

Sobre las razones para ampliar la comunidad moral

Francisco Damián Lara Sánchez

La creencia de que los animales merecen respeto es el *leitmotiv* del libro *¡Vivan los animales!*¹ de Jesús Mosterín. Así que no es baladí preguntarnos por las razones para sostener dicha creencia. La argumentación del autor al respecto —desarrollada sobre todo en los capítulos XI y XII— podría ser reestructurada según estas tres tesis:

- (A) Subjetivista.
- (B) Descriptivista.
- (C) Del progreso moral.

Segun la tesis (A), los juicios morales versan esencialmente sobre sentimientos o emociones. Así, Mosterín sostiene que la condena de la crueldad con los animales radica en la indignación moral que tal crueldad nos produce [pp. 228-9]. Y, añade, “las emociones morales juegan en la ética el mismo papel que las observaciones empíricas juegan en la física” [p. 229].

Pero Mosterín no es emotivista. No cree que los juicios morales sirvan para expresar sentimientos propios, ni para influir en los ajenos; sólo nos informan de las emociones del que los emite. Esto es lo que diría la tesis (B). En este sentido, cuando alguien dice, por ejemplo, que las corridas de toros son inmorales, simplemente estaría describiendo su sentimiento de desaprobación hacia tales espectáculos.

Mantener ambas tesis sobre la naturaleza de los juicios morales es problemático; y Mosterín lo sabe. Sabe que la tesis (B) puede ser acusada de cometer la “falacia naturalista”: el error lógico de concluir juicios valorativos a partir sólo de expresiones informativas. ¿Realmente podemos mantener que las corridas de toros son inmorales *sólo porque* son desaprobadas por alguien? Siempre quedaría la pregunta: pero ¿es bueno sentir así ante tales prácticas? Y tal pregunta siempre tendría sentido hacerla porque los juicios morales no pueden ser reducidos a simples descripciones.

Consciente del problema, el autor parece que intenta solventarlo arguyendo que los valores “no están dados de una vez por todas, sino que van variando en función de las experiencias que vamos teniendo y de los nuevos conocimientos que vamos adquiriendo” [p. 206]. Ciertamente, así se abando-

naría el enfoque clásico del naturalismo, pero no la caracterización del juicio moral como descripción de sentimientos, aun cuando estos sean variables. El problema de fondo que plantea la falacia naturalista sigue presente: ¿podemos derivar prescripciones a partir sólo de descripciones?

Por otro lado, la tesis (A) en sí misma también está expuesta a una objeción obvia. Si el criterio último son los sentimientos, estamos obligados a ser excesivamente tolerantes en cuanto a la forma y el contenido de la moral. Tendríamos que admitir que “está bueno el té” o “es bueno que el marido siempre imponga su voluntad” son juicios morales si resulta que existe alguien para quien el té o el machismo conyugal despierta un sentimiento positivo. Además, los conflictos morales serían irresolubles; realmente no los habría: las corridas de toros serían tanto buenas como malas si hay personas con sentimientos enfrentados al respecto.

Quizás por ello, Mosterín no tiene otro remedio que introducir en su teoría la tesis (C). Según ésta, existirían diferentes niveles de conciencia moral en virtud del grado de imparcialidad de nuestras evaluaciones. Y cuanto más nos alejemos de nuestro originario egocentrismo, más serán los seres cuyo maltrato nos indigne.

La tesis (C) sería entonces un criterio con el que Mosterín puede poner cierto orden en la moral. No le permitiría excluir de ésta juicios intuitivamente amorales o discriminatorios como los expuestos más arriba —pues Mosterín nunca se cuestiona la relevancia ética de una moral egoísta—. Pero sí podría desplazarlos, a veces, a un nivel secundario. Apelando a una conciencia moral más empática, sí podríamos ya censurar el no respetar a alguien simplemente por tratarse de una mujer. Con la tesis (C) también explicaríamos mejor los conflictos; pues los que debaten sobre la moralidad de las corridas de toros no lo harían ya desde un mismo nivel de conciencia moral.

La teoría también serviría para corroborar nuestra comprensión intuitiva del desarrollo moral, tanto a nivel individual como social. Las personas evolucionan moralmente desde el egoísmo infantil hasta la convencida aceptación de normas imparciales en la edad adulta. De manera similar, la historia de las sociedades occidentales sería la de una progresiva expansión de los límites de la comunidad moral: extranjeros, negros, mujeres, presos, enfermos mentales..., y, ahora, animales. En esta línea de argumentación se enmarcaría entonces la concepción de Mosterín que ahora podemos entender mejor. Para él, los animales deben ser miembros de la comunidad moral porque así nos lo exigirá el sentimiento universalista y abierto hacia el que irremediamente tendemos.

Pero el valor de una teoría no reside sólo en su coincidencia con nuestras intuiciones. Debe, quizás en mayor medida, estar fundada en buenas razones. Y la tesis (C) no está exenta de preocupantes objeciones². Una de ellas consistiría en resaltar las implicaciones teóricas y prácticas que conllevaría su

estricta adopción. Llevando la idea de progreso moral hasta sus últimas consecuencias, acabaríamos aceptando que no sólo los animales, sino también cualquier ser vivo (o la naturaleza en su conjunto) ha de formar parte de la comunidad moral³.

El propio Mosterín reconoce que su idea de progreso moral estaría incompleta si no llegamos a lo que él llama un “nivel ecológico de la moral”, en el que “tomamos conciencia de ese gran ser viviente del que todos formamos parte, es decir de la biosfera [...]. Hemos aprendido que no sólo estamos emparentados con los otros animales capaces de sufrir, sino también con absolutamente todas las criaturas vivas sin excepción (desde las bacterias y las amebas, hasta los hongos, los árboles, las sepias y los gorilas)” [p. 207].

El problema parte de que, a primera vista, esta etapa última de la moral exigiría demasiado: si la biosfera depende de un frágil equilibrio entre sus integrantes, ¿deberíamos diezmar la población humana para conseguir la *ratio* ecológica entre hombres y osos? ¿Habríamos de replantearnos nuestras costumbres alimenticias hasta el punto de cuestionarnos muchas prácticas agrícolas? Si estamos emparentados con todo ser viviente, ¿tendríamos que preocuparnos de no pisar hormigas al andar o evitar el uso de antibióticos para enfermedades no letales y no acabar así innecesariamente con la vida de infinidad de microorganismos?

¿Cómo se podrían evitar estas fuertes implicaciones de la tesis (C)? Mosterín no aclara su estrategia, pero podemos conjeturarla. Tras dar cuenta del nivel ecológico de la ética, introduce la idea de parentesco: “[...] aunque todos los organismos estamos emparentados, lo estamos más con unos que con otros” [p. 207]. Si a esto unimos su afirmación de que la capacidad compasiva de los humanos con los otros seres es proporcional a su cercanía biológica y tenemos presente las tesis (A) y (B), podemos concluir que, según Mosterín, cuanto más emparentado está alguien con nosotros, más ineludible es nuestra obligación con él (pues su maltrato nos indignaría más). Ciertamente, esto nos eximiría de un conservacionismo radical. Pero ¿a qué coste teórico? Si vamos por esta dirección, estaríamos consolidando la tesis (B) y, con ello, la falacia naturalista que conlleva. Pues una cosa es a lo que la naturaleza me predispone y otra bien distinta, lo que la moral me exige. Y, como veremos más adelante, la moral me exige ser imparcial. Y en absoluto lo soy, por muy natural que parezca, si utilizo *mi* especie, o la cercanía a *mi* especie, como criterio diferenciador de la condición, o grado de condición, de los seres. Sería tan parcial o inmoral como utilizar *mi* raza o *mi* género para justificar el trato preferente de ciertos seres. Apelar al parentesco biológico supondría dejarse llevar por un “prejuicio de la especie” similar al racista, sexista o nacionalista.

Una vez presentados los difíciles retos que habría de afrontar una propuesta ética como la de Mosterín, cabe preguntarse ahora por las alternativas. ¿Disponemos de mejores razones para admitir a los animales en la comunidad

moral? Creo que sí y lo argumentaré defendiendo una propuesta basada en otras tres tesis:

- (A) Subjetivista.
- (B') Prescriptivista.
- (C') De la lógica del compromiso moral.

Comparto con Mosterín la tesis (A) de que los juicios morales tienen que ver esencialmente con sentimientos; pero no creo que su relación sea meramente descriptiva —como mantenía la tesis (B)—. Cuando alguien emite un juicio moral tiene un propósito práctico más que informativo: pretende influir en las decisiones, propias o ajenas, sobre qué hacer. Este carácter prescriptivo —que mantiene (B')— es una exigencia de la misma lógica del discurso moral: resultaría extraño que alguien dijera, sin ninguna explicación añadida, “es bueno hacer tal cosa, pero no la hagas”. En este sentido, la moral no se funda en cómo son las cosas, sino en una valoración, en una proposición sobre cómo deben ser. De esta manera superamos el descriptivismo y podemos preocuparnos de la falacia naturalista.

Pero el análisis de los conceptos morales va más allá de esta exigencia prescriptivista. ¿En qué se diferencian esencialmente un juicio valorativo como “está bueno el té” y un juicio propiamente moral? Ante todo, en que es admisible que al que le gusta el té no tenga que dar razones de por qué le gusta. Simplemente le gusta. En el caso de la moral, la negativa a justificar nuestro juicio es inaceptable; si no estamos dispuestos a hacerlo, estamos fuera de la moral. Y también lo estaríamos si esas razones que uno debe estar dispuesto a dar, no son universalizables; esto es, generalizables a toda situación similar y adoptada desde un punto de vista imparcial (en donde no hay referencias personales). Algo que, sin embargo, no ocurre cuando uno manifiesta su preferencia por el té: al hacerlo uno no está queriendo decir que siempre ha de gustarle el té, ni mucho menos que a todos ha de gustarle⁴.

Así vemos cómo, con este requisito formal, podemos excluir de la moral los juicios procedentes de sentimientos intuitivamente amorales, como los provocados por el té. Pero también nos sirve para excluir los basados en sentimientos discriminatorios como el machista. Al emitir un juicio moral lo que estamos haciendo es dar una orden (basada en un sentimiento) que seguiríamos prescribiendo aún estando en el lugar de cada uno de los afectados por la acción prescrita. De esta manera, sólo importarían los intereses en sí mismos y no de quién sean —pues el agente podría estar en el lugar de cualquiera—. Por eso, tampoco importa a qué raza o género pertenezca el titular del interés. Sólo es relevante el que todos tienen intereses, que pueden sufrir si no se les satisfacen; y el que es un sufrimiento con el que podemos identificarnos imaginativamente. En la moral no hay lugar entonces para el machismo porque quien

mantiene que el marido siempre debe imponer su voluntad, seguramente dejaría de hacerlo si ocupase el lugar de la mujer.

Pero la tesis (C') no se queda aquí. Nos dice que, desde una correcta comprensión de los conceptos morales, el criterio de la pertenencia a la especie *homo sapiens* es tan moralmente irrelevante como el de la pertenencia a una raza o a un género. Todos los seres sintientes, sean de la especie que sean, comparten el mismo interés en evitar el sufrimiento. Y ya que, por un lado, no estaríamos dispuestos a seguir prescribiendo una conducta cruel con el toro si ocupásemos su lugar; y ya que, por otro, podemos imaginarnos en su posición (al menos en su faceta de ser que sufre), el permitir las corridas es inmoral.

¿Por qué debemos entonces incluir a los animales en la comunidad moral? Más que por un sentimiento ilustrado [pp. 199, 204 y 206], por una exigencia de simple coherencia: de que si defendemos la igualdad como un principio moral básico, sería ilógico no extenderlo más allá de las fronteras de lo humano. Si comprendemos bien —sin prejuicios— los presupuestos formales del discurso moral, no podemos dejar de considerar a los animales como iguales a nosotros en su capacidad de sufrir.

Esta propuesta tendría además la ventaja de evitarnos caer en un radicalismo ético —como el resultante de la tesis (C)—. Pues la lógica del discurso moral nos exigiría reconocer la relevancia moral de los intereses de los animales, pero no de árboles, microbios o ecosistemas, en cuyo lugar no cabe ponerse, tal y como requiere la universalizabilidad⁵.

Aun así, es cierto que una propuesta como ésta también estaría expuesta a varias objeciones. Una de ellas consistiría en señalar que excluir de la comunidad moral a la naturaleza no sintiente podría ser contraproducente desde un punto de vista ecológico. El propio Mosterín justifica su etapa ecocéntrica de la conciencia, el ir más allá de la simple compasión, como la única manera de tratar problemas como la explosión demográfica, la amenaza a la biodiversidad o la destrucción de los ecosistemas [p. 209].

Pero ¿está bien fundada tal objeción? ¿No podríamos considerar el entorno de los seres sintientes como un medio imprescindible no sólo para su bienestar, sino también para su supervivencia? Si fuera así, nuestra obligación directa de respetar a los seres sintientes no podría separarse de otra obligación que, aunque indirecta, sería ineludible. Nos referimos a la de garantizar las condiciones ecológicas que fueran necesarias para satisfacer los intereses básicos de los seres sintientes, de todos los miembros de la comunidad moral.

*Departamento de Filosofía
Universidad de Granada, Campus Cartuja
E-18011, Granada
E-mail: flara@goliat.ugr.es*

NOTAS

¹ Mosterín (1998). De este libro son las páginas que, entre corchetes, aparecerán en este artículo.

² Quizás sea éste el motivo de que la idea del progreso moral, tal y como la hemos expuesto aquí, no haya tenido muchos seguidores desde que, en pleno auge del naturalismo ético, apareciera en Westermarck (1932), cap. 7.

³ De hecho, tanto A. Leopold como A. Schweitzer, los padres del ecocentrismo y del biocentrismo radical respectivamente, partieron de algo similar a la tesis (C). El primero, apostando por un ensanchamiento de la comunidad moral hasta abarcar toda la Tierra. En Leopold (1966), p. 240. El ensanchamiento que lleva a cabo Schweitzer es más limitado. Mantiene que una correcta comprensión del concepto humeano de "simpatía" nos debe llevar al respeto moral de todo ser viviente. Véase Schweitzer (1953), p. 192.

⁴ Esta caracterización de la naturaleza de la moral está inspirada en la teoría metaética de R. M. Hare. Como introducción a dicha teoría, véase Hare (1991).

⁵ Como dice Hare (1987), pp 242-3, refiriéndose a un supuesto jardín en que fuesen a enterrar residuos contaminantes: "Al preguntarme si me importaría lo que me sucediese si llego a ser un árbol en el jardín, respondo (según lo que sé de la fisiología vegetal del árbol y de su carencia de un sistema nervioso que le permita sentir) que lo que me ocurriría si fuera un árbol me podría preocupar tan poco como me preocuparía que alguien cortara mis miembros después de mi muerte". En la misma línea, pero desde una teoría que parte de la idea de progreso moral, véase Singer (1981), p. 123.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COMMONER, B. (1972), *The Closing Circle*, Nueva York, Bantman.
- HARE, R. M. (1987), "Moral Reasoning about the Environment", en Hare, R. M. (1989), *Essays on Political Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- (1991), "El prescriptivismo universal", en Singer, P. (1991), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- LEOPOLD, A. (1966), *A Sand County Almanac*, Nueva York, Oxford University Press.
- MOSTERÍN, J. (1998), *¡Vivan los animales!*, Madrid, Editorial Debate.
- SCHWEITZER, A. (1953), "The Ethics of Reverence for Life", en Schweitzer, A. (1953), *The Philosophy of Civilization*, Nueva York, Macmillan.
- SINGER, P. (1981), *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux.
- WESTERMARCK, E. (1932), *Ethical Relativity*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co.