

DERECHOS DE LOS ANIMALES

Debate entre *Peter Singer & Richard Posner**

Lo que se presenta a continuación, es un dialogo epistolar del año 2001 entre el juez federal de los Estados Unidos y académico del Derecho, Richard Posner, y el filósofo de la ética aplicada, Peter Singer. La discusión se centra en el estatus jurídico de los animales, el rol de la argumentación ético-filosófica frente a la fuerza de las intuiciones morales sólidamente afianzadas en una sociedad y el progreso histórico material como motores de cambio social, y en las implicancias de reflexionar y actuar consistentemente con una filosofía utilitarista.

El texto se presenta por primera vez a los lectores de habla hispana, traducido por los editores de la *Revista de Filosofía y Ciencias Jurídicas*, con autorización del propio Singer.

De: Peter Singer

Para: A. Posner, Richard

Lunes, 11 de junio 2001, a las 11:55 PM Hora del Pacífico

Estimado juez Posner,

Yo no soy abogado, y mucho menos un juez, pero he notado un creciente interés en los círculos legales en el tema de la condición jurídica de los animales. Esto parece haber sido provocado en parte por los esfuerzos del Proyecto Gran Simio, la publicación de Steven Wise *Rattling the Cage*¹, y por el hecho de que en varias escuelas, incluyendo Harvard, ahora están enseñando cursos de derechos de los animales. Usted revisó *Rattling the Cage* en la *Revista de Derecho de Yale*, y a pesar de ser crítico respecto a la argumentación racional de que la ley debe reconocer a los chimpancés y otros grandes simios como personas jurídicas, su tono fue

* Traducción de Sebastián Flores Cuneo y Francisco Zepeda Navarro. Publicación original de Peter Singer and Richard Posner. Animal Rights, Slate. June 2001.

¹ Steven M. Wise (2000): *Rattling The Cage: Toward Legal Rights For Animals*, New York Time, Basic Book's.

respetuoso y tomó en serio el argumento. Eso me ha animado a tratar de persuadirle –porque soy un experto en ética, no un abogado-, de que hay una profunda cuestión *ética* respecto del cambio de la situación de los animales.

Antes del surgimiento del moderno movimiento de los animales había sociedades para la prevención de la crueldad contra los animales, pero estas organizaciones ampliamente aceptaban que el bienestar de los animales no humanos merece protección sólo cuando los intereses humanos no están en juego. Los seres humanos eran vistos como muy distintos e infinitamente superiores a todas las formas de vida animal. Si nuestros intereses entran en conflicto con los suyos, son siempre sus intereses los que tienen que ceder. En contraste con este enfoque, la visión que quiero defender pone a los humanos y a los animales no humanos, *como tales*, en un mismo plano moral. En ese sentido argumenté, en *Liberación Animal*², que “todos los animales son iguales”. Pero para evitar malentendidos comunes, tengo que ser cuidadoso al explicar exactamente lo que quiero decir con esto. Es evidente que los animales no humanos no pueden tener derecho a voto o ser penalmente responsables de lo que hacen. Ese no es el tipo de igualdad que quiero extender a los animales no humanos. La forma fundamental de igualdad es *la misma consideración de intereses*, y esto es lo que debemos extender más allá de los límites de nuestra propia especie. Básicamente, esto significa que si un animal siente dolor, su dolor importa tanto como el que siente un ser humano, mientras ambos dolores sean de similar entidad. Aprender que tan malo es el dolor no depende de la especie que lo sufre.

La gente suele decir, sin pensarlo mucho, que *todos* los seres humanos son infinitamente más valiosos que cualquier animal de cualquier otra especie. Esta opinión se debe más a nuestros intereses egoístas y a antiguas enseñanzas religiosas que reflejan estos mismos intereses que a la razón o la reflexión moral imparcial. ¿Qué característica ética relevante existiría en *todos* los seres humanos, pero *no* en los animales no humanos? Nos gusta distinguirnos de los animales diciendo que sólo los humanos son racionales, pueden usar el lenguaje, son conscientes de sí mismos, o

² Singer, Peter (1995): *Animal Liberation*, Pimlico. Una versión en español de esta publicación se ha publicado por la editorial Taurus: Singer, Peter (2011): *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*, Taurus.

son autónomos. Pero estas habilidades, por más importantes que sean, no nos permiten trazar la línea necesaria entre *todos* los seres humanos y los animales no humanos. Porque hay muchos seres humanos que no son racionales, conscientes de sí mismos, autónomos, o que carecen de lenguaje; para empezar, todos los seres humanos de menos de 3 meses de edad. E incluso si se les excluye, por considerar que tienen el potencial para desarrollar estas capacidades, hay otros seres humanos que no tienen este potencial. Lamentablemente, algunas personas nacen con daños cerebrales tan graves que nunca serán capaces de razonar, verse a sí mismos como seres independientes que existen en el tiempo, tomar sus propias decisiones, o aprender alguna forma de lenguaje.

Si sería absurdo dar a los animales derecho a voto, no sería menos absurdo dar ese derecho a los bebés o a los seres humanos gravemente retardados. Sin embargo, seguimos dando la misma consideración a sus intereses. No los criamos para la alimentación en establos superpoblados o probamos productos de limpieza del hogar en ellos. Tampoco debemos hacerlo. Pero hacemos estas cosas a los animales no humanos que muestran una mayor capacidad de razonamiento que estos seres humanos. Esto es porque tenemos un prejuicio en favor de la opinión de que todos los seres humanos son de alguna manera infinitamente más valiosos que cualquier otro animal. Por desgracia, esos prejuicios no son inusuales. Al igual que los racistas y sexistas, los especistas dicen que el límite de su propio grupo también es una frontera que separa a los seres más valiosos de todos los demás. No importa cómo seas, si eres un miembro de mi grupo, eres superior a todos los que no son miembros de mi grupo. Los especistas favorecen a un grupo mayor que el de los racistas, al igual que lo ha hecho un gran círculo de interés, pero todos estos prejuicios descansan en un hecho arbitrario y moralmente irrelevante –pertenencia a una raza, sexo o especie– como si fuera moralmente crucial. El único límite aceptable a nuestra preocupación moral es el punto en que no hay conciencia del dolor o del placer, ni preferencias de ningún tipo. Es por eso que los cerdos cuentan, pero las lechugas no. Los cerdos pueden sentir dolor y placer. Las lechugas no.

Una advertencia final: he estado argumentando en contra de la idea ampliamente aceptada de que tenemos justificación para descartar los intereses de un animal sólo porque no es miembro de la especie *Homo sapiens*. No me he pronunciado contra la idea más limitada de que hay algo especial en los seres con las capacidades mentales que poseen los seres humanos normales, una vez que han pasado la infancia, y que ante una cuestión de vida o muerte, es justificado dar más peso a salvar sus vidas. Por supuesto, algunos seres humanos no poseen estas capacidades mentales, y podría decirse que algunos animales no humanos sí; aquí volvemos a los chimpancés y otros grandes simios con los que empecé. Pero sin importar qué decidamos sobre el valor de una vida, esta es una cuestión independiente de nuestras decisiones acerca de las prácticas que causan sufrimiento. Lamentablemente una gran parte de lo que los estadounidenses hacen a los animales, especialmente en la crianza para alimentación en las modernas granjas industrializadas, provoca un prolongado sufrimiento en miles de millones de animales cada año. Dado que podemos vivir una vida muy buena sin hacer esto, no es correcto ocasionar este sufrimiento, con independencia de la cuestión de la injusticia consistente en privarles la vida a estos animales.

Peter Singer.

De: Richard A. Posner

Para: Peter Singer

Martes, 12 de junio 2001, a las 12:00 am PT

Estimado profesor Singer:

Estoy impresionado por su lúcido y contundente argumento para modificar el estatuto ético de los animales; hay mucho en lo que estoy de acuerdo. Estoy de acuerdo, por ejemplo, en que los seres humanos no son infinitamente superiores o infinitamente más valiosos que otros animales; de hecho, estoy dispuesto a dejar el "infinitamente". Estoy de acuerdo en que *somos* animales y no semi-ángeles con alma. Estoy de acuerdo en que la crueldad innecesaria y el abandono de animales están mal y que deben asumirse algunos costos para reducir el

sufrimiento de los animales criados para la alimentación humana o para otros fines, sometidos a exámenes médicos o de otro tipo y a la experimentación.

Pero no estoy de acuerdo en que tenemos un deber con los (otros) animales derivado de ser miembros iguales de una comunidad integrada por todos los seres en el universo que pueden sentir dolor, y que no es más que el “prejuicio”, como los prejuicios raciales o el sexismo, el que nos hace “discriminar” a favor de nuestra propia especie. Usted asume la existencia de una comunidad universal de dolor y exige razones sobre por qué nuestro límite de interés debiera estar restringido. Parto de la base hacia arriba, con el hecho brutal de que nosotros, como otros animales, preferimos a nuestros iguales, como nuestra propia familia, nuestra “manada” con la que nos toca correr (por ser animales sociales), y las congregaciones más grandes construidas sobre el modelo de las más pequeñas, de las cuales la más grande para la mayoría de nosotros es nuestra nación. Los estadounidenses tienen menos sensibilidad respecto de los dolores y los placeres de los extranjeros que de otros americanos, y menos aún de los de la mayoría de los animales no humanos con los que compartimos el mundo.

Ahora usted podrá replicar que estos son sólo hechos de la naturaleza humana; sin relevancia normativa. Pero la tienen. Supongamos que un perro amenaza a un bebé humano y la única manera de evitar que el perro muerda al niño es causar un dolor severo en el perro; más dolor que el que la mordida causaría al bebé. Usted tendría que decir, dejen que ese perro muerda al niño (porque “si un animal siente dolor, su dolor importa tanto como el que siente un ser humano, mientras ambos dolores sean de similar entidad”). Pero el hombre medio (¡no sólo los padres del bebé!), incluyendo un filósofo cuando no está conscientemente comprometido en filosofar, diría que sería monstruoso perdonar al perro, a pesar de que ello redunde en minimizar la suma de dolor en el mundo.

No me siento obligado a defender esta reacción; es una intuición moral más allá de cualquier razón que pudiera darse en su favor, e impermeable a cualquier razón que usted o cualquier persona podría dar en su contra. La pertenencia a la especie humana no es un hecho

“moralmente irrelevante”, como la raza y el sexo de los seres humanos han llegado a parecer. Si la irrelevancia moral de la humanidad es lo que enseña la filosofía, y así tenemos que elegir entre la filosofía y la intuición que dice que la pertenencia a la especie humana es moralmente relevante, entonces la filosofía es la que se tiene que ir.

Hacia el final de su declaración usted distingue entre el dolor y la muerte y reconoce que las habilidades mentales de los seres humanos pueden hacer sus vidas más valiosas que las de los animales. Pero este argumento también está en conflicto con nuestras más profundas intuiciones. Esto implica que la vida de un chimpancé es más valiosa que la vida de un ser humano que, debido a que padece un retraso mental profundo (aunque no comatoso), tiene una capacidad mental inferior a la del chimpancé. Existen, sin duda, estos casos. De hecho, hay personas en las últimas etapas de la enfermedad de Alzheimer que, aunque estén conscientes, tienen menos actividad mental que un perro. Pero matar a una persona así sería un asesinato, mientras que no es un delito que un veterinario mate a la mascota, debido a que se ha vuelto incontinente con la edad. La lógica de su posición implicaría tratar estos asesinatos por igual. Y si, por ejemplo, pudiésemos convenir en que la vida de un ser humano normal es 100 veces más valiosa que la de un chimpancé normal, usted tendría que reconocer que si una persona tuviera que elegir entre matar a un ser humano o 101 chimpancés, debería matar al ser humano. Contra la profunda repugnancia que tales resultados generan, el concepto de una comunidad transhumana de seres que sienten dolor bate en vano sus alas de oropel.

Lo que se necesita para convencernos de cambiar nuestro trato hacia los animales no es la filosofía, y mucho menos una filosofía atea (atendiendo a que una de las premisas de su argumento es que no tenemos alma) en una nación religiosa, sino aprender a sentir el dolor de los animales como nuestro dolor y aprender que (si es que es un hecho, yo no lo sé) podemos aliviar esos dolores sin reducir sustancialmente nuestro nivel de vida y del resto del mundo sin sacrificar el progreso científico y médico. La mayoría de nosotros, quizá sobre todo aquellos de nosotros que hemos vivido con animales, tenemos la empatía suficiente con el sufrimiento de los animales para apoyar las leyes que prohíben la crueldad y el abandono. Podríamos ir más lejos si

supiéramos más acerca de los sentimientos de los animales y sobre la existencia de alternativas de bajo costo para reemplazar la utilización dolorosa de los animales. Así, para ampliar y fortalecer las leyes que protegen a los animales, no se necesitan argumentos filosóficos que reduzcan a los seres humanos al nivel de los demás animales, sino hechos; hechos que estimulen una mayor respuesta empática con el sufrimiento animal y que alivien su preocupación por los costos de las medidas para reducir dicho sufrimiento.

Richard A. Posner

De: Peter Singer

Para: A. Posner, Richard

Martes, 12 de junio 2001, a las 11:55 pm Hora del Pacífico

Estimado juez Posner,

Estamos de acuerdo en que los seres humanos son animales y que no son infinitamente más valiosos que otros animales. Más importante aún, estamos de acuerdo no sólo sobre la injusticia de la crueldad innecesaria hacia a los animales, sino también en que debemos incurrir en algunos costos para reducir el sufrimiento de los animales criados para la alimentación u otros fines humanos. Yo espero que esto signifique que podríamos estar de acuerdo en algunas reformas prácticas, por ejemplo, no permitir a los productores de cerdo o de ternera confinar a sus animales de tal manera que incluso no puedan darse vuelta o caminar unos pasos. Tal vez también estaremos de acuerdo que Estados Unidos debe seguir a Europa en la eliminación de las jaulas de gallina que impiden que las aves estiren las alas o anidar en un área protegida. Puesto que hay formas alternativas de producción que sólo cuestan unos pocos centavos por libra o por docena de huevos más, se trata de costos modestos para nosotros, con grandes beneficios para los animales.

Aunque tengo la esperanza, no sé si apoyaría esas reformas, debido a la gran pregunta que todavía nos divide que es ¿qué tan lejos deberíamos ir para reducir el sufrimiento animal? ¿Hay

alguna base para decir con razón que podemos ocasionar más sufrimiento a un animal que el que experimentaríamos nosotros de no infligir tal sufrimiento? En otras palabras, ¿es justificado dar preferencia a los sufrimientos de los seres humanos, sólo porque son seres humanos, y no a otros animales que sufren?

Usted dice que parte desde el hecho brutal consistente en que nosotros, como otros animales, preferimos a nuestros iguales. Pero, ¿quiénes son “nuestros iguales”? Usted sugiere que son nuestra propia familia, nuestra “manada”, y “las congregaciones más grandes construidas sobre el modelo de las más pequeñas, de las cuales la más grande para la mayoría de nosotros es nuestra nación”. Usted señala que los estadounidenses han disminuido su preocupación por los extranjeros y más aún por los animales no humanos. Es cierto, pero eso es probablemente algo por lo que el presidente Bush está tomando la tarea en este momento, en su gira europea, y con razón. No es éticamente defendible poner los intereses económicos de los estadounidenses por encima del mayor sufrimiento que el continuo calentamiento global probablemente traiga a millones de personas en los países sin recursos para defenderse contra el cambio climático.

Por supuesto, a veces se justifica la parcialidad: los niños están mejor cuidados por sus padres que por extraños, por lo que se quieren potenciar los lazos familiares. Pero, en general, soy más escéptico respecto de intuiciones morales comunes de lo que usted parece ser. No hace mucho tiempo las leyes que perseguían a los homosexuales estaban justificadas por referencias a la intuición moral de la gente común, e incluso los nazis afirmaban que sus leyes se apoyaban sobre “la sana sensibilidad de la gente”. ¿No es probable que estas reacciones se basen en instintos que tienen sus raíces en nuestra historia evolutiva? Si es así, mientras nosotros los ignoremos bajo nuestra responsabilidad, no debemos concederles ningún valor probatorio. En otras palabras, el hecho de que las personas suelen tener una reacción moral determinada no contribuye mucho a demostrar que esta reacción es la que deberían tener. Por todo ello, redirigiría lo que dice respecto al choque entre reacciones morales intuitivas y la filosofía: en la medida en que seamos seres éticamente reflexivos y pensantes, es la reacción instintiva, y no la filosofía, la que se tiene que ir. Si usted no acepta esto, entonces ¿también está preparado para defender la preferencia de los

estadounidenses por los de su raza o grupo étnico? ¿Es posible, en consonancia con el punto de vista ético que parece tener, que nosotros argumentemos por motivos éticos en contra del racismo, si vivimos en una sociedad en la que las intuiciones racistas están profundamente arraigadas?

Le debo una respuesta a sus comentarios sobre la maldad de matar a determinadas categorías de seres humanos, por ejemplo aquellos con la enfermedad de Alzheimer. Personas con tal condición han sido capaces de expresar sus deseos sobre cómo deben ser tratados, si es que alguna vez se encuentran en tal situación. Cuando lo han hecho, debemos seguir sus deseos. Si es más grave matar a un ser humano con la enfermedad de Alzheimer que matar a un perro con una mayor capacidad mental, esto se debe a los intereses de los seres humanos que actualmente no tienen la enfermedad de Alzheimer, pero que están preocupados por cómo van a ser tratados si en el futuro desarrollan esta condición.

En su párrafo final dice que lo que tenemos que hacer para convencer a la gente de tratar a los animales mejor es conseguir que sientan “el dolor de los animales como nuestro dolor”. Estoy totalmente de acuerdo en que este es un enfoque útil, pero no hace que la filosofía se vuelva irrelevante. Cuando empecé a pensar en la ética de nuestro tratamiento de los animales estaba viviendo en Inglaterra a principios de 1970. La preocupación empática por los animales estaba entonces ampliamente difundida, pero era comúnmente descartada por los políticos y los defensores del statu quo como “mero sentimentalismo”. Los argumentos éticos que yo y otras personas desarrollamos ayudaron a convencer a mucha gente de que el tratamiento de los animales no era algo para “amantes de los animales”, sino que era un serio problema ético. Ese cambio de actitud ha puesto a Reino Unido –de hecho, a toda la Unión Europea –, muy por delante de los Estados Unidos en su ley de protección animal. Nos hace falta más empatía, pero también tenemos que tomar nuestros sentimientos empáticos más seriamente. Un poco de filosofía puede demostrar por qué debemos hacerlo.

Peter Singer.

De: A. Posner, Richard

Para: Peter Singer

Miércoles, 13 de junio 2001, a las 12:00 am PT

Estimado profesor Singer:

Para empezar con un área en la que estamos de acuerdo, si es cierto que los métodos alternativos de producción de carne reducirían sustancialmente el sufrimiento de los animales a un costo insignificante, estoy a favor de su implementación, porque me gustan los animales y por lo tanto no quiero verlos sufrir innecesariamente. Pero yo no estaría dispuesto a obligar según mi punto de vista a otros que no están de acuerdo. No veo la necesidad o la justificación de la coerción. Si suficientes personas llegan a sentir el sufrimiento de estos animales como propio, la opinión pública y las preferencias del consumidor inducirán a los productores a cambiar sus métodos. En la misma forma, mientras más altruistas se vuelvan los estadounidenses hacia los extranjeros, mayores serán los costos que estarán dispuestos a incurrir en beneficio de los extranjeros.

En lo que no estoy de acuerdo con usted es sobre la cuestión de si el argumento ético puede o debe afectar cómo nos sentimos acerca de los animales (o extranjeros). Mi opinión es que el argumento ético es y debe ser impotente ante tenaces instintos morales. Usted señala con razón que tales instintos a menudo se equivocan. Pero entonces la necesidad es señalar los errores. En el siglo XVIII, era un delito capital en algunos estados americanos tener relaciones sexuales con un animal. Uno de los motivos de este duro castigo era la creencia en que ese coito daría lugar al nacimiento de monstruos. La creencia era errónea, al demostrarlo, se socavó la justificación del castigo.

En la medida en que la falta de consideración por el sufrimiento de los animales tiene su origen en errores de hecho, señalar los errores puede cambiar nuestras intuiciones sobre la

consideración que le debemos los animales. Descartes creía que los animales no sentían dolor; que las expresiones externas que revelaban dolor eran engañosas. La gente que creía esto, nada querría hacer con las leyes que prohíben la crueldad con los animales. Ahora tenemos buenas razones para creer que Descartes estaba equivocado. Nosotros también tenemos buenas razones para creer que los aztecas estaban equivocados acerca de la eficacia de los sacrificios humanos y que la ideología nazi, al igual que otras ideologías racistas, se basaba en conceptos erróneos acerca de la biología evolutiva y racial. Aceptar las premisas cartesianas, aztecas, o nazis y sólo discutir contra sus inferencias sería inútil.

Para mí lo más importante y valioso de su influyente libro *Liberación Animal* es la información que transmite (en parte a través de fotografías) sobre el real sufrimiento de los animales. Esta información es un correctivo valioso para el pensamiento ignorante y erróneo. Pero los argumentos que no identifican errores en hechos que sustentan o refuerzan nuestros instintos morales no hacen nada para socavar esos instintos; y tampoco deberían hacerlo. Yo sostenía en mi respuesta a su primera declaración que es un error dar el mismo peso al dolor de un perro como al dolor de un hijo y que está mal matar a una persona para salvar a 101 chimpancés, aunque una vida humana sea sólo 100 veces tan valiosa como la vida de un chimpancé. Sustenté estos juicios en la intuición. Contra esta intuición no tiene respuesta fáctica, como la tendría si mi intuición se basara en la creencia de que los perros no sienten dolor y que los chimpancés no tienen actividad mental.

Dije también que la lógica de su argumento, de nuevo en conflicto con nuestras más profundas intuiciones, consiste en preferir la vida de un perro a la vida de una persona con la enfermedad de Alzheimer. Usted contestó que debemos tener en cuenta los sentimientos de una persona que, sabiendo que algún día podría tener la enfermedad, se angustia ante la idea de ser asesinado, cuando la enfermedad progresa hasta cierto punto. Muy bien, pero ¿qué pasa con la gente -y hay muchos-, a quienes les gustaría firmar un contrato ejecutorio para ser asesinados si se vuelven dementes? Este contrato no sería exigible, y el médico que lo cumpla y mate al paciente con la enfermedad de Alzheimer sería un asesino. La intuición moral que induce a este resultado

puede ser impugnada fácticamente a medida que aprendemos más sobre la enfermedad de Alzheimer, a medida que más personas sufren de ella, y a medida que la gente acepte más el papel de los médicos como “ángeles de misericordia”. A lo que la intuición moral no es vulnerable, es a un argumento ético que reduce la cuestión a una comparación de las habilidades mentales canina y humana.

Me gustaría, por último corregir cualquier impresión que pueda haber dado en el sentido de estar tratando de justificar “dar preferencia a los sufrimientos de los seres humanos, sólo porque son seres humanos, y no otros animales que sufren”. Yo no me veo comprometido, en nuestro debate, con la justificación de cualquier cosa que no sea el escepticismo sobre el poder de los argumentos filosóficos. No digo que nuestra preferencia por los seres humanos respecto de otros animales esté justificada, sólo digo que es un hecho profundamente arraigado en nuestro pensamiento actual, un hecho basado en creencias que pueden cambiar, pero no un hecho que puede ser sacudido por la filosofía. Yo particularmente no quiero decir que tenemos justificación para dar preferencia a los sufrimientos de los seres humanos “sólo porque son seres humanos” los que están sufriendo. Ponemos primero a los seres humanos debido a que *somos* seres humanos. Si fuéramos gatos pondríamos primeros gatos, sin importar lo que los filósofos pudieran decirnos.

Richard A. Posner.

De: Peter Singer

A: A. Posner, Richard

Miércoles, 13 de junio 2001, a las 8:30 pm hora del Pacífico

Estimado juez Posner,

Su segunda respuesta conduce nuestro análisis a una cuestión fundamental sobre la naturaleza de la ética. Pero antes de entrar en esto, permítame comentar la cuestión que plantea en su primer párrafo. Suponiendo que existen métodos alternativos de producción de carne que reducirían sustancialmente el sufrimiento de los animales a un costo insignificante, usted dice

que le gustaría ver estos métodos propagarse, pero no ve una justificación en la coerción. En otras palabras, usted no quiere ver prohibidos los métodos de crianza existentes en Estados Unidos, como muchos de ellos ya lo están en Europa. Usted está dispuesto a dejar este cambio a la elección del consumidor. Ese enfoque, aplicado coherentemente, también nos lleva a rechazar muchas otras leyes, por ejemplo las que prohíben el uso de trabajo infantil o las que requieren a las fábricas cumplir las normas básicas de salud y seguridad ocupacional.

Sobre este punto –en contraste con nuestro primer intercambio sobre el estatus moral de los animales–, parece que mi posición es más acorde con los puntos de vista morales comunes que la suya. Por supuesto, ¡yo no diría que esto demuestra que estoy en lo cierto y usted está equivocado! Más bien, creo que hay muchos casos en que los costos de la coerción pueden ser compensados por los beneficios que aportan a los débiles y los vulnerables. Debido a que mucha gente, lamentablemente, sólo piensa en sus propios intereses, siempre habrá un mercado de bienes más baratos fabricados por productores sin escrúpulos que los fabricados con una mayor preocupación por el bienestar de los trabajadores, los animales o el medio ambiente. Dentro de la esfera de acción de un gobierno democrático está la posibilidad de excluir del mercado a aquellos que no cumplen las normas que la mayoría estime convenientes. O así argumentaría yo.

Permítame ahora poner en este debate su escepticismo sobre el poder del argumento ético, que dice “es y debe ser impotente ante tenaces instintos morales”. Incluso en este punto de vista, el argumento ético podría desempeñar un papel en la solución de cuestiones sobre las que no hay instintos morales tenaces. Tal vez, el verdadero alcance de un gobierno democrático es uno de esos temas. En ese caso, ¿no necesitamos argumentos éticos para resolver el desacuerdo entre nosotros sobre si el Estado debería prohibir los métodos de producción animal que causan gran sufrimiento para la obtención de beneficios triviales?

Pero en cualquier caso, no acepto la afirmación de que el argumento ético “es y debe ser impotente ante tenaces instintos morales”. Me pregunto por qué escribió “y debe ser” en esa frase. ¿Quiere decir que puede ofrecer razones en contra de la afirmación de que no debiera

permitirse que el argumento ético anulara los tenaces instintos morales? Si es así, ¿no indica eso que el razonamiento, o la argumentación, es la última fuente de autoridad en la ética? Pero si eso no es lo que significan esas tres palabras ¿qué significarán entonces? ¿Que tenemos un tenaz instinto moral en contra de permitir que la argumentación ética anule los tenaces instintos morales? Dudo que eso sea cierto, y si lo fuere, sería una petición de principios para apelar a ella.

Tal vez esto se parece a un mero truco de debate que se apoya en tres palabras que deslizó sin pensar demasiado. Pero el hecho de que haya usado esas palabras sólo muestra lo difícil que es, también para usted, ser un escéptico moral minucioso. Nuestros instintos morales son hechos sobre nosotros mismos y no pueden ser ignorados, pero, como he dicho antes, simplemente podemos darlos por sentados. (No ha respondido a mi pregunta acerca de cómo, en una sociedad profundamente racista, usted piensa que podemos argumentar a favor de una misma preocupación por todas las personas, independientemente de su raza). Somos seres racionales, capaces de buscar justificaciones más amplias. Puede haber algunos que sean lo suficientemente despiadados para decir que sólo se preocupan por sus propios intereses o los intereses de los de su propio grupo, y si alguien se interpone en el camino, peor para ellos; pero muchos de nosotros tratamos de justificar nuestra conducta en términos más amplios y aceptables. Así es como la discusión ética se pone en marcha, y por qué le corresponde examinar, criticar, y en el largo plazo, derrumbar tenaces instintos morales. Piense en lo lejos que hemos llegado, en un tiempo relativamente corto, en lo que respecta a cuestiones como la integración racial, la anticoncepción, el sexo fuera del matrimonio, la homosexualidad, el suicidio, y muchas otras áreas en las que los instintos morales parecían muy fuertes y muy tenaces. Parece muy dudoso que todos estos cambios se hayan producido simplemente porque hemos descubierto nuevos hechos, y si esa es su pretensión, debe decirnos cuáles son los hechos nuevos, y por qué dieron lugar a cambios en las actitudes morales.

Pues volviendo al tema con el que comenzamos, ha dejado en claro que no está tratando de justificar la mayor consideración que damos a los seres humanos sobre otros animales, sino que se limita a decir que esta preferencia es “un hecho profundamente arraigado en nuestro

pensamiento actual, un hecho basado en creencias que pueden cambiar, pero no un hecho que puede ser sacudido por la filosofía”. Dado que esta es en sí misma una afirmación fáctica, está abierta a la refutación empírica. Casi cada vez que voy a una conferencia a discutir temas acerca de los animales, alguien me dice que *Liberación Animal* ha cambiado su vida y los llevó a convertirse en vegetariano, o un activista de los animales, o ambas cosas. Usted puede decir que esto es porque el libro les informó sobre algunos hechos acerca de cómo tratamos a los animales. No niego que esta información contribuye de forma importante al impacto del libro, pero mi impresión es que para muchas personas el argumento ético fue también crucial. Muchas de las personas que cambiaron sus vidas como resultado de la lectura del libro no eran amantes de los animales, o estaban especialmente interesados en ellos, o simpatizaban con sus necesidades, antes de leer el libro. Casi todos ellos disfrutaban comiendo carne, y por lo menos uno recuerdo ;que era dueño de una tienda que vende artículos de cuero! Así que sus intereses no los llevan a convertirse en vegetarianos, y aunque no puedo probar que fue el argumento ético el que les mueve, eso es lo que ellos dicen, y parece que es la explicación más obvia del éxito del libro.

Peter Singer.

De: Richard A. Posner

Para: Peter Singer

Jueves, 14 de junio 2001, a las 12:00 am PT

Estimado profesor Singer:

Los niños estadounidenses son parte de la comunidad americana, como un asunto de la ley y del amor. Pensamos que es mejor para ellos y para la sociedad en su conjunto que estén en la escuela que trabajando. No los consideramos activos lucrativos de sus padres. Esto se ha convertido en una profunda intuición moral en nuestra sociedad; apoyada también por argumentos pragmáticos. Una pregunta más difícil es si, al negarse a importar productos fabricados con trabajo infantil, debemos tratar de coaccionar a otros países a adoptar nuestras normas morales. El trabajo infantil no se consideraba malo, pero eso era en un momento en que

pocas personas recibían una educación y existía una pobreza generalizada que requería que todas las personas, de cualquier edad, se pusieran a trabajar. En la medida en que estas condiciones siguen existiendo en países del Tercer Mundo, no es obvio que maximicemos la utilidad (para utilizar su criterio preferente de bienestar social), tratando de erradicar el trabajo infantil a través de boicots de productos fabricados con él. Y me sorprende que considere como normativo lo que “la mayoría considera deseable”, porque la mayoría también desea comer carne.

Pero todo eso es un tema aparte. El principal problema que usted plantea es el papel de argumento ético. Usted pregunta cómo se puede argumentar contra el racismo en una sociedad “profundamente racista”. Mi respuesta es, apuntando a las falaces creencias que sustentan el racismo. Si su racismo no se basa en falsas creencias, sino en el interés material, el argumento será impotente. Había un montón de argumentos en contra de la esclavitud negra antes de 1861, pero costó una guerra civil poner fin a la práctica.

Usted pregunta cómo es que nuestras normas morales respecto a la raza, la homosexualidad, el sexo fuera del matrimonio, la anticoncepción, y el suicidio han cambiado en los últimos tiempos, si no fue a través de argumentos éticos. Esta es una gran pregunta a la que no puedo hacer justicia en el espacio asignado a mí. Pero permítaseme señalar, en primer lugar, que los filósofos no se han destacado en ninguno de los movimientos a los que usted se refiere. Thurgood Marshall, Earl Warren, y Martin Luther King Jr. tuvieron mucho más que ver con el desarrollo de una norma contra la discriminación que cualquier académico; y las más influyentes feministas, como Betty Friedan y Catherine MacKinnon, no eran filósofas tampoco. Las fuerzas motrices en cuanto a nuestro cambio de actitudes hacia el sexo, no fueron filosóficas o, incluso en el fondo, ideológicas. Eran materiales. A medida que la economía pasó de fabricación (trabajo sucio, pesado) a los servicios (más liviano, más limpio), a medida que la anticoncepción se hizo más segura y más confiable, mientras el deseo por familias numerosas disminuía (la sustitución de la calidad por la cantidad de niños), y la disminución de la mortalidad infantil permitió a las mujeres reducir el número de sus embarazos y aun así alcanzar su tasa deseada de reproducción, tanto la demanda de mujeres en el mercado de trabajo como la

oferta de mujeres en el mercado laboral aumentó. Con las mujeres trabajando más y teniendo como consecuencia una mayor independencia económica, exigieron y obtuvieron una mayor independencia sexual. El sexo fuera del matrimonio, el sexo no destinado a procrear, incluido por lo tanto el sexo homosexual, comenzó a parecer menos “antinatural” de lo que había parecido hasta entonces. Al mismo tiempo, los mitos sobre el reclutamiento de homosexuales explotaron, la homosexualidad fue entendida como algo genético o innato más que como una consecuencia de un “estilo de vida” y elección, y así la hostilidad hacia los homosexuales disminuyó. La historia de nuestras cambiantes costumbres sexuales es más compleja que esto, pero este boceto da una idea de cómo prefiero explicar el cambio social. La argumentación ética no juega ningún papel en la explicación.

Dice que hay varios lectores de *Liberación Animal* que han sido persuadidos por los argumentos éticos en el libro, y no sólo por los hechos y las ilustraciones. Pero si es así, es probable que lo sea sólo porque estos lectores no se dan cuenta de la radicalidad de la visión ética que sustenta su punto de vista de los animales, una visión ética que encuentra mayor valor en un cerdo sano que en un niño profundamente retrasado, en las órdenes de infligir un menor dolor a un ser humano para evitar un dolor mayor a un perro, y que, con tal que un chimpancé tenga el 1 por ciento de la capacidad mental de un ser humano normal, se requeriría el sacrificio de un ser humano para salvar a 101 chimpancés. Si *Liberación Animal* hubiera hecho hincapié en estas implicancias de su filosofía utilitaria, habría tenido muchos menos lectores convencidos; y también si hubiese tratado simplemente de convencer nuestra facultad racional, y no agitar nuestra relación empática con los animales.

Richard A. Posner.

De: Peter Singer

A: A. Posner, Richard

Jueves, 14 de junio 2001, a las 6:00 pm hora del Pacífico

Estimado juez Posner,

Este “diálogo” ha sido un placer y una experiencia muy enriquecedora. Llevándola a su fin, voy a comenzar por aclarar dos tergiversaciones de mis puntos de vista en su último mensaje, y luego voy a tratar de reunir a algunas conclusiones acerca de las diferencias entre nosotros.

Usted sugiere que atribuyo importancia normativa a “lo que la mayoría considera deseable”, y que esto es incompatible con mis argumentos en contra de comer carne. Pero lo que dije fue: “Dentro de la esfera de acción de un gobierno democrático está la posibilidad de excluir del mercado a aquellos que no cumplen las normas que la mayoría estime convenientes”. Así que la importancia normativa que doy a las opiniones de la mayoría se circunscribe sólo dentro del contexto de lo que un gobierno democrático puede hacer correctamente. No hay indicios de que la mayoría tiene la razón. Habría algo extraño en un gobierno democrático que prohíba el consumo de carne si la mayoría de sus ciudadanos están firme y constantemente a favor de comer carne, pero esto no dice nada sobre los aciertos y errores de comer carne en sí. Los gobiernos democráticos suelen tomar malas decisiones, a pesar de que las decisiones se hayan realizado correctamente, de conformidad con los principios de la democracia.

También me atribuye la peculiar posición de que “con tal que un chimpancé tenga el 1 por ciento de la capacidad mental de un ser humano normal, se requeriría el sacrificio de un ser humano para salvar a 101 chimpancés”. No hay nada en mi posición que me obligue a llegar a esa conclusión. Incluso si a las palabras “1 por ciento de la capacidad mental de un ser humano normal” se les puede dar un sentido claro, yo nunca he dicho que la capacidad mental puede ser agregada de esta manera a fin de decidir qué vida se debe resguardar. Por el contrario, en libros

como *Ética Práctica* y *Repensando la Vida y la Muerte*³ he sugerido que la capacidad de verse a uno mismo como existente en el tiempo, con un pasado y un futuro, es una parte importante de lo que hace que matar a algunos seres sea peor que matar a otros. Así que si tener sólo 1 por ciento de la capacidad mental de un ser humano normal significa que un animal carece de esa capacidad, entonces hay motivos para rechazar el enfoque matemático que usted describe.

Ahora tratemos el hilo principal de nuestra discusión. Mi argumento inicial fue que hacemos mal al dar menos consideración a los animales, de la que damos a los miembros de nuestra propia especie, simplemente porque no son humanos. En respuesta indicó que esto es contrario a una profunda intuición moral, y luego afirmó que el argumento ético “es y debe ser impotente ante tenaces instintos morales”. Esta frase constituyó tanto una afirmación fáctica como normativa. Le he preguntado por qué hizo tal afirmación normativa, y cómo la defendería, pero su respuesta se centró en la afirmación fáctica. Quisiera hacer hincapié, por tanto, en que se trata de dos afirmaciones muy diferentes.

Sobre la afirmación fáctica, mucho depende de cómo se la formula. Que el argumento ético a menudo lucha en vano contra un tenaz instinto moral es totalmente cierto; en realidad contiene un elemento tautológico, ya que si los instintos cedieran con facilidad, no serían tenaces. Sin embargo, mi propia experiencia, que asciende ahora a más de 30 años de desarrollo de argumentos éticos sobre cuestiones controvertidas, me convence de que el argumento ético es a veces eficaz incluso en contra de puntos de vista morales profundamente asentados. No limito, por cierto, la idea de “argumento ético” a “argumentos expuestos por los académicos especialistas en ética”. Así que al señalar que Martin Luther King Jr. y Betty Friedan no fueron especialistas en ética, no demuestra que ellos no utilizaron argumentos éticos o que sus argumentos no fueron efectivos.

³ Una versión en español: Singer, Peter (1997): *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós.

Si fuera evidente que ningún argumento ético ha logrado cambiar las intuiciones morales profundamente asentadas de ni siquiera una persona, entonces no tendría mucho sentido la discusión de la pretensión normativa, es decir, si debemos ser inducidos por argumentos éticos para rechazar estas intuiciones. Pero como esto no es evidente, o al menos no para mí, la pretensión normativa se vuelve importante, y todavía quiero saber por qué cree que el argumento ético *debe* ser impotente ante tenaces instintos morales. ¿Qué ética puede verse detrás de esa afirmación? ¿Está usted dispuesto a dar razones en su favor? Si es así, usted mismo se está involucrado en una discusión ética.

Tal vez, sin embargo, se niega a defender la afirmación de que sería *malo* que el argumento ético fuera eficaz contra tenaces instintos morales. Esto estaría en consonancia con algunas de las cosas que dice, en las que suena como un escéptico moral duro, una especie de Trasímaco moderno, que descarta a toda a ética como simple fraude, o encubrimiento de los intereses más egoístas. El escepticismo moral completo es, sin duda, una manera de responder a los argumentos éticos que he esbozado en favor de los animales, pero logra este objetivo a un muy alto costo, porque significa que usted no puede idear ningún otro argumento ético, por ejemplo, contra el racismo o la homofobia, en una sociedad con intuiciones racistas u homofóbicas arraigadas profundamente, que no descansan en ningún error de hecho. Tenga en cuenta que si usted es realmente un escéptico, debe concluir que estos argumentos no sólo dejarán de ser eficaces, sino también que no hay motivos para decir que los racistas y homofóbicos están equivocados. Si tiene que llegar a estos extremos para resistir mis argumentos a favor de un nuevo estatuto ético de los animales, al menos en lo que a este intercambio de ideas se refiere, estoy dispuesto a dejar mi caso y espero que pocos lectores estén de acuerdo con su escepticismo ético de largo alcance.

Peter Singer.

De: Richard A. Posner

Para: Peter Singer

Viernes, 15 de junio 2001, a las 12:00 am PT

Estimado profesor Singer:

Yo no soy un escéptico moral en el sentido de pensar que las creencias morales no tienen ningún efecto sobre el comportamiento humano. Sólo soy escéptico respecto de que tales creencias se pueden cambiar a través de argumentos filosóficos (especialmente los de los filósofos académicos, dado el carácter protegido de la carrera académica moderna en los Estados Unidos y otros países ricos liberales), a diferencia de ser cambiado por la experiencia, por los cambios en las circunstancias materiales, por el demostrado éxito o fracaso de particulares principios morales como medio de hacer frente a los problemas de la vida y el ejemplo personal, la autoridad carismática, y las apelaciones a la emoción. En el intercambio de ayer me dio ejemplos de cómo los principios morales, por ejemplo en cuanto al sexo, son cambiados por tales cosas, y me preguntó si la filosofía académica ha desempeñado un papel significativo en los cambios que he discutido.

Aunque usted tiene razón en que la eficacia y la solidez de los argumentos morales son *analíticamente* dos temas distintos, éstos están relacionados. Una razón por la que los argumentos morales no son eficaces en el cambio de comportamiento es su falta de contundencia –su radical inconclusividad–, en una sociedad moralmente diversa como la nuestra, donde la gente puede y se pone a discutir a partir de premisas incompatibles. Pero hay algo más profundo. El argumento moral a menudo parece verosímil cuando no está bien razonado, o no está completo lógicamente, pero casi siempre es inverosímil cuando es lógico. Un utilitarista ilógico (un utilitarista “moderado”, como podríamos llamarlo) se contenta con decir que el dolor es malo, que los animales sienten dolor, por lo que, en igualdad de condiciones, debemos tratar de aliviar el sufrimiento de los animales, si es que podemos hacerlo a un costo modesto. Usted, un poderoso utilitarista lógico, un utilitarista “duro”, no se contenta con ideas tan simplonas.

Usted quiere seguir a su extremo lógico la proposición de que el dolor es una mala experiencia, para quien sea que la experimente. Así que no se inmuta ante la implicancia lógica de su filosofía de que si un cerdo de matadero experimenta más dolor que un ser humano, el cerdo tiene un derecho superior a nuestra consideración; o que un chimpancé merece una mayor consideración que un humano severamente retrasado.

Usted desafió mi ejemplo de los 101 chimpancés. Invocando el lado positivo de la utilidad (el dolor es el lado negativo), usted sostuvo que “la capacidad de verse a uno mismo como existente en el tiempo, con un pasado y un futuro, es una parte importante de lo que hace que matar a algunos seres sea peor que matar a otros”. Es decir, usted dice “seres” en lugar de “seres humanos”. Existen pruebas científicas de que los primates no humanos tienen cierta capacidad de *“ver [se] como existentes en el tiempo, con un pasado y un futuro”*, y quise sugerir con mi ejemplo que esta capacidad podría ser de hasta un 1 por ciento en relación a la capacidad del ser humano medio. Y entonces se sigue de la lógica de su posición que es incluso peor matar a 101 de estos primates que matar a un solo ser humano normal, y mucho menos a una sola persona retrasada, cuya capacidad de verse a sí mismo como existente en el tiempo, con un pasado y un futuro, puede ser un poco superior a la media de los chimpancés. Esta conclusión dura, está implícita en su declaración de que “hacemos mal al dar menos consideración a los animales, *simplemente* porque no son humanos”⁴.

La postura utilitarista “moderada” sobre los derechos de los animales es una intuición moral de muchos, probablemente la mayoría de los estadounidenses. Nos damos cuenta de que los animales sienten dolor, y pensamos que infligir dolor sin motivo es malo. Nada de valor práctico se añade al arropar a esta intuición con el lenguaje de la filosofía, y mucho se pierde cuando la intuición se vuelve una etapa en la argumentación lógica. Cuando la bondad hacia los

⁴ La cursiva es del autor.

animales es convertida en un deber de ponderación de los dolores de los animales y de las personas por igual, se muestran extraños panoramas de ingeniería social. Usted ha dicho que sería “algo extraño en un gobierno democrático que prohíbe el consumo de carne si la mayoría de sus ciudadanos están firme y constantemente a favor de comer carne”, pero no dice que sería *malo* imponer el vegetarianismo a la mayoría (no toda legislación democrática es mayoritaria). Tampoco indica reservas sobre la legislación que impondría el vegetarianismo a una minoría de la población que se muestra firme y constantemente a favor de comer carne. Si el 49 por ciento de la población tuviera fuertes intenciones de comer carne, ¿creería correcto prohibírselos, sólo porque eran una minoría en un sistema democrático? Deduzco que usted lo haría; y es un ejemplo de por qué creo que es mejor prescindir de argumentos filosóficos y políticos para alcanzar un cambio moral.

Usted sugiere que un voto de abstinencia de argumentos filosóficos nos impide condenar el racismo y la homofobia. No es así. Las causas y consecuencias de la intolerancia tienen una larga y bien estudiada historia, rica en lecciones que no requieren un giro filosófico para convencernos. Son las lecciones de la historia, y no el pensamiento de Platón, Aristóteles, Kant o Heidegger, las que provocaron que la mayoría de los filósofos, junto con los no filósofos, con el tiempo se mostraran en contra del racismo y la homofobia. La filosofía sigue al cambio moral, no lo causa, ni lo lidera.

Trasímaco en la *República* de Platón, con quien me comparó, enseñó que el poder hace el derecho; Sócrates, en la *República*, al tiempo que rechazaba la definición de justicia de Trasímaco, abogó por la censura, la destrucción de la familia, y un régimen totalitario de filósofos. Así que la filosofía moral tiene su lado duro (considere también la defensa de Aristóteles de la esclavitud, y la de Kant de la pena capital) y en nuestro debate, profesor Singer, es usted el tipo duro, y yo el blando, el sentimental, dispuesto a basar los derechos de los animales en la empatía, no dispuesto a seguir la lógica utilitarista hasta las duras consecuencias esbozadas más arriba.

Pero sería un error concluir de forma tan negativa. Quiero terminar constatando la alta estima personal y profesional que tengo por usted. Admiro la claridad de su pensamiento y su coraje intelectual al llevar la lógica de su filosofía hasta el final: a sus inaceptables conclusiones.

Richard A. Posner