

La cuestión animalista y el pluralismo

Una conversación pendiente con León Olivé

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid, España
amarcos@fyl.uva.es

1. PRELUDIO CON LICENCIA POÉTICA

León tenía un gato al que llamaba Patitas. No, “tenía” no es un buen verbo para decirlo. León hospedaba en su casa a un gato con el cual cultivaba una elegante relación de amistad, quizá debido a la condición felina de ambos. Ahora suena mejor, es más veraz. Y “elegante”, aquí, sí que resulta el adjetivo adecuado, porque León era la elegancia. Tal vez por ello, tal vez por el aire oriental que se daba, el caso es que su presencia siempre me evocaba un libro de Murakami, lleno de gatos parlantes, por cierto. Hasta llegué a sospechar que la existencia del tal Patitas era de carácter meramente literario. Pero no.

La última vez que pisé la Ciudad de México, León ya no estaba. ¡A saber dónde...! No diré que la Ciudad se veía triste, porque no hay modo de apagar sus colores. Fílmela Cuarón en b/n y brillarán aun sus matices tras la gama de los grises, su alegría en las gentes. Pero algo extraño se respiraba, como el halo de una ausencia. Faltaba el maestro tranquilo. Me habían dejado facturar en el vuelo unas cuantas preguntas para él, algunas conversaciones pendientes que ya no serán. ¿Qué haremos con ellas? Quizás encomendarlas a Quevedo y a sus versos:

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos,
y escucho con mis ojos a los muertos.

Habrá que dirigir desde ahora las preguntas a sus doctos libros, conversar en ellos con León y escucharle en adelante con los ojos. De estos libros diré, otra vez con Quevedo:

Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Y una de las cuestiones que había facturado se refería, precisamente, a nuestro trato con los animales. Era una duda que quería poner ante el filósofo de la ciencia, tanto como ante el amigo de un gato cuasiparlante. ¿Qué te parece, León, se puede experimentar con ellos?

2. EXPERIMENTOS CON ANIMALES

Para precisar más la pregunta, para ir pasando de la licencia poética al rigor filosófico, haríamos bien en dar ya la palabra directamente al profesor Olivé: “No solo los

experimentos con personas plantean problemas éticos. Los experimentos con animales también” (Olivé 2000, p. 118). Estos problemas éticos se tornan perentorios si consideramos que “actualmente una gran cantidad de investigación científica se realiza haciendo experimentos con animales [...] Muchos de esos experimentos claramente producen daños en los animales” (pp. 118-119). Preguntémonos, entonces, si cualquier tipo de experimentación con animales es moralmente aceptable.

“Los objetores radicales de la experimentación con animales –señala Olivé– sostienen que de la misma manera en que es inmoral provocar dolor en los seres humanos para fines experimentales sin su consentimiento, es inmoral hacerlo con otros animales” (p. 119). Es obvio que no podemos esperar consentimiento libre por parte de animales no humanos, por lo tanto, “esta clase de experimentación debería detenerse por completo” (p. 120). Pero, nuestra sociedad es plural, en ella conviven múltiples formas de ver el mundo. Así, los defensores de la legitimidad de la experimentación sobre animales pueden alegar, tal y como recuerda Olivé, “que es necesario establecer una *jerarquía de valores*. Es decir, hacer explícito qué nos parece más valioso: la vida y el bienestar de los seres humanos o los de otros animales” (p. 120, cursiva en el original). Se justificaría, así, la experimentación animal por el hecho de que puede salvar vidas humanas. Gracias al conocimiento que obtenemos de los experimentos con animales se logran vacunas y fármacos que alivian el sufrimiento de las personas. En animales se pueden probar incluso procedimientos quirúrgicos innovadores, que de otro modo habría que poner a prueba directamente sobre humanos. Y los animalistas podrían responder con la acusación de antropocentrismo... y así sucesivamente. “¿Hay alguna piedra de toque en la realidad que permita dirimir una controversia de esta naturaleza?” (p. 120), se pregunta Olivé.

Bien, ya tenemos planteada la cuestión. Ahora veremos qué línea de respuesta propone el profesor Olivé.

3. PLURALISMO AXIOLÓGICO Y EPISTEMOLÓGICO

Para abordar el problema que acabamos de presentar, Olivé nos conduce hacia la cuestión de los fundamentos de las normas morales. En la tradición kantiana, dichas normas se fundan en las ideas de autonomía y de racionalidad. Pero, esta forma de fundamentación limita de antemano el ámbito de la moral a los seres humanos y, además, da por supuesto que “al ejercer su capacidad de razonar todos los seres humanos deben llegar a coincidir en la misma conclusión, con tal de que razonen sin prejuicios y sin coacción. Esta es la llamada *concepción absolutista de la racionalidad*” (p. 121, cursiva en el original). En el otro polo, tendríamos la *concepción relativista de la racionalidad*, según la cual “no tenemos derecho a criticar costumbres o máximas morales de grupos humanos diferentes al nuestro, porque a final de cuentas los criterios para juzgar su validez siempre son relativos a cada grupo humano o a cada cultura” (p. 121). Quedaría, así, bloqueado el debate animalista: la versión absolutista excluye la relevancia moral de los animales antes de empezar a debatir, mientras que la relativista nos remite únicamente a los criterios aceptados en cada grupo humano, pero no nos orienta hacia posibles territorios comunes en los que podamos encontrarnos los que convivimos en una sociedad diversa.

Olivé sugiere como línea de salida un término medio pluralista. “Entre estos dos extremos –el absolutismo y el relativismo extremo– existe otra posición: *el pluralismo*

[...] El *pluralismo* reconoce que la capacidad que hemos llamado razón es común a todos los seres humanos [...] Pero, a diferencia del absolutismo, no considera que al ejercer su capacidad de razonar todos los seres humanos coincidirán necesariamente en las mismas normas morales” (pp. 120-121, cursiva en el original).

No se puede decir, al estilo relativista, que ninguna norma tiene valor más allá de un cierto grupo humano. Pero, según el pluralismo de Olivé, las normas morales tampoco son absolutas; ni siquiera los derechos humanos lo son, no se basan en una supuesta esencia humana inmutable, sino en “los acuerdos básicos que establezcan los grupos humanos que tienen que interactuar” (p. 122). Dichos acuerdos, además, son dinámicos, pueden ir variando a lo largo del tiempo histórico. Desde el pluralismo, diríamos que los derechos humanos son universales, pues han de aplicarse a todas las personas, con independencia del grupo humano al que pertenezcan, pero no son absolutos, en el sentido de que sean atributos inmutables de las personas. Es decir, “la negación del absolutismo –sostiene Olivé– no conduce necesariamente al relativismo” (p. 123).

4. DE REGRESO A LA CUESTIÓN ANIMALISTA

¿Cómo queda, entonces, la cuestión animalista?, ¿qué nos dice el pluralismo sobre la experimentación con animales? Nos dice que no podemos esperar en nuestras sociedades diversas un acuerdo unánime, “no podemos aspirar a que todas las personas coincidan en que la vida y el bienestar de los gatos es igualmente valiosa que la de los seres humanos” (p. 124). Ahora bien, “podemos aspirar a ciertos acuerdos mínimos que por lo menos establezcan algunas condiciones y controles para la experimentación con animales”. Hablamos de “acuerdos no arbitrarios, basados en razones” (p. 124).

Está claro que no hay acuerdo en nuestra sociedad acerca de si la vida animal es o no igual de valiosa que la vida humana. “Tal vez –arriesga Olivé– en el futuro la humanidad reconozca también el derecho de los animales a no ser usados como medios y a ser tratados siempre como fines. Pero mientras tanto, si no se prohíbe, tal vez por lo menos sea posible reglamentar y proponer algún código ético para la experimentación con animales” (p. 125).

Olivé piensa que puede haber acuerdo en torno a unas ciertas normas razonables. En primer lugar, los experimentos con animales deberían acreditar su valor social, su orientación hacia fines benéficos. En segundo lugar, deberían acreditar su validez científica. Estas dos normas constituyen, en realidad, presupuestos mínimos imprescindibles. A partir de ahí, en tercer lugar, se debería pedir también que se justificase la inviabilidad de otras opciones alternativas para lograr los mismos fines. Estos experimentos, en cuarto lugar, han de ser llevados a cabo solo por científicos cualificados y según los estándares metodológicos de la comunidad científica. En quinto lugar, se deben adoptar medidas para la reducción del riesgo y del dolor de los animales. En sexto lugar, los experimentos han de ser sometidos a control y evaluación para asegurar que producen los beneficios previstos. Si surgen dudas al respecto, y como séptima norma, dichos experimentos deberían ser suspendidos. Y, por último, como octava norma, se debe preferir el uso de “animales de especies más distantes a los seres humanos con respecto a sus sistema nervioso central y a sus capacidades [...] Es preferible utilizar ratas en el laboratorio que utilizar chimpancés” (pp. 125-126).

5. PLURALIDAD DE PLURALISMOS

Hagamos ahora balance para poder entablar conversación con el profesor Olivé. Según él, hay que aceptar el pluralismo en el terreno epistemológico y en el terreno axiológico. Todos disponemos de razón, pero el uso de la misma no ha de llevarnos necesariamente a las mismas conclusiones: ni a la misma cosmovisión, ni al reconocimiento de los mismos valores y normas. Sin embargo, el relativismo extremo está vedado, no podemos simplemente encerrarnos en nuestra comunidad preferida, pertenecemos a una sociedad muy diversa, dentro de la cual hemos de buscar acuerdos no arbitrarios y razonables. Esto reza, en especial, para la cuestión animalista. El acuerdo, en este punto, se situaría en una experimentación reglamentada y controlada. Ni la permisividad irresponsable, ni la simple prohibición serían adecuadas, al menos por ahora. A través de las palabras de Olivé se trasluce, no obstante, una cierta preferencia por la prohibición, al menos como horizonte de futuro.

Coincido con Olivé en los aspectos prácticos del debate animalista, en la asunción de un enfoque moderado y posibilista. Suscribo el listado de normas de consenso que él sugiere. También abogaría por la restricción, pero solo y exclusivamente en el caso de que todos los fines razonables de la investigación –y me refiero básicamente al progreso médico- pudiesen ser alcanzados mediante el uso de muestras o tejidos, de modelos *in vitro* o de modelos *in silico*, sin la concurrencia de animales *in vivo*.

Sin embargo, en cuanto a los fundamentos de esta posición, me parece más adecuado y seguro el pluralismo ontológico que el pluralismo axiológico y epistémico. En mi opinión, el pluralismo axiológico y epistémico es muy frágil como fundamento, es un material altamente volátil, susceptible de colapsar en simple relativismo o en simple absolutismo a poco que la discusión se encone y los consensos se desvanezcan, como de hecho está empezando a suceder. Si la falta de acuerdo entre diversas comunidades – pensemos, por ejemplo, en la comunidad científica y en ciertos grupos animalistas- se convierte en un hecho, difícilmente desde el pluralismo que defiende Olivé se pueden presentar razones, pues su propia posición depende de la existencia de un acuerdo. Recordemos: según Olivé, no hay fundamento ontológico para las normas, no hay, por así decirlo, derecho natural, solo derecho positivo, solo acuerdos transitorios entre grupos que coexisten.

6. UNA POSIBLE ALTERNATIVA: PLURALISMO ONTOLÓGICO¹

En nuestra plática pendiente, mi intención era proponerle al profesor Olivé la consideración de esta alternativa: pluralismo ontológico más falibilismo epistémico y ético. Una ontología pluralista bien definida sirve como antídoto contra el relativismo, mientras que el falibilismo nos salva de las posiciones absolutistas que Olivé tanto teme. De hecho, en gran medida, la necesidad de apelar a un pluralismo axiológico deriva de la aceptación implícita de una ontología excesivamente simple, a saber, la ontología kantiana de las personas y las cosas. 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

¹ Recojo aquí, en una nueva formulación, ideas publicadas en Marcos, 2019.

ellos, de los animales (Kant, 1988, pp. 287-289; 1921, p. 78). Leamos la cita clásica de Kant: “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio” (1921, p. 42, [4:428], cursiva en el original). Lo cierto es que los animales no son ni personas ni cosas. Tampoco las plantas (Mancuso y Viola, 2015). Necesitamos, en mi opinión, una ontología más rica como fundamento de nuestra concepción del mundo y de nuestras normas morales.

Permítaseme decir unas pocas palabras sobre falibilismo -que no es aquí el centro de la cuestión- para pasar inmediatamente a ocuparme más a fondo de la ontología pluralista. 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 de la verdad. Dicho de otro modo, no se puede reconstruir la ética 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. Aclarado este punto, volvamos a la cuestión ontológica.

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. 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. Mi convicción es que no tendremos una ética animal correcta mientras no logremos desarrollar una ontología apropiada para los animales, que habrá de ser necesariamente una ontología pluralista, que distinga mucho más que personas y cosas.

Pasemos a esbozar este tipo de ontología. El ser se dice de muchas maneras, afirma Aristóteles (1994, p. 270)². 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.

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 estas. Pero las sustancias son 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 en los individuos concretos.

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 a tal consenso, que será, así, el fruto del acuerdo en la verdad, y no un mero apaño de mínimos para sobrevivir al relativismo.

Autores como Hans Jonas (1995) han argumentado recientemente a favor del reconocimiento de 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 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 (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:

² *Metafísica*, 1026a 34. 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. Señalo esto en mi descargo, para que el profesor Olivé no tema por el posible *esencialismo* de mis posiciones.

¡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.

Ahora 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.

Criterio de 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. 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.

Criterio de 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. Somos falibles. Además, 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 y el propio Olivé. 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).

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.

Criterio de 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 pertenecen³. Pero el anti-especismo no deja de presentar problemas. 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 con los animales.

Criterio de secuenciación: valores, deberes, derechos

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

³ 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 flagrantemente especistas cuando respaldan el Proyecto Gran Simio (Cavalieri y Singer, 1998), que propone otorgar derechos a los individuos en función precisamente de su pertenencia a ciertas especies (*Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus*, *Gorilla gorilla* y *Pongo pygmaeus*).

para los animales. No los tienen por naturaleza, por lo tanto, no se los podemos reconocer, y tampoco es preciso ni conveniente otorgárselos.

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. 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 humanos.

Existen formas alternativas de proteger el valor de los seres. El reconocimiento de valor implica la asunción, por nuestra parte, 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. Pero el reconocimiento de valor no es base suficiente para la consideración 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.

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.

7. ANOTACIONES PARA SEGUIR PLATICANDO...

Quizá León hubiera apreciado la idea de una ontología plural, así como la salvaguarda falibilista, pero, aun así, es probable que estas sugerencias le hubiesen parecido todavía demasiado proclives al peligroso esencialismo, demasiado condescendientes para con la humana naturaleza, demasiado tajantes en cuanto a la defensa de la dignidad de las personas, demasiado metafísicas en su inspiración y formulación. Y yo hubiese tenido que defenderme como gato panza arriba, seguramente con poca chance ante un felino de muy mayor porte filosófico. Con todo, prefiero evocar aquí al cierre nuestros amistosos y razonables puntos de acuerdo: aunque ambos discrepemos en cosa de fundamentos, suscribiría con él las indicaciones prácticas que propone para encauzar la experimentación animal.

8. REFERENCIAS

- Aristóteles (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cavalieri, P. y Singer, P. (1998) *El proyecto gran simio*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2009) *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Daston, L. y Mitman, G. (2005) *Thinking with animals. New Perspectives on Anthropomorphism*. New York: Columbia University Press.
- Feyerabend, P. (2001) *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. (1995) *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1921) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Calpe.
- Kant, I. (1988) *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Mancuso, S. y Viola, A. (2015) *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Marcos, A. (2001) *Ética ambiental*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Marcos, A. (2010) *Ciencia y acción*. Ciudad de México: F.C.E..
- Marcos, A. (2019) La ética de la virtud aplicada a los animales, en B. Aguilera, A. Lecaros y E. Valdés (eds.), *Ética animal: fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica*. Madrid: UPCO, pp. 189-208.
- Nussbaum, M. (2007) *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Olivé, L. (2000) *El bien, el mal y la razón*. Ciudad de México: Paidós/UNAM.
- Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Singer, P. (1999) *Liberación animal*. Madrid, España: Trotta.