, habría que *considerar*, o tomar en consideración, los derechos de los animales. En todo caso, la base para tal reclamación está en la condición que Regan describe como ser sujeto-de-una-vida (Regan, 2007, p. 120; 1997, p. 258). El ser sujeto-de-una-vida implicaría que cada animal tendría *valor inherente*. Y, por tener valor inherente, tendría también derechos. Sin embargo, de la ontología que hemos presentado, se sigue que cada animal es una sustancia viva, pero no el sujeto-de-una-vida, ya que carece de cualquier atisbo biográfico. Los animales son seres biológicos, no

¹⁰ La idea de bienestar animal (*animal welfare*), que ha resultado, en mi opinión, muy útil para la protección de los animales, ha sido ridiculizada bajo el rótulo de «bienestarismo» (*welfarism*) por Gary L. Francione (1996).

biográficos. Tom Regan parece confundir ambos planos, hasta el punto de que considera que muy probablemente, no solo cada mamífero y cada ave, sino también cada pez, es sujeto-de-una-vida (2007, p. 122). En cambio, y de modo desconcertante, sostiene que los niños «no son personas» (2007, p. 120). De nuevo es ambiguo cuando habla de «la postulación de la existencia de derechos animales» (1997, p. 254). Si existiesen, solo habría que reconocerlos; si hay que ponerlos o postularlos será que no existen previamente. La ambigüedad se mantiene cuando afirma que él no ha demostrado que los animales tengan derechos, ni siquiera que los tengamos los humanos, sino sólo que los animales los tienen si los seres humanos los tenemos (1997, p. 259).

Según mi punto de vista, los seres humanos sí tenemos derechos, los tenemos por naturaleza, y han de ser reconocidos por cualquier poder que quiera ser legítimo. Los animales, por el contrario, no poseen derechos por naturaleza, ya que su naturaleza difiere de la nuestra en aspectos relevantes. Por ejemplo, en ningún momento de su vida adquieren una perspectiva biográfica, y carecen, por ende, de libertad para tomar decisiones sobre la misma. Si se quiere, se puede otorgar formalmente derechos a los animales. Será, en todo caso, un otorgamiento arbitrario y un uso retórico de los derechos. Creo, no obstante, que es acertado oponerse a tal otorgamiento por las razones ya expuestas: no beneficia a los animales y perjudica a los seres humanos más vulnerables. Puestos a otorgar derechos inexistentes por naturaleza, podríamos otorgárselos también a las plantas o a los virus, a la tierra en su conjunto o a las aguas, a los bienes culturales o a los robots, con lo cual, en lugar de proteger a estos seres, debilitaríamos de modo drástico los derechos naturales de los humanos.

Existen formas alternativas de proteger el valor de los seres. No hace falta pasar, como hace Regan, del reconocimiento de valor inherente a la consideración de derechos. El reconocimiento de valor implica, eso sí, la asunción de deberes. Siempre que reconozco un valor, tengo que asumir un deber, a saber, el deber de proteger, favorecer y fomentar dicho valor, o al menos el deber de no dañarlo. El reconocimiento de valor no es base suficiente para la consideración —sea esto lo que fuere— de un derecho. Los animales son seres valiosos, poseen valor instrumental para nosotros y además valor inherente. En función de todo ello, nosotros, como seres morales, contraemos deberes para con ellos, lo cual no quiere decir que ellos tengan derechos. A diferencia de lo que pasa con los humanos, el valor inherente de los animales es gradual, no alcanza el estatus absoluto de la dignidad. Por eso, de manera prudencial, tenemos que modular el trato que damos a los animales, procurando en lo posible evitar cualquier daño injustificado.

Por otra parte, nuestros deberes no dependen solo del valor de los seres, sino también de nuestra posición respecto de los mismos. Parece obvio que

tengo más deberes respecto de lo que me es más próximo y está, en algún sentido, bajo mi responsabilidad. Tengo más deberes para con mi hijo que para con el hijo del vecino, más para con el perro que he adoptado como compañía que para con cualquier ornitorrinco de las antípodas. Por ello es perfectamente legítimo —aunque no obligado— abstenerse de intervenir en la vida de los animales salvajes. Nos parece un escándalo moral que falten vacunas para los niños en algunas zonas del planeta, pero no nos creemos obligados a proteger a todos los mamíferos, aves, reptiles y peces contra los virus que puedan afectarles. Sin embargo, tanto Singer como Regan tienen serios problemas para justificar, desde sus respectivos entramados filosóficos, esta intuición moral tan compartida.

La secuencia correcta es, pues, la siguiente: valores, deberes, derechos. Los seres tienen *valor* inherente y utilitario, los animales muy especialmente, pero dicho valor no es absoluto, sino gradual; una vez que reconocemos cierto grado de valor en un ser, como sujetos morales que somos, los humanos contraemos inmediatamente los *deberes* proporcionales a tal valor y a nuestra posición de responsabilidad respecto del mismo; esto no implica, en modo alguno, que todo ser posea derechos, sino que nosotros, los agentes morales, poseemos por naturaleza los *derechos* necesarios para cumplir con nuestros deberes, y que estos derechos naturales de los humanos, como son el derecho a la vida y a la libertad, han de ser reconocidos y respetados por todos.

Por supuesto, el reconocimiento del valor de los seres, de su justa proporcionalidad y de la responsabilidad propia, requiere el desarrollo de ciertas virtudes intelectuales, como la sabiduría y la prudencia. La asunción de deberes y el cumplimiento efectivo de los mismos exige también la educación en cada uno de nosotros de virtudes morales, como por ejemplo la generosidad, la austeridad, la capacidad de sacrificio o de piedad (Scruton, 1996), y, en general, la formación de un carácter virtuoso. Sin esta cláusula, cualquier admonición a favor del buen trato a los animales, ya se haga en términos de utilidades o de derechos, será mera palabrería sin efecto práctico alguno.

5. CONCLUSIONES

La ética de las virtudes hace una aportación irremplazable a la cuestión animalista. Dicha ética, que se aprende con la práctica más que con el discurso, nos recuerda que, sin el desarrollo de hábitos virtuosos en el agente, sin la formación de un carácter acorde a la virtud, todo discurso moral se vuelve completamente inoperante. Nada mejorará en nuestro trato con los animales sin las virtudes apropiadas. Pensemos, por ejemplo, en la laborio-

sidad, virtud imprescindible para una experimentación animal más ajustada a la estrategia de las tres erres, o en el carácter benevolente, que nos aleja de la crueldad.

Esta aportación es ya valiosa, pero desde la ética de la virtud se puede obtener aun otra ganancia para la cuestión animalista. La ética de la virtud, en particular dentro de la tradición aristotélica, viene asociada con una cierta metafísica que arroja mucha luz sobre la ontología del animal. Los animales no son cosas, pero tampoco son personas. Nos hace falta una ontología mucho más rica y diversa para entender correctamente el ser del animal, y la tradición aristotélica nos la proporciona. Nos proporciona, además, una conexión razonable entre ser y valor, de modo que una vez captado el estatuto ontológico de cada animal podamos estimar el valor inherente del mismo. Dicho valor será distinto del que efectivamente tienen las cosas, también del que tienen otros vivientes que no son simples cosas, y será incluso diferente de un animal a otro. Dicho valor será, en todo caso, distinto del valor absoluto que en todos y cada uno de los seres humanos reconocemos como dignidad.

Una vez que el agente moral reconoce el valor inherente e instrumental de los seres, y en función de su grado de responsabilidad sobre los mismos, contrae deberes para con ellos y se hace acreedor, por tanto, a los derechos suficientes como para cumplir con esos deberes, cosa que solo podrá hacer si ha logrado desarrollar unas ciertas virtudes. Se requieren virtudes intelectuales, y muy especialmente la prudencia, que permitan ponderar los valores implicados en cada acto, así como las circunstancias concretas en las que se da. Se requieren, asimismo, virtudes morales, que habiliten al agente para la acción buena.

Desde la ética de las virtudes se puede trazar una nueva posición en el debate animalista, una posición que no es antropomórfica, pues distingue claramente entre animales y seres humanos, pero tampoco antropocéntrica, pues reconoce valor inherente también al resto de los seres, a *todos* los seres. Supera con ello a los sensocentrismos, biocentrismos y ecocentrismos, que limitan en exceso el círculo de la relevancia moral. Puestos a poner etiquetas, diríamos que estamos ante una posición *humanista*, apoyada en el sentido común y en el respeto a la realidad.

7. REFERENCIAS

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.
 Aristóteles (1995). *Ética nicomáquea*. Madrid, España: Gredos.
 Baier, A. (2009). *Reflections on How We Live*. Oxford, UK: Oxford University Press.

- Cavalieri, P. y Singer, P. (1998). *El proyecto gran simio*. Madrid, España: Trotta.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, España: Taurus.
- Darwin, C. R. (1880). *The Power of Movement in Plants*. London, UK: John Murray.
- Daston, L. y Mitman, G. (2005). *Thinking with animals. New Perspectives on Anthropomorphism*. New York, USA: Columbia University Press.
- Feyerabend, P. (2001). *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona, España: Paidós.
- Francione, G. L. (1996). *Rain without Thunders: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia, USA: Temple University Press.
- Hursthouse, R. y Pettigrove, G. (2016). Virtue Ethics. En E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-virtue/>
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona, España: Herder.
- Kant, I. (1921). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Calpe.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona, España: Crítica.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, España: Rialp.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, España: Paidós.
- Mancuso, S. y Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Marcos, A. (2001). *Ética ambiental*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid.
- Marcos, A. (2010). *Ciencia y acción*. Ciudad de México, México: F.C.E..
- Marcos, A. (2011). Aprender haciendo: *paideia* y *phronesis* en Aristóteles. *Educação*, (34), pp. 13-24.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona, España: Paidós.
- Popper, K. R. (1992). *Un mundo de propensiones*. Madrid, España: Tecnos.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Regan, T. (1997). Derechos animales, injusticias humanas. En J. Issa y T. Kwiatkowska (Eds.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos* (pp. 245-262). Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Regan, T. (2007). Derechos animales y ética medioambiental. En A. Herrera (Ed.), *De animales y hombres: Studia Philosophica* (pp. 117-130). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Savater, F. (2009, Enero 18). *El Mundo*. Entrevista de Arcadi Espada. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/suplementos/magazine/2009/486/1232366706.html>

ÉTICA ANIMAL: FUNDAMENTOS EMPÍRICOS, TEÓRICOS Y DIMENSIÓN PRÁCTICA

- Singer, P. (1979). Not for humans only: the place of nonhumans in environmental issues. En K.E. Goodpaster y K.M. Sayre (Eds.), *Ethics And The Problems of the Twenty-first Century* (pp. 194-195). Notre Dame, USA: University of Notre Dame Press.
- Singer, P. (1984). *Ética práctica*. Barcelona, España: Ariel.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid, España: Trotta.
- Singer, P. (2003). *Desacralizar la vida humana*. Madrid, España: Cátedra.
- Slote, M. (1992). *From Morality to Virtue*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Scruton, R. (1996). *Animal Rights and Wrongs*. London, UK: Demos.