



Universitat
de les Illes Balears

TRABAJO DE FIN DE GRADO

LA SINTIENCIA COMO CRITERIO DE CONSIDERACIÓN MORAL

Laura Pons Muñoz

Grado de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Año Académico 2021-22

LA SINTIENCIA COMO CRITERIO DE CONSIDERACIÓN MORAL

Laura Pons Muñoz

Trabajo de Fin de Grado

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de las Illes Balears

Año Académico 2021-22

Palabras clave del trabajo:

Moral, animales, justicia.

Nombre Tutor/Tutora del Trabajo: Joaquín Valdivielso Navarro

Se autoriza la Universidad a incluir este trabajo en el Repositorio Institucional para su consulta en acceso abierto y difusión en línea, con fines exclusivamente académicos y de investigación

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Resumen

La cuestión animal es en nuestros días la cuestión a tratar. Constituye un tema de gran relevancia social, moral y, por tanto, política. La coexistencia inevitable del ser humano con otras especies requiere replantear la noción del bien común, que hasta ahora sólo se adecuaba a los intereses humanos. La sintiencia es la capacidad posibilitadora de la subjetividad, de la cual nacen los intereses y las preferencias y, por ello, será el criterio que debemos tener en cuenta para la consideración moral. Todas nuestras decisiones afectan a los demás seres que comparten con nosotros el espacio y los recursos y, por ello, será necesario crear una zoopolítica que no subordine a otros seres sintientes y que proteja también sus derechos como pacientes morales.

Índice

1. Introducción	1
2. Recorrido histórico.....	2
2.1 Primeros pasos: Aristóteles.....	2
2.2 Actualidad	3
3. La sintiencia.....	6
3.1 La compasión se basa en la sintiencia.....	8
3.2 La sintiencia como fuente de interés	12
4. La teoría Utilitarista.....	14
4.1 El utilitarismo hedónico	15
4.2 El utilitarismo de la preferencia	16
4.2.1 El argumento de los casos marginales	17
4.3 Crítica al utilitarismo	18
5. Conclusión.....	20
6. Bibliografía.....	23

Sintiencia

Esta palabra deriva del latín *sentiens*, “que siente”, y designa la capacidad de un ser para tener experiencias y sentir dolor, placer y sufrimiento de una manera subjetiva. Un ser sintiente es individual: tiene una biografía y unas preferencias, además de los intereses relacionados con su supervivencia y las normas de su especie. Vive su vida en primera persona, tanto si es humano como si es animal (Pelluchon, 2018, p. 133)

1.Introducción

Este trabajo comenzará con un recorrido histórico y filosófico acerca de las distintas relaciones de poder que han marcado el trato que los humanos han tenido con el resto de los animales durante la historia hasta nuestros días. Dicho recorrido se establecerá con algunos de los tratados filosóficos más relevantes y de mayor aportación en el análisis que nos ocupa. Con este trabajo busco establecer cuál es el criterio que debe guiarnos a la hora de discernir quiénes merecen ser considerados moralmente. Dado que esta pregunta no ha tenido respuesta clara, en parte por el hecho de dejar a consideración humana su articulación, y dado que para entender quiénes merecen protección jurídica debemos entender en qué se fundamenta dicho amparo, buscaremos cuáles son los criterios que la consideración moral requiere.

¿Es el raciocinio el que adjudica valor moral a un ser o, por el contrario, es la sintiencia la que exige que lo consideremos moralmente? Aquí me propongo ahondar en la raíz y el porqué de la moral, en su implicación e importancia a la hora de atribuir derechos. La teoría utilitarista denuncia el sufrimiento que proviene de la ganadería industrial, un sufrimiento que, según Noah Harari (2018), es mayor al de la suma de todas las guerras que han tenido lugar en la historia humana. La ciencia ha utilizado su progreso para manipular la vida de los animales no humanos y aumentar así su eficiencia sobre estos seres. La industria que hemos creado sobre ellos requiere de una productividad desmedida que persiste oscureciendo la inteligencia emocional y la sensibilidad que estos seres han demostrado. Los animales de granja son víctimas de un sistema que no los protege. Ellos también sufren y también comparten con nosotros el interés de llevar una buena vida, puesto que su conciencia subjetiva les hace conocedores del miedo, del dolor, de la soledad y de todo aquello que merece consideración moral y protección jurídica.

Una vez hayamos demostrado que estos seres conocen el placer y el dolor y defendida la postura resultante del utilitarismo que identifica el bien y el mal sociales con el placer y el dolor naturales, abordaremos por qué el criterio para la consideración moral debe ser la sintiencia. “La cuestión animal” ha comenzado a tratarse cuando hemos reducido a los animales a “material biológico” para poder usarlos industrialmente. La cuestión animal, heredera de una tradición filosófica de gran fuerza intelectual, se constituye hoy como una cuestión de trato necesario e inevitable y, por ello, debemos gestionarla como una cuestión política.

2. Recorrido histórico

2.1 Primeros pasos: Aristóteles

El primer tratamiento sistemático de la cuestión animal en la cultura occidental vino de la mano de Aristóteles, el cual se propuso defender el carácter sintiente del animal no humano y la capacidad que su “alma sensitiva” le atribuye, esto es, la posibilidad de percibir y de desear. Su postura abre el camino para la cuestión a tratar, puesto que establece que los animales conocen por sensaciones, son guiados por el instinto y distinguen lo bueno de lo malo según el placer y el dolor que de ello obtengan. Así comienza la defensa de la sintiencia animal, una capacidad necesaria de la que se sirve la naturaleza para la conservación de los seres vivos. Por tanto, la perspectiva de Aristóteles podría resumirse con las siguientes palabras: el placer es la trampa que la naturaleza tiende para perpetuar las especies.

En *Política* defiende la sintiencia animal de la siguiente manera: “El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación del dolor y del placer e indicársela unos a otros” (Aristóteles, 2000, p. 9). En dicha obra defiende que la palabra, que ha sido otorgada a la especie humana, es una elección de la naturaleza para responsabilizarnos a determinar el ámbito de la justicia. Ese “don de la palabra” le otorga al ser humano el deber natural de, identificado el sufrimiento ajeno, hacer algo al respecto. Así, los animales no humanos, todo y no contar con la articulación lingüística y racional, son poseedores de sintiencia, una actividad que Aristóteles

considera corporal y anímica¹. En *Ética a Nicómaco* especifica la clase de gozo que es capaz de experimentar el animal que no pertenece a nuestra especie. El filósofo en cuestión limita su capacidad al placer resultante de los sentidos, esto es, a la satisfacción de sus funciones fisiológicas. Vemos dicha postura en las siguientes líneas: “Los perros no se deleitan con oler las liebres, sino con comerlas, aunque el olor les dio el sentimiento de ellas; ni menos el león se deleita con el bramido del buey, sino con comerlo” (Aristóteles, 1999, p. 94).

Aquello que considera Aristóteles como placer animal consiste en el cumplimiento de necesidades y funciones fisiológicas, no en el conocimiento que estos seres tienen sobre el mundo. De esta manera, a cada especie animal le es propio un determinado placer que se adecua a las capacidades sensitivas que ella tenga. En cambio, el ser humano no cuenta con placeres unánimes a la especie, sino que, en su caso, por ser capaz de desarrollar capacidades intelectuales, tendrá cada individuo unas preferencias concretas.

A lo largo de la historia la sintiencia animal ha sido siempre puesta en duda, pues su aceptación supondría privar a la sociedad de ciertas prácticas que se basan en la explotación y el sometimiento de estos seres. Sin embargo, la cuestión animal es en nuestros días la cuestión a tratar, pues como bien señala Corine Pelluchon: “estamos en el umbral de una nueva edad: la edad de lo viviente” (Pelluchon, 2018, p. 53).

2.2 Actualidad

Veo preciso profundizar en cómo la actualidad contempla la cuestión animal. Para una perspectiva general de este planteamiento veamos las etapas en las que la especialista en política y moral Corine Pelluchon resume las distintas fases por las que ha pasado la filosofía de la animalidad:

La primera etapa la sitúa en 1970 y se caracteriza por establecer el criterio de la sintiencia como el óptimo para la consideración moral y del derecho. Durante esta etapa se denuncia el especismo que en la sociedad lleva a maltratar y a utilizar a seres capaces de sentir y padecer nuestras atrocidades;

Por otro lado, la segunda etapa la sitúa entre el 1900 y el 2000 y la caracteriza por ser aquella en la que autores como Élisabeth de Fontenay y Jacques Derrida manifestaron

¹ La sintiencia acompaña al sentir, es propia del alma y, por ello, anímica.

cómo el humanismo posee una violencia que se basa en prejuicios elitistas y prejuicios especistas que llevan a formas discriminatorias como pueden ser, entre otras, el racismo y el sexismo;

En tercer lugar, y como última etapa, destaca aquella caracterizada por mostrar la importancia de la relación que los seres humanos tenemos con las demás especies, por mostrar la verdad que se esconde en nuestra naturaleza humana y por manifestar la necesidad de liberar a esos seres para que nuestra liberación también pueda llegar a darse. Corine Pelluchon defiende una tesis muy clara: debemos politizar la cuestión animal.

Tal idea se presenta en fragmentos como el siguiente:

La edad de lo viviente implica volver a basar la ética y la política en una filosofía del sujeto que incluye necesariamente la cuestión animal en un proyecto de reconstrucción social y democrática. Esta articulación entre antropología y política despeja el camino a un programa que permita definir las reglas de una coexistencia justa entre los seres humanos y los animales, una coexistencia que es nuestro futuro, tanto a corto como a largo plazo (Pelluchon, 2018, p. 4).

El hecho de compartir una vida y un espacio con los animales conlleva irremediabilmente establecer una relación con ellos, tanto directa como indirecta, en nuestras actividades diarias. Nuestra política se debe entender como una zoopolítica, puesto que al convivir con ellos a menudo nos encontramos con que sus intereses chocan con los nuestros y se producen conflictos por el uso de recursos. El mundo no es nuestro, debemos respetar a todos sus habitantes. La explotación y el uso que hacemos de los animales constituye un problema en torno a la justicia, ya que subordinamos sus intereses a los humanos y eso supone esclavizar a unos seres que, como veremos a lo largo del trabajo, merecen consideración moral.

Una convivencia pacífica supone poner en una balanza equilibrada los intereses de todos los seres que merecen esa consideración. Las preferencias individuales que determinados animales no humanos poseen están de sobra demostradas y no podemos seguir intentando ocultarlas. La sintiencia fundamenta la consideración moral y es esta consideración la que, para respetarse, debe politizarse. Los derechos tienen que ir unidos a las capacidades, y los bienes deben adaptarse a las disposiciones, por lo que atribuir a los animales no humanos derechos de agentes morales sería inútil; el derecho a voto, por ejemplo, sería un sinsentido para ellos, es un derecho que no pueden ni les interesa ejercer. Los derechos que les son merecidos son los propios de los pacientes morales, como el

derecho a vivir sin ser dañados. Una sociedad justa no implica entonces un trato igualitario entre los seres, se trata simplemente de una igualdad de beneficios ajustados a cada condición. Tal como apunta Pelluchon (2018) **la sintiencia no consiste en la mera capacidad de sentir dolor, sino que se incluyen en ella también deseos básicos como el deseo a la vida y al propio desarrollo, así como miedos tan primitivos como manifiestan su rechazo y violencia ante condiciones hirientes y a la propia muerte.** La sintiencia es la capacidad que constituye a un sujeto como alguien, diferenciado del resto, que se percibe a sí mismo y a los demás, cuyos intereses se muestran en su voluntad para cooperar y unirse a ciertas prácticas y en su rechazo a otras que van en su contra.

Para que el término *zoópolis* sea realmente aplicado, con todas las implicaciones que conlleva su concepción de coexistencia, es fundamental entender cuáles son los intereses de quienes comparten con nosotros un espacio, con los cuales tenemos que lidiar. Hacer de la cuestión animal una cuestión política supone crear una nueva concepción del bien común en la que se integren las necesidades de los animales no humanos. Para una convivencia justa y respetuosa es necesario contemplar las necesidades e intereses de los miembros tanto pertenecientes como no pertenecientes a nuestra especie y aunarlos en unas leyes que determinen las reglas de la justicia: el derecho en una zoopolítica (Pelluchon, 2018).

Para cumplir con el propósito que esta sociedad persigue es necesario establecer un criterio para delimitar qué animales merecen consideración moral. Este discernimiento nos permitirá delimitar el ámbito de la teoría política que la *zoópolis* requiere. Bentham estableció ya en el siglo XVIII la importancia de tomar como criterio de derechos la capacidad de sufrimiento. El criterio de la sintiencia permite remitirnos a lo fundamental y más básico de la preocupación ética, esto es, la capacidad que tiene un ser para sufrir. El sufrimiento atiende a lo más primitivo, a la conciencia y percepción que se tiene del dolor; de esta capacidad se derivan los intereses que deberemos tener presentes para la ampliación de la comunidad moral.

Al respecto es ya clásico el siguiente pasaje en el que manifiesta esta idea de manera muy ilustrativa:

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible

al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana e incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿puede razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1780, p. 282).

A la hora de limitar la esfera moral será imprescindible entonces centrarnos en la capacidad que un ser tiene de sufrir. Al considerar moralmente a dichos seres lo que hacemos es preocuparnos por los daños que injustamente padecen y les causamos. La ética se ha preocupado siempre por evitar injusticias y, por ello, su preocupación básica es la de no dañar injustamente. Se conectan así el derecho a no ser dañado y la propiedad para sentir dolor con la que la biología arma a determinados seres. Tomando como criterio la sintiencia no hay justificación para dejar fuera de la esfera de la moralidad a los pacientes morales; aunque no actúen moralmente también su protección es relevante. Tal como apunta Bentham (1780) la naturaleza ha decidido que gobiernen “dos amos soberanos: el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer, así como determinan lo que haremos. Por un lado, el criterio de bueno y malo, por otro la cadena de causas y efectos, están sujetos a su poder” (Bentham, 1780, p. 11). De modo que no podemos demorarnos más en atribuir derechos morales a todos los seres sintientes independientemente de su capacidad para actuar moralmente; al ser afectados por la percepción del dolor necesariamente deben entrar en el ámbito de la consideración moral.

Peter Singer es el moderno proponente de Jeremy Bentham y en *Liberación animal* (2011) defiende que el sufrimiento animal ya tuvo gran relevancia a finales del siglo pasado y que caracterizaría, inevitablemente en mayor medida, las revueltas del siglo XXI.

3. La sintiencia

¿Cuál es el criterio que determina quiénes merecen consideración moral? Según Ursula Wolf (2012) “lo característico de la moral está en la manera de su anclaje en lo subjetivo, o sea, en la dimensión de la motivación (Wolf, 2012, p. 109). La moral no es algo irracional, sino que tiene un por qué, deriva de sufrir y padecer aquello que un individuo particular está experimentando; idea que claramente asumen Donaldson y Kymlicka en *Zoópolis, una revolución animalista*: “el estatus moral no descansa en

valoraciones de la complejidad mental, sino, sencillamente, en el reconocimiento de la individualidad” (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 63).

La moral, tal como esclarece la cita anterior, deviene del reconocimiento del sujeto concreto y particular, de la existencia de un “yo” con experiencias subjetivas. Todo ser sintiente tiene una presencia que reconocemos al instante, una presencia que denota que en ese cuerpo hay “alguien en casa”. Tal como se ejemplifica, de nuevo, en *Zoópolis, una revolución animalista*: “Los seres que viven sus vidas desde el interior y para quienes la vida puede ir mejor o peor son yoes, no cosas, a quienes reconocemos el sentimiento de vulnerabilidad: al placer y al dolor, a la frustración y a la satisfacción, a la alegría y al sufrimiento o al miedo y a la muerte” (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 53).

Una posible objeción a la propuesta que presenta este trabajo de considerar la sintiencia como criterio moral es la siguiente: ¿no es la sintiencia una propuesta antropocéntrica?

Para responder a esta cuestión me basaré en Gary Steiner, un reconocido profesor de filosofía de la Universidad de Bucknell que ha presentado una importante defensa de la consideración moral de los animales comparando su estatus al atribuido a los seres humanos. En este trabajo considero la sintiencia como esa propiedad con la que se caracteriza a un ser que tiene la capacidad de sentir. Esta definición toma forma en su propuesta; es el carácter que este filósofo le atribuye a la sintiencia el que considero merecedor de consideración. La sintiencia es comúnmente entendida como la capacidad de sentir placer y dolor; se traduce muchas veces como la capacidad de sufrir. Sin embargo, esta consideración del término no es del todo precisa, puesto que es incompleta; la sintiencia engloba mucho más que esta capacidad. Gary Steiner amplía en sus trabajos esta noción tan fundamental para la ética animal y la sitúa siempre como parte de un grupo más grande de capacidades que involucran, básicamente, conciencia o conciencia subjetiva. Por lo que respecta a la conciencia subjetiva, se trata de un término complejo que requeriría para su completo entendimiento un análisis detallado, pero para situarnos en la postura que aquí me propongo defender es suficiente que entendamos una definición aproximada.

El filósofo utiliza un ejemplo, para comprender este concepto, que viene de la mano del filósofo Thomas Nagel (1974), el cual escribió un famoso ensayo llamado “What is it like to be a bat”. La respuesta a esta pregunta con la que termina concluyendo su escrito es que no podemos saber realmente lo que se siente al ser un murciélago porque su encuentro perceptivo con el mundo a través de la ecolocalización, y demás rasgos

característicos, es tan diferente del nuestro que nos encontramos con la imposibilidad de llegar a ese conocimiento subjetivo que tendríamos si fuéramos concedores del aspecto subjetivo de la experiencia consciente. Sin embargo, según Nagel podemos estar seguros de que hay “algo” que se siente como murciélago. Y ese es una especie de gancho que usa para explicar que los seres que son conscientes son seres para quienes hay algo que se siente ser ese “ser”. Y él nunca va más allá de esa formulación, pero comparto con Gary Steiner la idea de que esta es una ruta muy útil dentro de la cuestión de la sintiencia; que los seres sintientes son seres a los que les interesa el mundo, seres interesados por sus vidas; son seres que pueden encontrarse bien o enfermos aun cuando ellos no puedan reflexionar ni pensar discursiva o abstractamente acerca de lo que significa para la vida significar algo o lo que sus vidas significan para ellos exactamente: “la sintiencia es una capacidad que comparten todos los seres para los que tiene importancia luchar por la vida y por florecer, independientemente de que el ser en cuestión tenga un juicio reflexivo sobre qué cosas importan o cuál es su importancia” (Steiner, 2008, p. 11-12).

Cualquiera que haya tenido una interacción significativa con un “animal de compañía” sabe exactamente lo que se está tratando mostrar aquí. La vida significa algo para ellos, son seres que desean, tienen gustos y preferencias además de temperamentos y estados de ánimo; todas estas son partes de la concepción amplia de sintiencia que yo, al igual que Gary Steiner, estoy contemplando en este trabajo.

No debemos, por tanto, enfocarnos solo en el sufrimiento. Esa limitación conlleva argumentos peligrosos, como podrían ser ejemplos aquellos amparados en un “todo vale” cuando se evita un sufrimiento directo; la muerte y la explotación estarían bien vistas, serían prácticas justificadas cuando se legitiman en que pueden ser llevadas a cabo sin hacer sufrir a nadie. Aquí no se trata de eso, no propongo un concepto de sintiencia que recogiese a ninguno de esos casos; la noción con la que aquí estamos trabajando es una capacidad de sufrir, sí, pero no se limita a ello, recogiendo todo lo que una subjetividad implica la violencia no puede ejercerse directamente; limitar o privar a un ser de llevar a cabo sus vivencias es una violencia que también debe contemplarse y que debe ser penado, lo cual conlleva la necesidad de politizar la causa animal.

3.1 La compasión se basa en la sintiencia

La tradición empirista afirmaba que la moral se caracteriza fundamentalmente por su carácter sentido. Se trata de una consideración sentida, de una percepción de agrado o desagrado que deriva de nuestra sensación de placer o de dolor al ver o considerar un

determinado hecho. Así, esta percepción afectaría de manera directa e indirecta, puesto que, como sentenció Hume, las mentes “son espejos unas de otras” (Hume, 2005, p. 499). Constituye el nexo que comunica entre receptores las emociones que, aun no experimentando conjuntamente, se sienten a la par. Se trata del canal de la intersubjetividad que contagia lo sentido por el ajeno, que permite hacer del otro parte de nosotros.

La compasión es un término que si definimos literalmente significa “padecer-con”. Para entenderlo debemos ir al origen de la palabra compasión. Este remite al latín “compassio-onis” y refiere a la pena que sentimos hacia aquellos que sufren desgracias. Compadecer es apiadarse, tener piedad para con el otro. Los moralistas británicos y Hume buscaron destacar esta dimensión humana para fundamentar la moral en los, denominados por ellos, sentimientos naturales. Este modo de entender la compasión, como imprescindible del sufrimiento, nos lleva a aceptar que para compadecernos del otro es necesario que este sea sintiente, esto es, sensible al dolor. Así la sintiencia caracterizaría la compasión. Necesariamente, el otro tiene que sentir para que sintamos con él y necesariamente tiene que sufrir para que nos produzca dolor su situación. Así pues, el grito de un niño al ser golpeado nos duele, y no el chirriar de un neumático sobre el asfalto, pues somos conscientes de que aquello inanimado no tiene percepción, no siente dolor, por lo que no nos hace padecer ni “sufrir-con”.

Este sentimiento es la raíz bondadosa que nos une a todos los seres humanos sanos mentalmente, pues la sociedad actual se rige por esta inherente “humanidad” cuando al insensible se le acostumbra a calificar, por despiadado, de cruel y malvado. La sociedad tiene como norma evitar el dolor ajeno, esto es, no disfrutar del sufrimiento, pues al que lo hace y abusa del otro se le juzga y condena. Es esta norma cotidiana sobre la que descansan las sociedades regidas por leyes que amparan al sujeto mediante derechos. La sociedad se arma mediante lo que llamamos justicia. La justicia nace de los derechos, y estos emergen de la consideración moral. Los intereses que defienden las leyes son los derechos que no se nos pueden negar por ser parte de la humanidad, por pertenecer a la especie Homo Sapiens. Entonces, hay un bien y un mal que rigen nuestra conducta, hay un bien y un mal que distinguen lo permitido de lo prohibido en la comunidad que compartimos. Así, el bien y el mal distinguen la bondad de la maldad y serían estos atributos sobre los que se arguye la sociedad. Siendo esto así, la justicia se basa en la moral, la sociedad funciona por el respeto a los dictados que mediante leyes amparan

nuestros derechos. Esta argumentación demuestra que la norma es querer evitar el dolor ajeno, no disfrutar de su sufrimiento.

Tanto Aristóteles como otros filósofos consideran que la compasión se da ante un sufrimiento inmerecido e injusto, como pueda ser el dado en las víctimas de catástrofes naturales, de muertes prematuras o de los crímenes que se dan hacia los más indefensos e inocentes. El ser humano, por norma general, concibe el sufrimiento como un mal que califica de lamentable moralmente. Expresamos ese lamento mediante la compasión, que es nuestra reacción al dolor ajeno, al verlo y ser conscientes, nos hiera. Con la compasión descubrimos la alteridad, y también nos sumerge en la inter-subjetividad, por situarnos en el lugar del otro, un hábito del todo necesario y sano en el ámbito de las relaciones entre los seres pertenecientes a una misma comunidad. Tanto el Oriente budista como el Occidente cristiano han tomado la compasión como su virtud por excelencia. Aún sin connotación religiosa alguna, ser sensibles al dolor de los demás es algo continuado en nuestro tiempo, ha promovido el acercamiento entre los que compartimos la vida. La compasión se vincula, por todo ello, con una filosofía de la alteridad. La compasión es la guía de la conducta moral, pues tiene la función de frenar la maldad gratuita y de impulsar a ayudar para que la otredad alcance su bienestar. Por lo tanto, nos lleva del sentir, de lo que se siente, al querer, a lo que se quiere y al deber, a lo que se debe hacer.

Por tanto, una vez cambiada la perspectiva que salva las distancias con los animales y disipa lo extraño, con la proximidad que conlleva concebirlo como sintiente, encontramos una responsabilidad que sitúa la compasión en el origen de lo humanitario. Sin embargo, para que se dé esta proximidad y podamos salvar las distancias que nos alejan de otros seres, hay elementos que facilitan o entorpecen que se dé la cercanía necesaria a la hora de posibilitar el ejercicio compasivo. Las barreras que impiden que se establezca son las resultantes de sustituir al uno por el todo, las barreras que conllevan negar la individualidad. Hacer una generalización indiferenciada genera lejanía; una visión que nos desvincula y aparta del individuo concreto; las muertes de un grupo desconocido del que las noticias nos informan de manera numérica, sin contexto, sin ahondar en cada uno de esos seres, nos hacen verlos aislados, impiden entenderlos y conectar con cada uno de sus casos. Cuanto más contextualizada esté la situación y más rasgos del otro conozcamos, mayor será nuestra capacidad de crear cercanía y poder preocuparnos.

Peter Singer apunta en *Liberación animal* (2011) que Jeremy Bentham, fundamentó su teoría ética en la igualdad moral y, en dicha obra, remite a ello con las

siguientes palabras: “Cada persona debe contar por uno, y nadie por más de uno” (Singer, 2011, p. 21). Hay un requisito fundamental que necesita de la individualidad, de concretizar. De modo que la parcialidad caracterizaría la empatía, esto es, la capacidad para sentir visceralmente aquello que otro siente. Cuanto más cercano a nosotros es quién padece las desgracias más nos afectan ya que, al contemplarlas con nuestros ojos, incitan por su proximidad o espectacularidad a suscitar nos empatía, como bien se ha investigado acerca de las neuronas espejo que la posibilitan; y aunque es cierto que este sesgo de la inmediatez pueda superarse con formas de empatía más complejas suele ser el más habitual.

De manera muy próxima a este sesgo encontramos el de semejanza o familiaridad. El evolucionismo explica el porqué de este elemento. La selección natural ha necesitado favorecer la empatía hacia los miembros cercanos del grupo al que pertenecemos, ya que los que están frente a nosotros son los más próximos y necesarios en nuestra vida. Es por este motivo que empatizar más fácilmente con los que compartimos rasgos y similitudes, así como una forma de vida, sea la explicación más lógica y sencilla a la hora de entender qué nos importa, es decir, qué nos afecta. Además, la cercanía conlleva menor exigencia a la hora de figurar al otro y, por ello, resulta más cómoda, pues se da en un cara a cara: “Todas las barreras sociales -o de clase, religión, etnia, género u orientación sexual- se muestran recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esta contumacia obstaculiza la emoción” (Nussbaum, 2008, p. 356).

De modo que, aunque sea posible (y necesario) empatizar con seres muy distintos a uno mismo, es cierto que requiere de un esfuerzo cognitivo y emocional superior. Dicho esto, si la moral nace de la protección de los intereses y de las necesidades naturales que tienen los seres, entonces, habrá que proteger a todos aquellos que sean poseedores de tales características. ¿Cuál es el factor que determina que un ser posea intereses? Deberemos preguntarnos para ello cuáles son los intereses más básicos con los que la naturaleza nos arma. Serán necesariamente aquellos útiles para la supervivencia. De modo que, si vamos a la raíz, encontramos el placer y el dolor como las fuentes naturales que dictan el bien y el mal sociales.

Quién es capaz de sentir, tiene interés en evitar la fuente de daño y también tiene interés en alcanzar la placentera. Será así la sintiencia la característica básica del interés, por lo que será la sintiencia la merecedora de consideración moral. Deberemos pues averiguar qué seres la poseen y, además, una vez demostrada tendremos que proteger esas vidas mediante unos derechos que las reconozcan como valiosas, cosa que lleva a

preguntarnos: ¿qué relación tiene la moral con el derecho?, es decir, ¿si incluimos a determinados seres en la esfera moral habrá que incluirlos también en la esfera jurídica?, ¿no es ella la que dicta las leyes que protegen los intereses?, ¿no es la que articula los derechos naturales de un ser o especie? Los derechos humanos son la biblia de la constitución y protegen nuestras necesidades, pero debemos ampliar esa protección a otras especies al ser conscientes también de la misma relevancia de su protección. Es hora de hacer de la cuestión animal una cuestión política.

3.2 La sintiencia como fuente de interés

Un posible debate que podría conllevar escoger la sintiencia como criterio moral es el de considerarlo especista. Es excluyente, como todo criterio, pero veamos por qué lo defiende.

Con el concepto de “interés” me referiré aquí a aquello beneficioso para un sujeto. El interés describe lo bueno para un ser cuya vida puede ir tanto bien como mal. Entonces, ¿tienen intereses algunos animales además de los humanos? Claramente sí. Hoy en día la explicación mecanicista no tiene sentido, pues está de sobra demostrado que los animales pueden llevar una buena o mala vida. Esa capacidad para experimentar lo bueno y lo malo es la que permite que, al igual que la especie humana, tengan intereses. Que haya una vida buena para esos seres supone que también haya una mala y, por ello, los seres sintientes tienen interés en tener una existencia placentera y en evitar aquello que les produzca el mal o la desdicha. Con esta argumentación tomamos al utilitarismo como teoría que recoge, en parte, lo que aquí se busca demostrar: el placer y el mal naturales son el bien y el mal sociales.

El sufrimiento es, por definición, un estado mental negativo, esto es, dañino. Poder sentir supone caracterizar como malas las experiencias negativas, como el miedo, el dolor o la pena y caracterizar de experiencias positivas aquellas que produzcan bienestar, placer o dicha. Entonces ¿qué seres tienen intereses? aquellos que tengan sintiencia, esto es, capacidad de tener experiencias negativas y positivas y, por ello, una preferencia. Una vez demostrada la sintiencia como fuente de interés, veamos qué animales la poseen, cuáles son los motivos por los que necesitamos atribuir intereses a ciertas especies y por qué hay que protegerlos con leyes.

Peter Singer (2011) propone ciertos argumentos para demostrar la sintiencia en especies no humanas; veamos cuales son:

En primer lugar, ofrece el argumento de la analogía. Con esta primera argumentación Singer refiere a que hay conductas que necesariamente se identifican con la experiencia del dolor. Hay comportamientos que inevitablemente relacionamos con algo negativo que se quiere evitar. Son ejemplos de ello los gritos que acompañan a un animal retorciéndose o intentando huir. El lenguaje no es un medio necesario para entender universalmente las expresiones más básicas, como pueden ser las manifestaciones de dolor o sufrimiento, que no necesitan verbalizarse. El dolor es algo primario y las expresiones o actos instintivos como el grito o el retorcerse son expresiones que atraviesan todo lenguaje, se entienden universalmente. Son muchas las expresiones que compartimos ante situaciones desagradables. Si justificamos el dolor en seres humanos, nos pregunta Singer (2011) si realmente existe algún motivo para que no podamos inferir algo parecido en lo que respecta a otros animales:

Casi todos los signos externos que nos motivan a deducir la presencia de dolor en los humanos pueden también observarse en las otras especies, especialmente en aquellas más cercanas a nosotros, como los mamíferos y las aves. La conducta característica –sacudidas, contorsiones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos, intentos de evitar la fuente de dolor, aparición del miedo ante la perspectiva de su repetición, y así sucesivamente– está presente. (Singer, 2011, p. 27)

En segundo lugar, encontramos como argumento ofrecido por Singer (2011) el hecho de que numerosas especies animales comparten un sistema nervioso similar al humano. Este parecido prueba, en parte, que la evolución de muchas especies fue paralela con la nuestra. De hecho, ha sido demostrado, según el autor, que los centros que controlan el placer y el dolor son iguales a los nuestros en el resto de los vertebrados. Además, la similitud con ellos va más allá y es que nuestra biología comparte herramientas para su control, como pueden ser el hecho de segregar sustancias como las endorfinas y la serotonina. Según Singer (2011) defiende entonces que negar la percepción del dolor en el resto de los animales vertebrados es ir en contra de la neuropsicología, la cual asegura que tanto ellos como nosotros compartimos los sistemas que lo inhiben:

Sabemos que estos animales poseen sistemas nerviosos muy parecidos a los nuestros, que responden fisiológicamente como los nuestros cuando el animal se encuentra en circunstancias en las que nosotros sentiríamos dolor: aumento inicial de la presión de la sangre, dilatación de las

pupilas, transpiración, aumento de las pulsaciones y, si continúa el estímulo, descenso de la presión sanguínea. Aunque los humanos tienen una corteza cerebral más desarrollada que el resto de los animales, esta parte del cerebro está ligada a las funciones del pensamiento más que a los impulsos básicos, las emociones y los sentimientos. Estos impulsos, emociones y sentimientos están situados en el diencefalo, que está bien desarrollado en muchas especies de animales, sobre todo en los mamíferos y en las aves (Singer, 2011, p. 27).

En tercera posición en la argumentación de Singer defiende la contradicción de negarles la capacidad de tener conciencia de dolor, puesto que eso implicaría contradecir la teoría evolutiva. Esta capacidad es necesaria y, por ello, tiene una razón de ser: la supervivencia. El dolor es nuestra alarma ante el peligro, es un arma con la que la naturaleza nos protege de aquello que puede dañarnos; el dolor es un mecanismo natural para evitar situaciones en las que peligraría nuestra vida. Se trata de una herramienta con la que la naturaleza nos alerta de los límites de nuestra supervivencia. Por lo tanto, es útil biológicamente y, por ello, permanece y se preserva evolutivamente. Si atendemos al principio de economía, teniendo en cuenta el valor de la conciencia, negarla a los animales no humanos sería un sinsentido e iría en contra de la teoría de la evolución, la cual tiende a perpetuar aquello útil y funcional.

En nuestros días negar la capacidad de experimentar dolor a animales no humanos supone negar las investigaciones y evidencias en ámbitos como la neurociencia y la biología. Esta capacidad, como bien ha demostrado Singer, es fuente de intereses y preferencias. No obstante, como he señalado en la crítica al sensocentrismo, anteriormente explicada, la sintiencia que propongo aquí no se enfoca solo en el sufrimiento; la noción con la que aquí estamos trabajando recoge la capacidad de sufrir, sí, pero no se limita a ello, sino que se extiende a todo lo que poseer una conciencia y subjetividad conlleva.

4. La teoría Utilitarista

La teoría que más se ha acercado a esta propuesta ha sido la teoría utilitarista y, en particular, la aplicación que de ella hace Peter Singer. Veamos en qué consiste el utilitarismo y qué problemas nos encontramos con lo que propongo defender aquí.

4.1 El utilitarismo hedónico

El utilitarismo ha incluido desde sus inicios al reino animal. Al hablar de la ética utilitarista cabe mencionar, en primer lugar, a su fundador: Jeremy Bentham (1748-1832). Este autor (1780) defiende que hacer lo correcto consiste en que la mayoría sea beneficiada. La teoría utilitarista identifica lo bueno con lo placentero y lo malo con lo perjudicial o dañino. Tal como se ejemplifica claramente en la siguiente cita, la utilidad es entendida aquí del siguiente modo:

Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto que produce beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad o para prevenir la ocurrencia de daño, dolor, mal o infelicidad a la parte cuyo interés se considera: si es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, entonces la felicidad de ese individuo (Bentham, 1780, p. 14-15).

Esta teoría considera como relevante moralmente las consecuencias de la acción y no la acción en sí, por lo que un acto podrá ser considerado como correcto moralmente cuando sus consecuencias, tomadas en conjunto, sean positivas para la mayoría y, por contra, si son negativas será un acto incorrecto moralmente. Esta teoría se centra en que el daño o perjuicio siempre debe ser menor a la felicidad o beneficio que cause para que un acto pueda ser considerado como correcto moralmente. De este modo, los actos no son malos en sí mismos: matar no puede ser considerado malo. Una acción será buena si maximiza la satisfacción de los intereses conjuntos y mala si sucede lo contrario. La teoría utilitarista justifica así el mal por un bien mayor.

Quién continúa este camino iniciado por Bentham es John Stuart Mill, el cual en *Utilitarismo* (1994) defiende que las acciones serán correctas si promueven la felicidad de la mayoría e incorrectas cuando su tendencia es producir desdicha (entendiendo “felicidad” como aquello placentero o beneficioso y por desdicha lo perjudicial o dañino). Mill tiene en consideración así a todo ser al que pueda afectar una práctica o hecho independientemente de la especie a la que pertenezca, ya que también hay animales no humanos a los que, como seres sintientes, podemos beneficiar o perjudicar. Podríamos preguntarnos, al igual que Mill, si al reconocer cualquier práctica como dolorosa para los animales aun siendo beneficiosa para los humanos, deberíamos clasificarla como una práctica moral o inmoral.

Existe un problema al respecto con la teoría utilitarista por el cual sus ideas no son del todo adecuadas y deberían, en parte, reformularse para que el propósito de este

trabajo pueda alcanzarse. Se trata de una teoría moral que distingue el bien y el mal en función del placer y el dolor, esto es, será bueno aquello que produce placer y malo aquello doloroso. La moral consiste en disminuir aquello malo o perjudicial y en aumentar la dicha; se define por el fin de la acción moral consistente en disminuir el sufrimiento y en aumentar el placer. Así, el utilitarismo establece la sintiencia, esto es, la capacidad de sentir, como el criterio de la moralidad, es decir, como fundamento desde el que situar el bien y el mal. Sin embargo, todo y que, con lo dicho hasta el momento, el utilitarismo parece coincidir con el propósito de este trabajo por situar la sintiencia como el criterio desde el cual establecer el bien y el mal, esto no es así, ya que conlleva un problema por el que no es compatible en muchos aspectos con la finalidad que aquí se persigue, ya que su respuesta a la pregunta sobre la moralidad apuntaría a que el dolor de unos pocos está justificado si conlleva un placer mayor y, por ello, que una práctica perjudicial para los animales es moral si los beneficiados son más cuantiosos.

4.2 El utilitarismo de la preferencia

Peter Singer reformula el utilitarismo hedónico clásico de Bentham y da lugar a una postura más crítica que denomina como “utilitarismo de la preferencia” con la cual se propone defender la integridad particular de un ser. Según Singer (1995) las acciones son buenas cuando respetan las preferencias de los seres con intereses. El principio que rige esta teoría reformulada por Singer es el de no actuar de un modo tal que pueda impedir que otros seres puedan satisfacer sus preferencias. A diferencia del utilitarismo clásico de Bentham, que tenía un planteamiento positivo por instar a actuar a favor de la proporción del placer; Singer plantea su postura de manera negativa, esto es, desde un no actuar que evite consecuencias indeseadas. De este modo, Singer se opone a condicionar la vida de un ser en pro de otro ser y se establece en su teoría una concepción distinta de la utilidad en la que se prioriza siempre respetar los deseos de los otros sin entrometernos en su realización.

El utilitarismo de la preferencia se opone a lo permisivo de la concepción clásica que concedía violar la integridad de un ser si podía justificarse en razón de otros que fuesen más cuantiosos. Por tanto, esta postura protege al ser concreto y particular independientemente de lo que su protección conlleve; la autonomía se establece aquí como un principio básico de la moral, la cual define Singer como la capacidad que tiene

un animal para actuar acorde a sus propias elecciones y deseos. Esta versión del utilitarismo que crea Singer implica que los seres sintientes tienen preferencias que conllevan una autonomía y unos intereses que no pueden dejarse al arbitrio de otro. Respetar la vida del otro es fundamental, pues nadie es quién para privar a un ser de su derecho a la vida; estar vivo es una condición fundamental e indispensable para satisfacer las preferencias, por lo que aun desconociéndose los intereses propios de un ser no tendríamos excusa para concebir el derecho a la vida como algo debatible.

Peter Singer logra así una teoría firme acerca de la importancia de acoger la premisa que ya tenía el utilitarismo clásico: actuar de modo que mis acciones no afecten los intereses del otro; siendo aquí los intereses del otro incuestionables e inviolables: la libertad de cada cual termina donde empieza la libertad del otro.

4.2.1 El argumento de los casos marginales

Este argumento viene de la mano de Peter Singer en *Liberación animal* (2011) y plantea, en resumidas cuentas, la siguiente cuestión: ¿Somos coherentes al aprobar el maltrato de los animales no humanos a la vez que protegemos de ello a humanos disminuidos psíquicos de alto grado y a bebés o niños con discapacidades graves que no se valen por sí mismos?; “¿sobre qué se apoya, sino sobre una preferencia mal disimulada (y moralmente indefendible) por los miembros de nuestra propia especie?” (Singer, 2011, p. 32). Singer busca demostrar esta incoherencia fundamentada en el especismo porque, según defiende, no hay diferencias éticamente relevantes entre nosotros (como pertenecientes a la especie humana) y el resto de los animales que legitime la discriminación de los primeros. Este argumento, también se conoce con el nombre que le dio Óscar Horta, el cual rechazó la idea de “marginales”, al ser una cuestión que afecta a millones de seres, y aportó la denominación de “argumento de la superposición de especies”. Ambas denominaciones dan nombre a la misma idea, esto es, rebatir que exista criterio alguno que pueda ser demostrado empíricamente cuyo cumplimiento se dé por parte de todo ser humano y únicamente por el ser humano. El argumento circular de proteger al ser humano por pertenecer a dicha especie es un argumento antropocentrista-humanista que no aporta razones válidas.

El argumento en cuestión denuncia que en realidad las características exigidas a los no pertenecientes a la especie humana no son capacidades que todos los humanos

posean y, además, si comprobásemos empíricamente si animales no humanos poseen esos rasgos entonces, sería muy probable que algunos sí que los poseen.

En *Justicia para los animales* (2003) Pablo de Lora resume el argumento de los casos marginales del siguiente modo:

No todos los seres humanos requieren de la protección de sus bienes o intereses mediante la técnica de los derechos, pues sencillamente no cuentan ni con una cosa ni con la otra. Inversamente, muchos animales no humanos sí tienen intereses o bienes que proteger. Muchos animales son tan pacientes morales como muchos seres humanos: por ejemplo, los niños pequeños. Algunos seres humanos ni siquiera llegan a esa categoría, pues no tienen la capacidad de verse afectados por las acciones de los demás: las personas en estado de coma; los niños anencefálicos; los seres humanos severamente discapacitados; los fetos humanos en los primeros estadios de la gestación. Todos ellos, sin embargo, por su simple pertenencia a la especie humana, tienen algunos derechos básicos. Por contra, todos los animales, meramente por no pertenecer a la especie humana, no cuentan con derecho básico alguno (De Lora, 2003, p. 235).

En *Zoópolis, una revolución animalista* Donaldson y Kymlicka también tratan esta cuestión, como bien se ejemplifica en el siguiente fragmento:

Al tratar con humanos sintientes, no les asignamos grados de derechos humanos básicos o invulnerabilidad de acuerdo con diferencias de complejidad mental, inteligencia o rango emocional o moral. Simples o brillantes, egoístas o santos, torpes o despiertos, todos gozamos de derechos humanos básicos porque todos somos yoes vulnerables (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 62-63).


4.3 Crítica al utilitarismo

Esta teoría puede criticarse por no considerar al individuo sino a la totalidad, es decir, por no pensar en un sentido subjetivo sino en un sentido global. El utilitarismo defiende lo siguiente: “El fin de la acción moral es más bien la disminución del sufrimiento total en el mundo, o el aumento de la dicha total y, por tanto, lo que en definitiva es bueno es la dicha no en sentido subjetivo, sino la dicha en conjunto como tal” (Wolf, 2012, p. 48).

La consideración moral que defiende la teoría utilitarista no contempla que algunos seres poseen por sí mismos un valor que hace necesaria su contemplación, sino que defiende no infligir a los animales un sufrimiento innecesario, buscando siempre el

bienestar de la mayoría. Esto nos lleva a preguntarnos ¿qué es necesario? Su planteamiento deja a nuestra humana consideración el nivel de sufrimiento al que está justificado someter a los animales. No obstante, si la concepción general fundamental, como apunta Ursula Wolf (2012), establece que la propiedad que convierte a los seres en objetos de la moral es la capacidad de sufrir, entonces los animales deben estar incluidos desde un primer momento en la moral: “Hemos dicho que el defecto específico del utilitarismo está en la orientación hacia la utilidad general, prescindiendo de los límites individuales, y en la falta de claridad por lo que se refiere a la valoración absoluta de la felicidad conjunta” (Wolf, 2012, p. 52).

La crítica a ese aspecto del utilitarismo se la ha hecho Peter Singer intentado responder a ese defecto con un modelo kantiano de la moral consistente en tratar a los seres como fines en sí mismos que tienen que respetarse. Aun así, la propuesta kantiana sigue comportando algunas incoherencias con lo que se propone este trabajo, y es que su teoría conlleva una exigencia sobrecargada de la razón. Consecuentemente, la concepción moral que presenta el filósofo prusiano conlleva que seres carentes de razón sean relegados fuera de la moralidad por no poder auto atribuirse la ley moral que los dota, según su propuesta, de valor y de dignidad.

En respuesta a esta limitada concepción Korsgaard defiende que el simple hecho de sentir dolor ya supone la percepción de una razón. Según Korsgaard, el dolor es una sensación que debe combatirse; una sensación de la que intentamos deshacernos cuando la tenemos. Ursula Wolf (2012) refiere en *Ética de la relación entre humanos y animales*, a esta postura de Korsgaard con el siguiente ejemplo: “Un animal que siente hambre y luego va en busca de alimento, sin duda no sabe de manera explícita que tiene una razón para la búsqueda de alimento, pero percibe la razón, tiene una conciencia de ella” (Wolf, 2012, p. 62). **Experimentar dolor refiere siempre al sujeto que lo sufre y, por ello, no es necesaria la reflexión para percibirlo como propio:** “En concordancia con esto, la  compasión es la conciencia del sufrimiento de otro como un estado que ha de suprimirse. Como Korsgaard dice, el dolor es la percepción de una razón, aunque no necesariamente de forma explícita y formulada de manera lingüística” (Wolf, 2012, p. 62).

Según Korsgaard, tal como apunta aquí Wolf, sería la sintiencia y no la razón el criterio de la consideración moral. Nuestra obligación es la misma ante todo ser que experimenta dolor, esto es, que siente, pues no tiene que ser articulado lingüísticamente para ser percibido. Así Korsgaard contempla a los animales como individuos que tienen una relación subjetiva con su vida. Además, defiende que el hecho de padecer debe

contemplarse con la misma fuerza y consideración ya sea su sujeto un animal o un humano pues ambos internamente sufren. De esta manera “Korsgaard responde a la propuesta kantiana criticada por la fuerte idea de razón que formulaba como necesaria para construir la moral y construye a esta última ya no desde el concepto de deber sino sobre el concepto de derecho” (Wolf, 2012, p. 63).

El concepto de “valor inherente” es el centro de la teoría de Tom Regan, un filósofo estadounidense especializado en los derechos de los animales. Este autor parte de que la moral está definida por el principio formal de la justicia. Al igual que Korsgaard, este filósofo, gran influyente del movimiento de liberación animal, rechaza como criterio de asignación moral las disposiciones individuales. Las propiedades que cada uno naturalmente tiene asignadas no pueden tomarse como medida discriminatoria, pues eso comportaría un trato totalmente desigualitario yendo así en contra del ideal de justicia que buscamos lograr. Tomar las disposiciones del individuo como criterio supondría contradecir la igualdad de la que parte la justicia al asignar un valor inherente que protege la integridad de cada ser en el conjunto de sujetos morales. Entonces, ¿cuáles son los individuos que poseen un valor inherente y con ello se convierten en objeto de la moral?

Hemos visto que la racionalidad no es determinante para la autonomía, en el sentido de que también los animales son capaces de actuar para satisfacer sus necesidades y deseos. La sintiencia nos otorga intereses; todo ser sintiente busca su bienestar y el dolor es la alerta natural que nos impulsa a evitar estímulos negativos perjudiciales para nuestra vida y desarrollo. A fin de cuentas todo ser vivo quiere permanecer bien y la naturaleza nos ha dotado para ello de capacidades que nos alertan del camino que debemos evitar y con el que puede peligrar nuestra vida e integridad física. Tom Regan habla de un concepto muy apropiado que es el de la “autonomía de la preferencia”. Con esta idea busca expresar su defensa de que todo ser con intereses tiene unas preferencias que libremente persigue, pues al final la sintiencia nos hace querer y desear a la par que rechazar y temer y eso no son más que intereses que naturalmente intentaremos satisfacer.

5. Conclusión

¿Qué significado adopta la noción de “interés” en esta propuesta?, ¿no tienen también otros seres no humanos sin sintiencia su propio interés (de hecho, es la propuesta de Regan), como los vegetales, insectos, microorganismos, etc.?

Por lo que respecta a la pregunta sobre la consideración de seres con vida más allá de los animales sintientes tales como plantas, microorganismos o bivalvos encontramos que son casos que carecen de sistemas nerviosos centrales; no tienen “nociceptores”, es decir, carecen de receptores del dolor, y sin ellos, por lo que se sabe, al respecto parece imposible que puedan experimentar sufrimiento, a menos que su morfología (la estructura de sus cuerpos) sean tan diferentes que sea totalmente distinta la manera en la que perciben, lo cual no podemos descartar como posibilidad. Pero “pareciera” que no son criaturas sintientes. A la pregunta de por qué enfocarse solo en los animales con sintiencia y despreocuparse ante los vegetales y seres sin sintiencia, y sobre si debería existir una consideración ética hacia las plantas o algún tipo de derecho que las respalde, no es algo en lo que aquí quiera profundizar. Se trata de una cuestión que dejo abierta, puesto que aunque no descarto esas obligaciones morales vinculadas hacia la vida no-sintiente como la de los árboles o ecosistemas, a mi parecer, los seres sintientes pueden ser dañados de maneras que los no sintientes no pueden, especialmente porque ellos pueden sufrir, ellos pueden experimentar dolor, pueden estar frustrados en sus intentos subjetivos conscientes por hacer algo de sus vidas y eso, en resumidas cuentas, es de lo que se trata la sintiencia y el porqué de su importancia.

Sentir consiste en la capacidad de un ser vivo de detectar el entorno que le rodea y saber de su existencia. Esta capacidad sintiente va más allá de la capacidad de percibir placer o dolor; implica saber, aunque no necesariamente de manera racional, que se es alguien independiente del resto de cosas a quién le afectan las acciones que toma y que otros toman con respecto a su vida. Aunque los vegetales y demás seres no sintientes puedan reaccionar a lo que les rodea como, por ejemplo, fenómenos ambientales tales como la humedad o la luz, carecen de la mente y de los ganglios nerviosos que permiten valorar su situación y responder como seres conscientes de su propia existencia. Para que alguien pueda sufrir o disfrutar es necesario que pueda sentir, y ¿cómo podemos saber quién tiene esta capacidad?

Los seres humanos tenemos un sistema nervioso centralizado, es decir, una red nerviosa que transmite información, mediante las neuronas, a centros que procesan esa información, en nuestro caso al cerebro. Es en este núcleo donde esa información se traduce en experiencias positivas o negativas. Este proceso es lo que nos permite rehuir de lo que nos hace daño y buscar lo placentero; además de permitirnos sentir otras sensaciones como la tristeza o la alegría que caracterizan nuestra capacidad sintiente. La cuestión que hemos tratado aquí es que la mayoría de animales no humanos también

tienen sistemas nerviosos similares al nuestro y, por lo tanto, pueden sentir de una forma muy parecida a la nuestra. Animales tan distintos al ser humano como los pulpos también tienen un sistema nervioso centralizado, aunque en distintos cerebros repartidos por su cuerpo. La mayoría de los animales son seres sintientes, están dotados de sintiencia. En cambio, aunque las plantas son seres vivos carecen de ese sistema nervioso que concede llegar a tener experiencias y deseos. Piensa en un animal utilizado para el consumo, ¿cómo crees que se sentirá? Estresado, deprimido, asustado, desubicado, desamparado... . El estar encerrado y no entender por qué; ser separado de tus crías y no comprender por qué es algo, incluso más doloroso para quién no es capaz de entender qué está sucediendo.

Al establecer la sintiencia como criterio para la consideración moral profundizamos en por qué el placer y el dolor naturales configuran las bases del bien y el mal sociales; las leyes protegen los intereses de los ciudadanos y, al ser nuestra sociedad una *zoópolis*, deberemos incluir bajo ese amparo jurídico a los merecedores de la consideración moral, que hemos establecido como derivada de la capacidad sintiente.

La cuestión animal es en nuestros días inevitable, a mi modo de ver, el animal no humano debe ser tratado como bien dice Rousseau: en función de su capacidad sensitiva. Ellos, al igual que nosotros, sienten y padecen; tienen intereses y aún las diferencias notables que presentamos con las demás especies, no hay justificación posible para maltratar y torturar a ningún animal. La palabra no es necesaria para un entendimiento mutuo básico; ellos poseen la voz que por sí sola permite transmitir esas sensaciones primarias. Al igual que el niño que aún no sabe hablar, el animal no tiene la capacidad de comunicarse con nosotros. No obstante, los humanos, como bien hacemos al actuar de padres, nos preocupamos por abolir todo dolor y sufrimiento hacia nuestros hijos, aún incapaces de sobrevivir por ellos mismos y de hablar y expresarse mostrando todo cuanto necesitan o desean. Al igual que hacemos con los niños, debemos respetar y cuidar de los animales.

Es importante que la vida del sujeto individual sea tomada en cuenta. Evitar olvidar la individualidad del sujeto particular es fundamental para no ocultar el valor que tiene la vida para el ser concreto; tanto el bien como el mal no pueden tratarse como conceptos desligados de cada realidad, ya que cada uno vive su vida en primera persona y, por ello, no tiene sentido justificar su sufrimiento o muerte por el bien de otros, al igual que no mataremos a una persona sana para con sus órganos salvar las vidas de dos personas terminales.

Las relaciones de poder ejercidas entre el hombre y el animal deben replantearse, ¿cree el lector que la política debe subordinarse a la moral en estas cuestiones?; ¿debemos juzgar los hechos desde los beneficios que aportan a la industria, o desde el sufrimiento que hacemos padecer a los animales?; ¿somos alguien para arrebatar la vida de aquellos a los que la naturaleza les ha otorgado el derecho a la vida? Esta, como bien hemos visto, es una cuestión de trato inevitable en nuestros días; el ocultamiento de los daños sobre los que se erigen muchas prácticas ya no puede justificarse; al haber sido destapados vemos la crueldad innecesaria que causamos. La cuestión animal debe tomarse hoy como una cuestión política.

6. Bibliografía

Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.

Bentham, J. (1780). *Introduction to the principles of Moral and Legislation*. Oxford: Oxford University Press.

De Lora, P. (2003). *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.

Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Madrid: Errata naturae.

Goodall, J. (1986). *En La Senda Del Hombre. Vida Y Costumbres De Los Chimpances*. Barcelona: Biblioteca Científica Salvat.

- Horta, O. (2007). Método y justificación en ética: antropocentrismo definicional e intuiciones morales. *Revista Ágora*, 26, 129-137.
- Mill, J. S. (1994). *Utilitarismo*. Barcelona: Altaya.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, 83, 4, 435-450.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista*. Barcelona: Editorial S.A.U.
- Rousseau, J. J. (1990). *El contrato social*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J. J. (2001). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: LIBSA.
- Singer, P. (2011). *Liberación animal*. Barcelona: Taurus.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Madrid: Alianza.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wolf, U. (2012). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Madrid: Plaza y Valdés.