

EL NEOARISTOTELISMO Y LA CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES NO HUMANOS*

Oscar Horta
Universidad de Santiago de Compostela

1. La consideración moral de los animales no humanos: perspectivas diversas

A lo largo de las últimas décadas, una serie de autores han comenzado a cuestionar la idea, sostenida hasta hace poco de forma casi unánime,¹ de que los límites de nuestra consideración no han de ir más allá de la especie humana. Han defendido, así, que los intereses de los animales pertenecientes a especies distintas a la nuestra (los animales no humanos) han de ser considerados en función de su peso. De esta forma, han rechazado como discriminatoria la idea de que el hecho de pertenecer a una determinada especie pueda determinar que un poseedor de intereses se vea favorecido sobre otro. El nombre que se ha acuñado para denotar una posición de este tipo es el de *especismo*. Conforme a esto, la actualmente generalizada consideración de los animales no humanos como meros recursos a nuestra disposición vendría a constituir una forma de discriminación que podríamos llamar especismo antropocéntrico.

Estos planteamientos, si bien todavía resultan novedosos, han comenzado a abrirse un espacio cada vez mayor tanto a nivel social como, en particular, en el mundo académico. Ahora bien, en este sentido son todavía desconocidas muchas de las aportaciones que se han realizado al estudio de la cuestión. En concreto, a este respecto resulta muy común que, a la hora de referir la literatura dedicada a este tema, se haga alusión de manera prácticamente exclusiva a las posiciones utilitaristas de Peter Singer² y a la centrada en una ética de los

derechos *prima facie* de Tom Regan.³ Conforme a esto, podría tal vez pensarse que el cuestionamiento del especismo antropocéntrico es sólo posible asumiendo determinadas perspectivas normativas (a saber, las asumidas por estos teóricos), y no si se opta por otros enfoques. Ello supondría que la adopción de un punto de vista no antropocéntrico implica la adopción de alguna teoría ética particular. Sin embargo, este no es el caso. Al limitarse a las contribuciones de Singer y Regan las aportaciones dignas de mención al respecto se está incurriendo en un reduccionismo notable (que, de hecho, es a menudo el resultado de un desconocimiento de la literatura sobre el tema). En realidad, el cuestionamiento del especismo se ha llevado a cabo desde teorías muy dispares, que incluyen aquellas que resultan más representativas en la actualidad.

Así, tal empresa ha sido emprendida por igualitaristas como Ingmar Persson, que han defendido que, a la hora de determinar qué distribuciones de aquello que resulta valioso en sí mismo son más deseables, ha de jugar un papel clave lo igualitario del reparto.⁴ Por prioritaristas como Nils Holtug,⁵ que han mantenido que la satisfacción de los intereses de quienes se encuentran en una situación peor debe tener prioridad. Por partidarios de un enfoque neokantiano como Christine Korsgaard, Julian Franklin o Evelyn Pluhar,⁶ que consideran que podemos encontrar alguna forma de inferir racionalmente un imperativo categórico universalista. Por contractualistas como Mark Rowlands, que han sostenido que, en una posición original en la que eligiésemos los principios morales por los que regirnos poniendo entre paréntesis nuestra identidad, optaríamos por principios no discriminatorios.⁷ Por defensores de planteamientos neoaristotélicos como Stephen Clark, Daniel Dombrowski o Martha Nussbaum (cuya posición veremos más adelante).⁸ Por quienes asumen una ética del cuidado, como Carol J. Adams o Josephine Donovan, que han defendido la relevancia de los sentimientos en ética.⁹ Etcétera.

Este artículo intentará ayudar a corregir, pues, la asunción errónea de que sólo desde posiciones determinadas cabe cuestionar el especismo. Ahora bien, como resulta evidente, el espacio aquí disponible no es suficiente para llevar a cabo una exposición del modo en el que los argumentos al respecto han sido desarrollados desde cada una de las perspectivas arriba mencionadas. Pero sí lo es para hacerlo en el caso de uno de estos. Por tal motivo, aquí me centraré en examinar qué aportaciones pueden hacerse al análisis de la cuestión desde un

punto de vista en concreto que en las últimas décadas ha sido objeto de una atención notable, hasta convertirse en la tercera opción en disputa, junto al consecuencialismo y el deontologismo,¹⁰ entre las teorías normativas de aceptación mayoritaria en la actualidad: el inspirado en la ética aristotélica. En las próximas secciones veremos fundamentalmente lo que se puede inferir al respecto partiendo de la adopción de una ética de la virtud. Pero también podremos reparar en lo que conforme a una concepción aristotélica de lo bueno podemos concluir con respecto a la posesión de intereses por parte de los animales no humanos.

Dos aclaraciones resultan precisas antes de continuar. En primer lugar, quiero puntualizar que hablaré, de forma muy general, de “ética aristotélica” para referirme a una serie de propuestas dadas en la filosofía moral contemporánea que descansan en ideas propias del pensamiento del estagirita. Consideraré la ética de la virtud como una expresión fundamental entre estas, pero utilizaré una expresión más amplia debido a (i) que podemos considerar también otros aspectos de la ética de Aristóteles más allá de los que inspiran a esta teoría ética; y por supuesto (ii) que Aristóteles sostuvo una concepción particular de las virtudes que puede no ser suscrita, o serlo sólo parcialmente, por los neoaristotélicos actuales.

En segundo lugar, he de aclarar que mi intención aquí no es defender una concepción aristotélica de la ética. Tampoco lo será el cuestionarla aunque, de hecho, habrá algunos puntos en los que indique algunos problemas serios a los que se enfrenta. No me identificaré ni como seguidor ni como detractor de este punto de vista.¹¹ Mi intención aquí es únicamente mostrar de qué manera se puede analizar la cuestión del especismo antropocéntrico desde esta perspectiva, independientemente de si esta debe ser aceptada o no.

2. ¿Es el enfoque aristotélico necesariamente antropocéntrico?

Una forma por supuesto ingenua de abordar el problema que nos ocupa pasaría por fijarnos en lo defendido por el propio Aristóteles. El hecho es que la posición práctica mantenida por este con respecto a quién deberíamos de con-

siderar moralmente no ha gozado en la actualidad de muchos seguidores o seguidoras. Es bien sabido el modo en que este defendió que

mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar.¹²

Partiendo de esta visión de las cosas, Aristóteles defendió la dominación, por parte de una minoría de seres humanos, de los animales no humanos, por una parte, y los demás seres humanos, por otra. No es de extrañar, así, que los neoaristotélicos contemporáneos han rechazado sin paliativos el dominio moral concebido por el estagirita. Proponen, ante este, un planteamiento que tenga en cuenta a todos los seres humanos. Defienden que lo propio de quienes poseen un carácter virtuoso sería tener en consideración a todos estos. Pero no por ello han dejado de lado otras aportaciones teóricas del estagirita. Del mismo modo, es perfectamente válido rechazar la desconsideración moral de los animales de Aristóteles desde un punto de vista neoaristotélico. Así que no nos debe interesar aquí discernir cuál fue la posición sostenida por el estagirita acerca de esta cuestión.¹³

Ahora bien, a este respecto hay un argumento que puede ser esgrimido con la intención de defender el antropocentrismo. Este apuntaría que la ética aristotélica vendría a tomar como referencia la búsqueda de la vida buena de los agentes morales humanos. A diferencia, por ejemplo, de un planteamiento kantiano, cuya formulación sería llevada a cabo teniendo en mente a cualquier agente moral racional,¹⁴ independientemente de su especie,¹⁵ el aristotélico estaría diseñado específicamente para los agentes de la especie *Homo sapiens*. Hay, con todo, razones para rechazar tal argumento. Podríamos decir, en primer lugar, que si diésemos tal idea por buena, el planteamiento que de ella se seguiría no sería antropocéntrico en un sentido estricto, dado que no cubriría a todos los seres humanos. El motivo es, simplemente, que no todos los seres humanos son agentes morales (los niños pequeños o aquellos con diversidad funcional intelectual importante no lo son). En cualquier caso, hay una razón más fundamental para no aceptar el argumento arriba mencionado. Esta consiste en que tal argumento confunde consideraciones relativas a la agencia y a los receptores de esta. Cuando decimos que la ética aristotélica se centra en los agentes morales humanos hemos de tener en cuenta que con ello no estamos

asumiendo una posición acerca de quién ha de ser considerable moralmente. Mientras hablemos de cómo debemos obrar, estamos refiriéndonos a agentes morales. Pero la conducta de esos agentes puede afectar a otros (y ello es algo que determina la evaluación de tal conducta). Al indicar qué define el carácter moral de los agentes morales humanos no estamos necesariamente apuntando a quiénes deben tener estos en cuenta para actuar virtuosamente. Esta es una pregunta distinta.

3. ¿Qué posición sería la virtuosa?

Lo que esto viene a significar es que no hay ningún motivo por el que una ética de la virtud conlleve necesariamente la adopción de un punto de vista antropocéntrico. Pero, en principio, no implica que lo haya tampoco para rechazarlo. Para llegar a alguna conclusión al respecto es necesario seguir examinando la cuestión, considerando las distintas razones que pueden entrar en juego. Ahora bien, ¿qué se puede argumentar al respecto? Muchas veces, lo que se hace es simplemente afirmar que lo virtuoso es este o aquel modo de conducta sin ir más allá para intentar fundamentar tal asunción. Así lo ha hecho, para defender un punto de vista antropocéntrico, Lawrence Becker, sosteniendo:

[A]lgunas diferencias en el trato que favorecen a nuestra propia especie están justificadas porque han de ser el producto de la virtud moral de los agentes morales.¹⁶

Sin embargo, es curioso observar que, apelando a la misma idea normativa, otros y otras han deducido conclusiones diametralmente opuestas. Por ejemplo, Rosalind Hursthouse ha afirmado que la consideración de los animales no humanos se cuenta entre las distintas virtudes que deberíamos tener.¹⁷ Estaría, en opinión de esta autora, entre aquellos elementos constituyentes de la que sería, en sus propias palabras de esta autora, “el mejor modo de vivir para un ser humano”.¹⁸ Un comportamiento desconsiderado con los animales no humanos resultaría simplemente inaceptable.

El hecho es que esta propuesta, de manera semejante a la de Becker, continúa dejando abierta la cuestión, en la medida en que, tal y como he apuntado arriba, no entra en razones previas por las que deberíamos considerar virtuosa la consideración por los animales no humanos. Es por ello por lo que apelando a un mismo esquema teórico se sostienen posiciones encontradas sobre el particular que aquí nos concierne. Esto pone de manifiesto, de hecho, algo que ha sido criticado frecuentemente a los teóricos de la virtud. Se les ha reprochado que su perspectiva no establece cuál es realmente el modo en el que hemos de actuar. Podemos concordar en que este ha de ser el inspirado por un carácter moral virtuoso (e incluso convenir también en cuáles han de ser las virtudes que para ello hemos de practicar), y, sin embargo, estar en total desacuerdo en lo que atañe a cuál es la clase de comportamiento que se ha de seguir de ello. A la vista de la incerteza con respecto a lo que una ética de la virtud nos puede prescribir, la pregunta que aquí surge es obvia: ¿hay verdaderamente argumentos para sostener desde el neoristolismo un planteamiento en contra o a favor del antropocentrismo?

4. Desarrollo del carácter moral

Un argumento que podría servir de base a la propuesta de Hursthouse ha sido propuesto por Steve Sapontzis. Este ha argumentado que al considerar no sólo a los seres de una cierta especie, sino a todos los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar, estamos ampliando el dominio de lo que puede ser nuestra acción virtuosa.¹⁹ Ello nos permitirá volvernos, pues, más virtuosos.

Podríamos pensar aquí que esto implicaría la asunción de un punto de vista antropocéntrico, si tenemos en mente sobre todo en posiciones basadas en los deberes indirectos como las defendidas por Tomás de Aquino o Kant.²⁰ Ahora bien, como señala Sapontzis,

el valor moral de liberar a los animales basado en el desarrollo del carácter moral puede ser desarrollado [...] de un modo no antropocéntrico.²¹

Si incluso los defensores del antropocentrismo asumen que dañar a los animales es propio de un carácter moralmente censurable, ello quiere decir que des-

de un enfoque centrado en la virtud los animales no humanos pasarán a tener que ser considerados. Podría intentarse rebatir esta conclusión indicando que la apelación a posibles consecuencias negativas para los humanos no desaparecería aunque adoptásemos una perspectiva centrada en la virtud, pues el objetivo último que se buscaría al censurar la desconsideración por los animales no humanos sería evitar que tal desconsideración se extendiese a los humanos. Pero ello supone dar un paso a mayores que es realmente externo al propio planteamiento centrado en la excelencia del carácter. Para una ética de la virtud, el comportamiento virtuoso no es valioso instrumentalmente. Se ha de actuar virtuosamente porque ese es el modo en el que es bueno actuar. Simplemente. Esto lleva a que deba rechazarse la idea de que el argumento a favor de la consideración de los animales no humanos por ampliar nuestro ámbito de ejercicio de la virtud sea antropocéntrico.

Con todo, no está claro que el argumento de Sapontzis sea concluyente. Sapontzis busca reforzarlo indicando precisamente lo que acabo de apuntar. Señala que el ejercicio de la virtud es bueno en sí mismo. Y, si es así, la maximización de tal ejercicio será deseable. Este argumento maximizador es cuestionable, empero. Es cierto que desde un punto de vista aristotélico el ejercicio de las virtudes es bueno en sí mismo, pero ello no quita que tales virtudes se pongan en práctica mediante comportamientos en circunstancias determinadas ante sujetos determinados susceptibles de ser afectados por nuestro comportamiento dotado o carente de virtud. Sería absurdo, por ejemplo, un argumento que concluyese que respetar el orden de la disposición presente de los granos de arena en una playa sería virtuoso simplemente porque elevaría el tipo de comportamientos susceptibles de ser virtuosos, dado que el hecho de que los granos de una playa estén dispuestos de un modo u otro parece que es a todas luces algo moralmente irrelevante (en la medida en que no tenga otras consecuencias mayores). De manera que parece que todavía necesitamos encontrar un argumento claro en la dirección apuntada por Hursthouse y Sapontzis, que nos proporcione una solución para la pregunta que nos suscita: ¿hacia quién puede un comportamiento ser susceptible de ejercitar una virtud o mostrar su ausencia? Tal argumento, no obstante, existe.

5. La relevancia de la autorrealización

La guía que Aristóteles nos ofrece en ética no se centra, ciertamente, en la cuestión relativa a quién debería ser moralmente tenido en cuenta, sino en la referente a cómo vivir una buena vida. Pero tal guía asume, sin embargo, que vivir una buena vida implica comportarse de un modo determinado, en el que uno ha de poner en práctica ciertas virtudes. Y esto conlleva relacionarse con otros en ciertas formas moralmente íntegras. Esta idea es la base²² de un argumento que presenta Clark²³ para defender la consideración de los animales no humanos. Este busca mostrar que el respeto a los animales no humanos es la única forma de relacionarse conforme a lo que debe constituir una buena vida.²⁴ Señala Clark lo siguiente:

Nuestro bienestar y el de otras criaturas consiste en llevar a cabo lo que constituye la “tarea” de aquellos de nuestro tipo [...] los seres humanos actúan bien cuando eligen bien, cuando viven como seres sociales racionales que saben que no son las más importantes de entre las cosas que existen; otras criaturas viven bien cuando viven conforme al patrón de sus vidas.²⁵

La propuesta de Clark resulta interesante. Su planteamiento responde ciertamente a lo que cabría entender como una aproximación basada en el enfoque aristotélico de la cuestión de cómo tratar a los demás. ¿Por qué debemos actuar como un agente virtuoso lo haría? Porque ello sería lo que se adecuaría a nuestra naturaleza. ¿Sobre qué base? En la medida en la que una de las facetas de tal naturaleza consiste en la capacidad de asumir responsabilidades hacia los demás. Y puesto que, conforme a un planteamiento aristotélico, debemos intentar realizar nuestra naturaleza propia, hemos de buscar comportarnos de manera que tal faceta se vea realizada. Ahora bien, ¿cómo podemos saber hacia quién tendríamos tales responsabilidades? Parece que el mejor modo de descubrirlo de forma consistente pasaría por tener en cuenta la misma idea: el valor positivo no instrumental asociado a la autorrealización. No hacerlo así privaría de consistencia a su asunción, o como mínimo dejaría su defensa en una posición notablemente endeble. Y en este sentido hay que indicar que, al igual que realizar nuestra naturaleza es algo positivo para nosotros, es bueno

también para otros seres realizar la suya propia. Martha Nussbaum ha recalcado esto indicando que, desde un punto de vista aristotélico,

hay pérdida y tragedia cuando una criatura viva con la capacidad básica o innata de desarrollar ciertas funciones que son evaluadas como importantes y buenas nunca tiene la oportunidad de realizar tales funciones.²⁶

La propuesta consiguiente pasa por armonizar estos dos corolarios desprendidos de la visión común de la autorrealización como algo positivo. Ello es posible si se define actuar virtuosamente como actuar de tal forma que debamos respetar la satisfacción de la naturaleza de cada ser, lo que implica cumplir con la nuestra. De este modo, el respeto por la autorrealización de otros seres es defendible de modo consistente con nuestra propia realización como seres morales.²⁷ Más aun, llegamos así a un planteamiento que en el fondo no se encuentra ya centrado exclusivamente en los agentes morales humanos, sino que resulta absolutamente universalista. Este propone la autorrealización de todos los seres dotados de una naturaleza propia. Entre estos, encontraríamos a los agentes morales humanos, que vendrían a ser animales de un tipo cuya realización se daría a través de su conducta moral.

6. El *télos* como bien de cada ser

Ahora bien, en este punto es preciso pasar a considerar otra cuestión. Incluso aunque demos por bueno el argumento arriba presentado, alguien podría objetar que este, como tal, no nos indica nada acerca de la clase de respeto que hayamos de dar a los animales no humanos. La cuestión será, en este punto, dilucidar qué es lo que vendría a significar exactamente “vivir de la forma que completa (o realiza) su naturaleza”, como vimos que Clark requería. Es preciso analizar este asunto, y el pensamiento de Aristóteles puede aportarnos algunas claves en esta dirección, dándonos pistas para entender qué es lo que hace que un ente pueda ser susceptible de ser perjudicado o beneficiado.

Un teórico que ha abordado tal empresa conforme a este marco teórico ha sido Bernard Rollin. Este se ha situado en un nicho normativo distinto del que aquí estamos abordando, al defender una propuesta centrada en dere-

chos.²⁸ Más aun: incluso cuando se sumerge no en cuestiones propiamente normativas sino únicamente axiológicas emplea un concepto más bien ajeno a esta tradición, pues hace uso de la idea de “interés”, utilizada más bien por quienes se encuadran en tradiciones de raíz moderna (en particular, por consecuencialistas y deontólogos). A la hora de indicar qué puede ser bueno y malo para un animal, Rollin dice:

Las necesidades del animal entran en la categoría especial de necesidades que llamamos intereses [...] ‘interés’ indica que la necesidad en cuestión le importa al animal. En cierto sentido, el animal debe ser capaz de ser consciente de que la frustración de la necesidad es un estado a ser evitado, algo indeseable.²⁹

En principio, se comprueba que no estamos ante una descripción que eche mano de nociones de corte propiamente aristotélico. Pero pronto define Rollin estas en base a conceptos que sí lo son. Lo hará al describir la idea de “interés” en función de la que sería la naturaleza o *télos* de su poseedor. Por naturaleza o *télos* (términos que, como podemos comprobar, pueden ser utilizados aquí de manera intercambiable) habría que entender aquí el desarrollo y puesta en práctica de las capacidades para actuar que un ser posee intrínsecamente, o, para decirlo con una terminología menos especulativa que al día de hoy tenemos a nuestro alcance, en función de su genética. De este modo, al indicar que los animales (humanos o no) tienen intereses, se asume que es debido a que tienen un *télos* que buscan cumplir. El particular *télos* de cada ser se realizaría así en la capacidad de cumplir su impulso de conducirse de forma acorde con su naturaleza propia. Esto implica la libertad para poder actualizar los aspectos propios de esta (para un ave, por ejemplo, podría incluir la posibilidad de emprender el vuelo como parte de su vida libre en su medio natural, mientras que para un humano podría incluir la libertad de opinión sobre temas políticos). Rollin intenta explicar esta noción poniendo el ejemplo de una araña. Se pregunta cuál podría ser su naturaleza propia, de qué forma podría realizarse ésta. Y ello le lleva a preguntarse por cuál sería su *télos*. Dice Rollin:

Cuando la araña está viva, tiene lo que Aristóteles llama un *télos*, una naturaleza, una función, un juego de actividades intrínsecas para ella, determinadas evolucionariamente e impresas genéticamente [...] La araña tiene intereses, los

cuales constituyen condiciones sin las que la criatura, para empezar, no puede vivir como una araña, no puede realizar su *télos* [...] Podemos decir con sentido del animal que es *consciente* de su lucha por vivir su vida, de que la satisfacción o frustración de sus necesidades le *importa*.³⁰

De esta forma, el *télos* de un ser viene a ser, de alguna forma, un modo de existir. Pero entendiendo como tal no un rol prefijado a cumplir, sino una forma de ser, cuya frustración impide que podamos tener una existencia buena para nosotros mismos.³¹ Sería así contrario al interés de cada ser todo aquello que impidiese su realización de tal naturaleza.

Hay una objeción que podría plantearse al enfoque de Rollin. Cabría argumentar que el concepto de *télos* resultaría una idea propia del paradigma científico aristotélico, que no se correspondería con el que se encuentra en vigor hoy en día.³² Rollin anticipa esta posible línea de crítica, y afirma así que esta es “susceptible de ser sometida a prueba y compatible con la biología actual” y, en línea con esto, revisable.³³ La noción de *télos*, indica Rollin, no se encuentra basada en supuestos no comprobables. Por el contrario, descansaría en la idea de que cada ser tiene necesidades, que podemos descubrir y estudiar. Y podemos reconocer en una medida bastante significativa aquellas que son poseídas por los animales, así como los esfuerzos que asumen para satisfacerlas.

Por supuesto, una objeción más de fondo cuestionará la propia relevancia moral del concepto de “naturaleza” o “*télos*”. ¿Por qué hemos de centrarnos en este, cabe preguntarse, en lugar de, directamente, en la posibilidad que un ser tiene de ser afectado positiva o negativamente? En cualquier caso, esta cuestión es externa al problema que aquí nos ocupa. Tiene que ver con si la axiología neoaristotélica es o no adecuada. Y el objeto de la presente investigación no es el de juzgar tal cuestión, sino el de examinar qué consideración merecen los animales no humanos conforme a una ética aristotélica.

7. La capacidad de sufrir y disfrutar

La mayoría de los autores y autoras referidos en la introducción (Singer, Persson, Vallentyne, Holtug, Pluhar, etc.) asumen una axiología en la que la posesión de intereses descansa la capacidad de sufrir y disfrutar. ¿Coincide esto con lo

que procedería asumir conforme a un enfoque aristotélico? Rollin asiente a esto parcialmente. Indica:

La presencia de dolor en un animal sería obviamente una condición suficiente para afirmar que tiene intereses, aunque una criatura podría tener intereses sin la capacidad de sentir dolor, en la medida en que tuviese alguna necesidad que le importase.³⁴

Conforme a esto, estaríamos aquí, al igual que en el caso de otras propuestas teóricas (como las indicadas en la introducción), ante un elemento fundamental que determina que un ser pueda ser afectado por nuestras decisiones morales. Ahora bien, el hecho es que, de forma no gratuita, Rollin habla aquí de una condición suficiente, no suficiente y necesaria. Podría así defenderse que, asumiendo una axiología aristotélica, la posesión de necesidades no tendría por qué ser identificada con la posesión de necesidades no ligadas a experiencias. Rollin descartará esta posibilidad, e indicará:

[L]o que vuelve estas necesidades interesantes es nuestra capacidad de atribuir alguna vida consciente o mental, por rudimentaria que sea.³⁵

Podemos, por lo tanto, trazar una distinción entre los seres conscientes, considerables moralmente, y aquellas entidades que no experimentan lo que les ocurre, puesto que en el caso de estas últimas sus necesidades no les afectarían en un sentido experiencial.

Aquí un argumento como el de Rollin parece perfectamente razonable. Nuestra vida es buena para nosotros por las experiencias positivas que podemos tener en ella, y puede ser mala por nuestras posibles experiencias negativas. Una existencia sin experiencia alguna es un vacío que parece que debería dejarnos indiferentes. Ahora bien, lo que no está claro es que esta idea, que parece que hemos de aceptar, sea completamente fiel a lo que se seguiría de un enfoque aristotélico. Y en este punto surge una crítica que los defensores de una perspectiva de este tipo han de afrontar, pues parece que hay razones para preferir la opción elegida por Rollin sobre la fidelidad a la axiología aristotélica. Esta podría interpretarse de modo que lo relevante no fuese necesariamente la capacidad de sufrir y disfrutar. El hecho de que otras consideraciones posteriores nos lleven a asumir que esta resulta de importancia muestra una insuficien-

cia en el planteamiento aristotélico a la hora de distinguir, por sí sólo, aquellos seres dotados con atributos moralmente relevantes de aquellos que no lo son. Ciertamente, tal vez sea posible indicar, sin abandonar esta perspectiva, que si bien sería deseable la realización de la finalidad de todos los objetos presentes en la naturaleza, tal realización (o su frustración) tiene un peso distinto cuando se experimenta como tal, revirtiendo en sufrimiento o disfrute elementos fundamentales de aquello que es una vida buena o mala. Si se acepta esto, una posición como la aristotélica, como mucho, llevaría los límites de la consideración moral más allá de lo que una axiología experiencalista consideraría aceptable, dado que tendría en cuenta a seres sin la capacidad de sufrir y disfrutar. Pero tendría que asumir una parte fundamental de las exigencias que esta haría, dada la relevancia moral del sufrimiento y el disfrute. En cualquier caso, podemos simplemente indicar que con esto se nos muestra un aspecto notable en el que una axiología como la aristotélica es inadecuada, incluso aunque se pueda defender, introduciendo las readecuaciones necesarias, el resto de lo que vendría a constituir una ética de inspiración aristotélica.

8. Distinguiendo naturalezas reales de imágenes proyectadas

En este punto es de interés considerar una visión relativamente extendida de los animales no humanos que toma como punto de partida para la comprensión de su naturaleza su utilización como recursos a manos humanas. No es extraño que, en base a esto, se busque identificar a los animales empleados con su uso mismo, o incluso su propio bien con el desarrollo adecuado de tal utilización. Francis Wolff presenta una argumentación de este modo en relación a las corridas de toros, según la cual el *télos* del toro criado para la corrida sería el de morir en ella, de forma supuestamente conforme a un planteamiento aristotélico.³⁶ Y, en general, esta misma argumentación es esgrimida cuando se consideran los usos más extendidos e institucionalizados de los animales no humanos, como ocurre, fundamentalmente, en el caso de su consumo como alimento. Se argumenta comúnmente que los animales objeto de tal consumo fueron criados para tal fin, que su misma existencia depende de ello, o que, de hecho, fueron seleccionados por sus “capacidades” para tal fin. Esto llega a afectar al propio modo en el que estos animales son llamados. Y lo mismo

ocurre en el caso de otros ámbitos de explotación. Se habla así a menudo de “animales de laboratorio”, “animales de granja”, “de producción”, “de compañía”, etcétera.

Un planteamiento de este tipo resulta, como mínimo, epistemológicamente ingenuo, si no distorsionado —consciente o inconscientemente— por nuestro propio interés como parte en la cuestión. De hecho, cuando intentamos dejar de lado nuestra propia perspectiva como parte beneficiada por la continuación del uso como recursos de los animales no humanos, y examinamos la cuestión con un mínimo de franqueza, constatamos que tal utilización frustra la realización de las necesidades reales de estos. El rol impuesto a los animales no humanos como objetos de consumo o proveedores de ciertos servicios les ocasiona perjuicios enormemente considerables. Estos incluyen daños intrínsecos, como ocurre en el caso de los notables sufrimientos a los que se les somete. Pero también los que pueden ser denominados daños extrínsecos, esto es, aquellos que, aun cuando no sean identificables con experiencias negativas, impiden que los animales puedan disfrutar de aquello que sería bueno para ellos, lo cual ocurre cuando se les priva de libertad, de su integridad física o de su vida. Todo ello daña a los animales, frustrando la posibilidad de realizar su naturaleza real (independientemente de la supuesta naturaleza ficticia que podamos querer proyectar sobre ellos por nuestro propio interés en la cuestión). Al igual que ocurrirá desde otros puntos de vista (de inspiración kantiana, contractual, utilitarista, igualitarista, etc.), conforme a un planteamiento aristotélico esto deberá ser rechazado de plano, por los motivos que aquí han sido expuestos. Ello lleva, así, a cuestionar no ya el modo en el que su utilización se lleva a cabo, sino tal utilización en sí misma. Lo que de aquí se sigue es la prescripción de un modo de vida que prescindiera del uso como objetos de consumo de los animales no humanos. Es sabido el modo en el que autores como Singer y Regan indican la necesidad de la adopción de un modo de vida vegetariano. Comprobamos aquí que los argumentos planteables desde un punto de vista aristotélico no conducen a una conclusión distinta. Veremos algo más sobre esto más adelante.

9. La especie desde un planteamiento no especista

Hemos visto que lo implicado por un enfoque aristotélico se relaciona con las consideraciones sobre los animales desde teorías éticas distintas. Y hemos comprobado que existe un punto en el que pueden darse desencuentros. Pues bien, hay otro lugar desde el que ha de examinarse si estos problemas pueden surgir. Este es el relativo a la importancia que tiene prestar atención a la especie a la que un animal pertenece al considerar sus intereses. Esto es así debido a que un argumento fundamental en el rechazo del especismo antropocéntrico se asienta en la indicación de que el modo en el que un ser ha de ser considerado depende de los intereses que tal ser posee en sí mismo, no en lo que es la norma para su especie.³⁷ Un enfoque aristotélico podrá aceptar esto sólo con serios matices. Nussbaum afirma que el conocimiento de la especie a la que pertenece un individuo es algo que aporta información relevante acerca de lo que es bueno o malo para él.³⁸ Sin embargo, indica también que esto no puede en modo alguno llevar a aceptar una diferenciación moral de miembros de distintas especies (conforme a lo que sería una “gran cadena del ser” que asignase a cada cual un “estatuto moral” distinto en función de su especie). Una consideración desigual del peso de los intereses de cada individuo en función de esto resultaría inaceptable.³⁹ Se rechaza así el especismo, distinguiéndolo de la afirmación de que seres de distintas especies tienen intereses diferentes (lo cual, cabe apuntar, no quiere decir que tengan un peso diferente).

Lo que es más: no ha de perderse de vista que es falsa la idea comúnmente asumida de que las capacidades de un individuo pueden ser determinadas con sólo comprobar a qué especie pertenece. Apunta sobre esto Nussbaum:

[L]as capacidades se entrecruzan y solapan; un chimpancé puede tener una capacidad mayor para la empatía y el pensamiento en perspectiva que un niño muy joven, o un niño autista de más edad. Y las capacidades que a veces se atribuyen los humanos a sí mismos en exclusiva de forma arrogante se encuentran de forma muy extendida en la naturaleza.⁴⁰

Con esto lo que se está poniendo de manifiesto es lo que apunta el argumento de la superposición de especies: que muchos seres humanos no satisfacen las

capacidades que, según los defensores del antropocentrismo, distinguirían a los seres humanos de los demás animales.⁴¹ Ciertamente, Nussbaum también apunta que un ser humano dotado de capacidades intelectuales similares a las de un chimpancé no puede florecer como este último. Esto viene a incidir en la idea arriba apuntada. Vimos que una cosa es que animales de distintas especies tengan intereses de distinto tipo y otra que sus intereses deban ser considerados de forma desigual. Ahora bien, obsérvese que esto no supone una objeción al argumento de la superposición de especies, pues este no busca que se trate a seres diferentes como si tuviesen los mismos intereses, sino únicamente que se evite tratar de un modo desfavorable a quienes, pudiendo sufrir y disfrutar, no tienen ciertas capacidades. Por otra parte, los argumentos de Nussbaum muestran la confusión en la que se incurre comúnmente al clasificar conforme a un baremo unilineal las capacidades de distintos individuos, de manera tanto intra como interespecífica.⁴² Cuando Nussbaum indica que un humano y un chimpancé, con las mismas capacidades intelectuales, pueden tener una suerte dispar lo que se pone de manifiesto es que las capacidades intelectuales poseídas por ambos no son realmente coincidentes. Lo son en ciertos sentidos. La comparación es aquí algo forzada. Pero también lo es cuando se lleva a cabo entre un chimpancé y un ser humano sin diversidad funcional intelectual alguna. Hay aspectos en los que las capacidades del humano no serán más complejas. Esto se deja normalmente de lado debido a un prejuicio antropocéntrico en función del cual se busca poner de manifiesto exclusivamente aquellas facetas en las que los seres humanos pueden destacar, despreciando el resto, y aun reduciéndolas a aquellas.

10. Obrar de un modo justo

En este punto, podemos volver ya de la axiología al plano normativo. Hemos visto que el argumento neoaristotélico nos llevará a buscar nuestra autorrealización como agentes morales virtuosos sobre la base del respeto por la autorrealización de los demás, y que los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar tienen tal capacidad. De aquí se desprende que sólo respetando a estos se puede obrar virtuosamente (algo comprensible, en particular, cuando

recordamos que conforme a una ética como la aristotélica no hay propiamente una distinción como la trazada en el pensamiento moral actual entre el ámbito de lo bueno y el de lo correcto).⁴³ Pues bien, se puede indicar algo más acerca de la clase de conducta que es justa según un enfoque como el aristotélico. Hay otras ideas interesantes del estagirita que parecen de hecho encontrarse de acuerdo con lo que acabo de indicar. Como es sabido, Aristóteles afirma que actuamos justamente (conforme a la virtud de la justicia —*dikaíosyne*—) cuando no damos ni más ni menos a cada quien de lo que hemos de darles. Resulta así reprobable tanto que seamos las víctimas como que seamos los causantes de la injusticia. De acuerdo con esto, evitar ambos extremos implica actuar de tal modo que ni otros se benefician de forma injustificada causándonos un daño ni nosotros nos beneficiamos injustificadamente de infligir un daño a otros. No podremos aceptar beneficiarnos de otros u otras a costa de causarles un daño que consideraríamos inaceptables si nosotros fuésemos los perjudicados o perjudicadas y otros quienes se beneficiasen. De aquí se siguen corolarios muy significativos en lo que atañe a nuestro uso actual de los animales no humanos como recursos, pues este vendrá a ser entonces difícilmente aceptable.

11. ¿Una posición poco exigente?

En este punto, es de interés hacer una anotación con respecto a cuáles son las exigencias que un enfoque aristotélico puede hacernos. En ocasiones se considera que los enfoques consecuencialistas maximizadores (obviamente, no los meramente sufficientistas) son muy exigentes, puesto que requieren de los y las agentes morales que estén siempre alertas para aumentar el valor presente en la situación en la que están (se entienda este como bienestar, satisfacción de preferencias, bienes objetivos...). Podría pensarse que un enfoque aristotélico sería menos estricto. Sin embargo, como ha indicado Nathan Nobis,⁴⁴ hay motivos para considerar la cuestión desde un punto de vista bien distinto. Para un o una consecuencialista, una práctica que puede ser en principio inaceptable, como por ejemplo ocasionar ilegítimamente un daño a otros para obtener una ganancia, puede tal vez tornarse admisible si descubrimos que

nuestra abstención de participar en tal actividad no impide que tal daño tenga lugar. Esto difícilmente va a ser tolerado desde el punto de vista de una ética de la virtud. Un agente moral virtuoso no se beneficia conscientemente de una práctica así. Y no lo hace incluso aunque con tal abstención no consiga imposibilitar que otros lleven tal práctica adelante. Así, no es difícil comprobar qué implicaciones podría tener esto en el caso del uso de animales no humanos como recursos. Se ha sostenido en ocasiones que el rechazo del consumo de animales no humanos no tiene realmente ningún impacto real, dado que acciones individuales no pueden conseguir cambiar las tendencias generales del mercado.⁴⁵ Lo cierto es que un argumento así podría tal vez disuadir a un consecuencialista, pero no a quien siga una ética de la virtud.

(Independientemente de esto, hay razones de peso para rechazar la asunción de hecho en la que descansa un argumento como el que aquí plantea Nobis en relación al consecuencialismo. Cambios progresivos en los patrones de demanda por parte del público acaban teniendo un efecto en la oferta. Y tienen un valor ejemplificador y aun propagandístico enormemente significativo.⁴⁶ Más aun: aunque no fuese así, para un o una consecuencialista tiene sentido rechazar el argumento anterior, en función del reparto de responsabilidad en ella, considerando los efectos agregados de una acción repetida colectivamente).⁴⁷

12. ¿Una posición demasiado exigente?

Cabría objetar a lo concluido en el punto anterior que, dada la situación actual, en la que el uso de animales se encuentra tan extendido, su abandono conllevaría un coste demasiado alto, con lo que no podría ser una exigencia moral. Podría ser algo moralmente loable, pero que caería en un plano únicamente supererogatorio, y no sería requerible para poder obrar virtuosamente. Dombrowski ha respondido a esta idea, defendiendo que este no es el caso en lo que atañe al uso de animales no humanos. Para ello, ha distinguido este autor entre seis “posibles estados de carácter moral”.⁴⁸ Estos serían los siguientes:

- A. Excelencia heroica (*areté*): cuando alguien quiere actuar bien y lo hace de manera heroica.
 - H1: Heroísmo no-supererogatorio.
 - H2: Heroísmo supererogatorio.
- B. Excelencia ordinaria (*areté*): cuando alguien quiere actuar bien y lo hace.
- C. Autocontrol (*enkrateia*): cuando alguien quiere actuar mal, pero se controla.
- D. Carencia de autocontrol (*akrasia*): cuando alguien quiere actuar mal, intenta controlarse, pero no es capaz de hacerlo.
- E. Maldad de carácter (*kakia*): cuando alguien quiere actuar mal y lo hace sin resistencia, creyendo que ello es bueno.
- F. Brutalidad (*aischros*): un carácter moral enfermo, inhumano.⁴⁹

Pues bien, indicará Dombrowski, una vez tenemos este esquema podemos pasar a analizar en qué estado cabe incluir la renuncia al uso de animales. A estos efectos, señala, comprobamos que el hecho de que un acto pueda ser “heroico” no implica que no resulte un deber moral. De modo que, incluso aunque el contexto resulte hostil al abandono del uso de animales, este no tiene por qué ser “necesariamente supererogatorio”.⁵⁰ Puede haber obstáculos que lleguen a hacer que pueda ser tildado de “heroico” en algún caso particular. Pero si, como he apuntado, hay argumentos en su favor, encontraremos que no lo será en un sentido supererogatorio. El símil que presenta Dombrowski para comprender esto es el de un doctor cuyo deber es permanecer en su puesto aun cuando hay una epidemia y ello le comporta riesgos. Su actitud al no huir, aunque puede tal vez ser tildada de heroica, no resultaría supererogatoria, sino acorde con su obligación profesional.⁵¹ Algo semejante sucedería si el abandono del uso de animales no humanos fuese algo heroico. En cualquier caso, este puede ser considerado hoy en día, comúnmente, como algo no heroico, sino acorde a lo que Dombrowski clasificaría en el nivel B: una práctica que debemos seguir, sin que conlleve un esfuerzo sobrehumano hacerlo.⁵²

13. Sumario y conclusión

La línea argumental arriba presentada puede ser resumida como sigue:

¿Aceptamos que lo que debemos hacer es obrar de modo virtuoso? Si es así, hay razones para mantener que debemos obrar conforme a la manera en la que nuestra naturaleza nos pondría en posición de actuar, y de modo que los demás puedan hacer lo propio. Ahora bien, de acuerdo con esto, dado que cada ser con intereses posee un *télos* que busca actualizar, debemos dejar que todo individuo pueda autorrealizarse haciéndolo, siendo así además como nuestra propia autorrealización tendría lugar. Esto conlleva actuar de modo justo con los animales no humanos, lo que implica renunciar a tomar parte en su utilización, algo que puede ser exigente, pero no supererogatorio.

De este modo se puede concluir, en definitiva, que desde una perspectiva teórica de inspiración aristotélica, procede rechazar el antropocentrismo y el uso como recursos de animales no humanos. El argumento es muy distinto al que se sigue desde otras teorías éticas, pero las conclusiones resultan semejantes.

Notas

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2008-06414-C03-01/FISO, Ministerio de Ciencia e Innovación, España.

1. Hay que indicar, con todo, que el cuestionamiento de esta idea arranca de mucho tiempo atrás, y fue de hecho llevado a cabo en particular en la antigüedad. Junto a otros pensadores, como Pitágoras, Teofrasto o Plutarco, la figura más representativa de tal crítica habría sido Porfirio, destacando a este respecto su obra *Sobre la abstinencia*, Madrid, Gredos, 1984.

2. Véase Peter Singer, *Ética Práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [título original: *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1993]. Una aproximación utilitarista a la cuestión es también mantenida en Gaverick Matheny, "Utilitarianism and Animals" en Peter Singer (Ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 13-25. (Por otra parte, contrariamente a lo que se asume, la argumentación llevada a cabo por Singer en *Liberación animal* no es utilitarista en el sentido más estricto; fue redactada intentando presentar la cuestión en términos de la moralidad del sentido común, si bien termina descansando en asunciones de tipo utilitarista. Véase su *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999 [título original: *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, 2ª ed., New York, Random House, 1990]).

3. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Los Angeles, University of California Press, 1983.

4. Ingmar Persson, “Una base para la igualdad (interespecífica)” en Paola Cavalieri y Peter Singer (Eds.), *El Proyecto “Gran Simio”: la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 230-242 [título original: *The ‘Great Ape’ Project: Equality Beyond Humanity*, London, Forth Estate Limited, 1993, pp. 183-193].

5. Nils Holtug, “Equality for Animals” en Jesper Ryberg, Thomas Petersen y Clark Wolf (Eds.), *New Waves in Applied Ethics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1-24.

6. Christine Korsgaard, “Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals”, *The Tanner Lectures on Human Values* n° 25/26 (2005), pp. 77-110; Christine Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 152-153; Julian H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2005; Evelyn Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, Duke University Press, 1995.

7. Mark Rowlands, *Animal Rights: A Philosophical Defence*, London, MacMillan Press, 1998.

8. Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Daniel A. Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, London, Thorsons, 1984; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

9. Véanse en particular los trabajos recopilatorios de Carol Adams y Josephine Donovan, *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, Duke University Press, 1995; *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York, Continuum, 1996 y *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, 2007.

10. Se han dado definiciones muy dispares de lo que los términos ‘consecuencialismo’ y ‘deontologismo’ deben denotar. La más común, imprecisa, pasa por decir que el primero prescribe tener en cuenta en nuestras decisiones las consecuencias de nuestros actos, en tanto que el segundo se centra en los actos por ellos mismos. Conforme a otra forma de entender estos, el primero defiende que hemos de actuar movidos por razones imparciales, no relativas a quién es el agente moral, en tanto el segundo afirma que también existen razones relativas a los agentes. Finalmente, podemos considerar, alternativamente, que el consecuencialismo es la posición que hace depender a lo correcto de lo bueno, esto es, a nuestras razones para actuar de aquello que es valioso, mientras el deontologismo sostiene que lo que debemos hacer no se define de tal modo, o es prioritario a lo valioso.

11. Puedo apuntar que simpatizo con un planteamiento de carácter igualitarista, pero ello, en cualquier caso, no es relevante para el análisis de la cuestión que nos ocupa.

12. Aristóteles, *Política*, Madrid, Tecnos, 2004, 1254a 21-23.

13. Lo cierto es que se han dado defensas de la idea de que Aristóteles no adoptó una posición contraria a la consideración de los animales, como se plantea en Carolina Olivares Chávez, “Los animales y el hombre en Aristóteles”, *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, nº 19 (2001) pp. 99-140. La posición contraria, que considera que el pensamiento de Aristóteles es ciertamente hostil a la consideración de los animales no humanos (y que incluso sitúa en él un punto de inflexión en el modo en que estos han sido vistos en la historia del pensamiento) ha sido defendida en trabajos como Richard Sorabji, *Animal Minds & Human Morals: The Origins Of The Western Debate*, London, Duckworth, 2001; o Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2005.

14. En realidad, para Kant la expresión “agente moral racional” resulta redundante, dado su proyecto de levantar la moral sobre la racionalidad. Si un agente es verdaderamente racional, será moral; si un agente es verdaderamente moral, será porque es racional.

15. Como se indica explícitamente en Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, 27:244.

16. “[S]ome differences in treatment that favor our own species are justified because they are to be product of moral virtue in human agents”. Lawrence C. Becker, “The Priority of Human Interests” en Harlan B. Miller y William H. Williams (Eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, 225-242, p. 227.

17. Hursthouse Rosalind, *Beginning Lives*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 246-247.

18. “[T]he best way for a human being to live”. *Ibid.*, p. 243.

19. Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, pp. 90-96. Presenta Sapontzis sus ideas al respecto en un apartado precisamente titulado, en línea con la cuestión aquí tratada, “liberando a los animales y desarrollando el carácter moral” (“liberating animals and developing moral character”).

20. Véase Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, México D. F., Porrúa, 1977, III, Capítulo CXII, 7; Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 5:76; *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1999, 6:442-443; *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, 27:413, 27:459. La contradicción en la que vendría a incurrir este argumento no es difícil de adivinar. Este descansa, en primer lugar, en la premisa de que dañar a los animales no humanos puede hacernos insensibles al daño ocasionado a los seres humanos. Se asume así que hay una analogía entre ambos daños. Y supone junto a esto, en segundo lugar, la idea de que el daño ocasionado a estos últimos cumple lo requerido para ser moralmente relevante. Ambas premisas, consideradas conjuntamente, chocan con una tercera que haría falta asumir para concluir que tenemos obligaciones sólo indirectas, no directas, hacia los animales no hu-

manos: la de que el daño que se les causa no cumple lo requerido para ser moralmente relevante. Pero ¿cómo puede ser así, si es análogo al de los humanos y este último sí lo cumple?

21. “[T]he moral value of liberating animals based on the development of moral character can be developed [...] in a nonanthropocentric manner”. Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, p. 96.

22. Acerca de los presupuestos que asume en esta obra escribirá lo siguiente: “Mi posición en epistemología moral —que no debería ser ningún misterio para nadie familiarizado con el pensamiento aristotélico— es que lo que es correcto hacer se descubre al considerar lo que alguien con un carácter moral apropiado, equipado con las capacidades comunes de fidelidad y desinterés, haría” (“My position in moral epistemology—which should have been no mystery to anyone acquainted with Aristotelian thought—is that what it’s right to do is found by considering what someone of sound moral character, equipped with the usual capacities of loyalty and self-forgetfulness, would do”). Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1984, p. viii —escribe Clark estas líneas en un nuevo prólogo a la segunda edición de esta obra que no aparece en su edición inicial de 1977—.

23. Clark no asume un enfoque monista, y en algunas ocasiones se desplaza de una posición aristotélica a otras perspectivas diferentes. En cualquier caso, tal pluralismo se da de manera complementaria. El cuestionamiento aristotélico del antropocentrismo complementa otros argumentos, y es complementado por ellos, pero se sostiene por sí mismo.

24. Merece la pena indicar que la primera edición de la obra en la que Clark trató la cuestión, *The Moral Status of Animals*, data de 1977, sólo dos años antes de *Animal Liberation de Singer* y seis años antes de *The Case for Animal Rights de Regan*.

25. “The well-being of ourselves and of other creatures consist in our performing well what is the “work” of our kind [...] human beings do well when they choose well, when they live as social rational beings who know that they are not the most important of the things that are; other creatures live well when they live out the pattern of their lives”. *Idem*.

26. “[T]here are waste and tragedy when a living creature with the innate or basic capability for some functions that are evaluated as important and good never gets the opportunity to perform those functions”. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 346-347.

27. Con todo, las conclusiones de Clark diferirán con respecto a las de otros autores arriba citados, dado que vendrá a sostener Clark un enfoque en el que combinará junto a la consideración de los seres sintientes una posición de tipo holístico. Véase por

ejemplo Stephen R. L. Clark, “Gaia and the Great City” en su *Civil Peace and Sacred Order*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 135-158.

28. Véase Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, Prometheus Books, 1981, en particular p. 82.

29. “The needs of the animal fall into the special category of needs we call interests [...] ‘interest’ indicates that the need in question matters to the animal. In some sense, the animal must be capable of being aware that the thwarting of the need is a state to be avoided, something undesirable”. *Ibid.*, p. 76.

30. “When the spider is alive, it has what Aristotle called a telos, a nature, a function, a set of activities intrinsic to it, evolutionarily determined and genetically imprinted [...] The spider has interests, which are conditions without which the creature, first of all, cannot live its life as a spider, cannot fulfill its telos [...] we can say sensibly of the animal that it is aware of its struggle to live its life, that the fulfilling or thwarting of its needs matter to it”. *Ibid.*, p. 90.

31. Es por este motivo que Rollin afirma, dado lo relevante de este factor, que, para un ser que posea intereses propios, “en un sentido profundo su telos es su vida” (“in a deep sense its telos is its life”). *Idem.*

32. En realidad, esto se hizo ya evidente en el punto anterior, pues excedemos el planteamiento de Aristóteles —en su problematicidad con relación al salto entre interés y finalidad— ya en la medida en que el concepto de telos sostenible hoy en día no depende ya de una concepción físico-biológica y aun metafísica como la del estagirita.

33. *Ibid.*, p. 91.

34. “The presence of pain in an animal obviously would be a sufficient condition for asserting that it has interests, though a creature could have interests without the ability to feel pain, as long as it had some need that mattered to it”. *Ibid.*, p. 78.

35. “[W]hat makes these needs interests is our ability to impute some conscious or mental life, however rudimentary”. *Ibid.*, pp. 76-77.

36. Francis Wolff, “Qui est le taureau? Les représentations de l’animal dans les discours et les pratiques tauromachiques contemporaines” en Jean-Paul Duviols, Araceli Guillaume-Alonso y Annie Molinié-Bertrand (Eds.), *Des Taureaux et des hommes: tauromachie et société dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, pp. 23-35.

37. Posiblemente quien hizo más hincapié en esto fue James Rachels, véase su *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

38. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 363-364. Su trato aquí de la cuestión es una versión extendida del texto editado como “Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals” en Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha

(eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320.

39. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 360.

40. “[C]apacities crisscross and overlap; a chimpanzee may have more capacity for empathy and perspectival thinking than a very young child, or an older autistic child. And capacities that humans sometimes arrogantly claim for themselves alone are found very widely in nature”. *Ibid.*, p. 363.

41. Este argumento es a menudo llamado “de los casos marginales”. Tal denominación resulta inadecuada, puesto que precisamente lo que el argumento muestra es que la pertenencia a la especie ni determina ni es determinada por la posesión de ciertas capacidades, de forma que no hay individuos marginales ni centrales en una especie en función de esta.

42. *Ibid.*, p. 364.

43. La posibilidad de traducir *areté* como “virtud” (un concepto de carga normativa) y como “excelencia” (un concepto de carga axiológica) lo pone de manifiesto. Esto, por supuesto, es común al pensamiento griego de manera general.

44. Nathan Nobis, “Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?” en *Social Theory and Practice*, n° 28 (2002), pp. 135-56.

45. Este argumento ha sido defendido en Raymond G. Frey, *Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

46. Parece, en realidad, que el motivo por el que autores como Frey argumentan de este modo es simplemente su indisposición a cambiar un modelo de conducta del que disfrutaban, que implica el consumo de animales no humanos. Algo que lleva a pensar esto es el hecho de que un autor como este combine tales argumentos con otros que intentan demostrar que no tenemos por qué prestar una atención significativa a los intereses de los animales no humanos. Ambas líneas de razonamientos tienen muy poco que ver entre sí, más allá de las conclusiones a las que se llega con ellas, y su combinación resulta, pues, sospechosa. Véase *ibid.*, así como Raymond G. Frey, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

47. Véase sobre esto Gaverick Matheny, “Expected Utility, Contributory Causation, and Vegetarianism”, *Journal of Applied Philosophy* n° 19 (2002), pp. 293-297; Alan Dawrst, “Does Vegetarianism Make a Difference?”, *Essays on Reducing Suffering*, 2007, <http://www.utilitarian-essays.com/vegetarianism.html> (visitado el 26 de noviembre de 2007). En lo que respecta al planteamiento general subyacente, véase Jonathan C. B. Glover, “It Makes No Difference whether or Not I Do It”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement* n° 49 (1975), pp. 171-190; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, pp. 76-80.

48. Daniel A. Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, London, Thorsons, 1984, p. 123.

49. “A. Heroic excellence (*arete*): when one wants to act well and does so heroically.
H1: Nonsupererogatory heroism.
H2: Supererogatory heroism.
B. Ordinary excellence (*arete*): when one wants to act well, and does so.
C. Self-control (*enkrateia*): when one wants to act badly, but controls oneself.
D. Lack of self-control (*akrasia*): when one wants to act badly, tries to control oneself, but cannot.
E. Badness of character (*kakia*): when one wants to act badly, does so without resistance, thinking it to be good.
F. Brutishness (*aischros*): a diseased moral character, inhuman”. *Idem*.
50. *Idem*.
51. *Ibid.*, pp. 123-124.
52. Un argumento en esta dirección se encuentra también en Stephen R. L. Clark, “Vegetarianism and the Ethics of Virtue” en Steve F. Sapontzis (Ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus, Amherst, 2004, 138-151, pp. 142-143.

Fecha de recepción del artículo: 19 de noviembre de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 15 de diciembre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 12 de enero de 2009