

LA MUERTE DE LOS ANIMALES NO HUMANOS EN EL NUEVO UTILITARISMO HEDONISTA DE PETER SINGER

A morte dos animais não humanos no novo utilitarismo hedonista de
Peter Singer

The death of nonhuman animals on Peter Singer's new Hedonistic
Utilitarianism

Eze Paez¹

Peter Singer ha transitado de una versión del utilitarismo parcialmente preferencialista a una completamente hedonista. Este cambio ha impulsado una revisión de su posición acerca de la muerte de los animales no humanos. Mientras que anteriormente sostenía que sólo los individuos que puedan proyectarse hacia el futuro (la mayoría de humanos y algunos no humanos) pueden ser dañados por la muerte y poseen un interés en vivir, ahora concede que la muerte es mala para todos los individuos sintientes con un futuro de experiencias positivas netas. Singer, sin embargo, no ha desarrollado todavía dos aspectos de importancia: si el valor prudencial del futuro de un individuo debe ser

¹ Centre for Ethics, Politics and Society, Universidade do Minho. Página web: uminho.academia.edu/EzePaez. Una versión en francés de este texto fue publicada como '*Posséder des intérêts sans avoir de désirs, concevoir une chose comme mauvaise sans que des intérêts soient en jeu. La valeur négative de la mort dans l'utilitarisme hédoniste de Peter Singer*' en Dardenne, E., Giroux, V. y Utria, E. (2017). *Peter Singer et la libération animale. Quarante ans plus tard*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
Email: joseezequiel.paez@upf.edu

evaluado de una forma tiempo-neutral o tiempo-relativa; y si nuestras razones para no matar a un individuo nos son dadas por dicho valor prudencial o por el valor de su futuro entendido impersonalmente. En este artículo argumento que Singer debe optar por una teoría tiempo-neutral y por una visión impersonal del mal de la muerte. Así, nuestras razones para no matar a animales no humanos, y para impedir que mueran, son tan fuertes como las que existen en contra de matar a humanos adultos típicos en circunstancias similares. Finalmente, exploro las implicaciones de esta posición para nuestras obligaciones respecto de los animales bajo explotación humana y respecto de los que viven en la naturaleza

Palabras clave: animales no humanos, muerte, utilitarismo, Peter Singer

Peter Singer fez a transição de uma versão parcialmente preferencialista para uma versão totalmente hedonista do utilitarismo. Essa mudança levou a uma revisão de suas visões sobre a morte dos animais não-humanos. Onde ele afirmou anteriormente que apenas os indivíduos que poderiam se projetar no futuro (a maioria dos humanos e alguns não-humanos) poderiam ser prejudicados pela morte e tinham interesse em viver, ele agora admite que a morte é ruim para todos os indivíduos com um futuro de experiências positivas líquidas. Singer, no entanto, ainda não desenvolveu duas questões significativas: se o valor prudencial do futuro de um indivíduo deve ser avaliado de maneira tempo-neutral ou tempo-relativa; e se nossas razões para não matar um indivíduo são dadas pelo dito valor prudencial ou pelo valor de seu futuro concebido impessoalmente. Nessa contribuição, eu argumento que Singer deve optar por uma teoria tempo-neutral e uma visão impessoal do mal da morte. Assim, nossas razões para não matar animais não-humanos, e para impedi-los de morrer, são tão fortes como as razões para não matar adultos humanos típicos em circunstâncias semelhantes. Finalmente, exploro as implicações dessa posição para nossas obrigações em relação aos animais sob exploração humana e aqueles que vivem na natureza.

Palavras chave: animais no humanos, morte, utilitarismo, Peter Singer

Peter Singer has transitioned from a partially preferentialist to a fully hedonistic version of utilitarianism. That change has prompted a revision of his views about the death of nonhuman animals. Where he previously claimed that only individuals who could project themselves into the future (most humans and some nonhumans) could be harmed by death and had an interest in living, he now concedes that death is bad for all sentient individuals with a future of net positive experiences. Singer, however, has not yet developed two significant issues: whether the prudential value of an individual's future must be assessed in a time-neutral or in a time-relative way; and whether our reasons not to kill an individual are given by said prudential value or by the value of her future impersonally conceived. In this contribution, I argue that Singer must opt for a time-neutral account and an impersonal view of the badness of death. Thus, our reasons not to kill nonhuman animals, and to prevent them from dying, are as strong as the ones against killing typical human adults in similar circumstances. Finally, I explore the implications of this position for our obligations regarding animals under human exploitation and those living in the wild.

Keywords: nonhuman animals, death, utilitarianism, Peter Singer

Introducción

Hace cuarenta años, cuando se publicó *Liberación animal*, Peter Singer sostenía que sólo los seres sintientes con la capacidad de proyectarse hacia el futuro podían ser dañados por la muerte. El resto, que constituiría la mayoría de los animales no humanos, carecía de interés en continuar viviendo, aunque sí poseía un interés en no sufrir (Singer, 2009 [1975], 17-20 y 228-230). Esta es una posición que Singer desarrolló en mayor profundidad en las ediciones subsiguientes de su *Ética práctica* (2011 [1979]). Con algunas revisiones, siempre se mantuvo la implicación de que la muerte de los animales no humanos no era tan mala como la muerte de un ser humano cognitivamente complejo —o no mala en el mismo sentido—, incluso aunque a ambos les esperara una existencia futura similarmente buena.

Recientemente, sin embargo, Singer ha cambiado radicalmente sus asunciones axiológicas pasando de una teoría del bienestar parcialmente preferencialista a una plenamente hedonista (Lazari-Radek y Singer, 2014). En esa obra, su posición sobre el mal de la muerte para los animales no humanos, así como las razones que ello nos da en contra de matarles, han sido también

profundamente modificadas. Permanecen, aun así, subdesarrolladas.

Mi objetivo en este artículo es sugerir qué postura sobre estas cuestiones debería aceptar Singer, dadas sus posiciones éticas más generales. Primero, presentaré la versión del utilitarismo que aceptó hasta la última edición de *Ética práctica*, destacando sus implicaciones respecto de la muerte de los animales no humanos (II). Seguidamente, presentaré su posición actual (V). Tras explorar las diferentes opciones teóricas que tiene a su disposición, argumentaré que la importancia que debería asignar al mal de la muerte es impersonal y que, por ende, la determinación del valor perdido cuando un individuo deja de existir debería ser tiempo-neutral. En tercer lugar, trataré de las implicaciones que se siguen de todo ello respecto de nuestras razones para no matar a animales no humanos e impedir que mueran. Acabaré con algunos apuntes concluyentes.

1. La muerte en el antiguo utilitarismo pluralista de Singer

Hasta la última edición de *Ética práctica* (2011), Peter Singer aceptaba una versión del utilitarismo basada en una axiología sobre el bienestar pluralista que combinaba

variantes del hedonismo y de la teoría de los deseos. Por una parte, esta axiología incluía características del utilitarismo clásico. Consideraba que los estados hedónicos positivos eran valiosos como fines, mientras que los estados hedónicos negativos eran disvaliosos del mismo modo (2011, 85-87 y 117-119). Por otra parte, estaba suplementada por el preferencialismo negativo (2011, 13-15; 80-81 y 113-114). Las preferencias insatisfechas eran disvaliosas como fines, mientras que las preferencias satisfechas eran valiosas de forma meramente instrumental —en la medida en que imposibilitan la existencia de preferencias insatisfechas. Así pues, bajo la antigua posición de Singer, tanto los estados hedónicos negativos como las preferencias insatisfechas contribuían al disvalor de los resultados, mientras que sólo los estados hedónicos positivos contribuían a su valor.

1.1. Los intereses de los individuos sintientes

Según esta axiología pluralista, argumentaba Singer, todos los individuos sintientes (tanto humanos como no humanos), con independencia de sus capacidades psicológicas, pueden tener un interés en no sufrir. Una instancia de

sufrimiento es, por aquello en lo que consiste, intrínsecamente indeseable para el individuo que la experimenta. Es difícil imaginar que un individuo esté experimentando sufrimiento y que no desee que ese sufrimiento cese. Por supuesto, sucede en ocasiones que los individuos desean evitar un sufrimiento que sería, habida cuenta de todo, mejor para ellos, puesto que ello impediría la frustración de preferencias más intensas. En otras ocasiones, los individuos no logran anticipar que un curso de acción que desean emprender resultará, para ellos, en sufrimiento que no será compensado. Ahora bien, según la posición defendida por Singer, como según cualquier teoría de los deseos plausible, lo que importa no son los deseos actuales de un individuo, sino sus deseos ideales. Esto es, aquellos que formaría si tuviera toda la información completa y estuviera bajo unas condiciones de deliberación racional adecuadamente especificadas. Incluso si un individuo no desea realmente evitar alguna instancia de sufrimiento no compensado, éste es un deseo que tendría idealmente en caso de que estuviera pensando correctamente y considerando todos los datos relevantes. Así, es la frustración de este deseo ideal lo que es disvalioso como fin, y lo que tenemos razones morales para impedir.

En la versión que Singer defendía de esta posición, sin embargo, el tipo de deseos ideales que podemos atribuir justificadamente a un individuo sintiente está restringido por sus capacidades psicológicas. Consideremos a un individuo con capacidades psicológicas complejas como las de un adulto humano medio. Es consciente de ser una entidad temporalmente extensa y puede proyectarse hacia el futuro, de una forma que típicamente abarca toda su existencia. Es el tipo de individuo a quien, por abreviar, podríamos llamar 'auto-consciente'. Aunque no lograra formar el deseo de evitar alguna instancia futura de sufrimiento no compensado, sí albergaría ese deseo en caso de que estuviera empleando sus capacidades de forma menos errada. Puesto que sus capacidades lo permiten, está justificado atribuirle el deseo ideal relevante.

Las capacidades de la mayoría de los animales no humanos (y de muchos humanos) son, sin embargo, mucho más limitadas. Puede que algunos sean capaces de proyectarse hacia el futuro, aunque nunca hasta el punto de abarcar la totalidad de su existencia futura posible (v.g., los grandes simios, los cetáceos, algunas especies de pájaros, los cerdos o los perros). Puede que el resto sea absolutamente incapaz de tal proyección. Por ello,

entonces, no estaría justificado atribuirles, en algún momento de su vida, el deseo ideal de evitar una instancia futura de sufrimiento no compensado que pudiera tener lugar más allá de su capacidad para proyectarse hacia el futuro. Sin embargo, tendrán tal deseo en el tiempo futuro cuando se experimente esa instancia de sufrimiento. Siempre que la existencia futura de ese individuo sintiente no dependa de nuestras decisiones, éste es un deseo que seguro se dará eventualmente. Así, es un deseo cuya frustración reduciría el nivel de bienestar total de ese individuo, del mismo modo que ocurriría en caso de que fuera albergado por un individuo más psicológicamente complejo.

1.2. El interés en seguir viviendo

Puesto que suponen la frustración de deseos, las instancias de sufrimiento no compensado que son experimentadas por individuos que existen en el mundo actual (cuando quiera que existan) constituyen un daño para estos individuos. Esto es, el disvalor que supone la frustración de los deseos relevantes siempre es *person-affecting*. Sin embargo, debido a los detalles del preferencialismo negativo de Singer, esto no siempre es así respecto al mal que

supone la muerte de un individuo sintientes.

Aquí se concibe el mal de la muerte, de la forma estándar, como extrínseco. Mientras que una instancia de sufrimiento (como se ha explicado más arriba) es mala para el individuo que la experimenta por aquello en lo que consiste, la muerte es mala para un individuo por la vida futura de la que le priva (Nagel, 1979). Sin embargo, aquí la importancia moral del daño infligido por la muerte debe ser analizada de acuerdo con los requisitos de la teoría de los deseos defendida por Singer. Sólo puede atribuirse a un individuo un deseo ideal de seguir viviendo en la medida en que éste pueda proyectarse hacia el futuro. Así, no importa cuán netamente positiva pueda ser para un individuo su vida futura, la pérdida que supone para él morir sólo puede consistir en aquella parte de su vida futura sobre la que tenía la capacidad de proyectarse.

Lo que se sigue de esto es, por una parte, que los seres humanos con capacidades psicológicas medias poseen típicamente un interés fuerte en no morir, siempre que sus vidas sean para ellos netamente positivas. Esto es porque se les puede atribuir una preferencia intensa en continuar viviendo que abarca el resto de su futuro. Por otra parte, se sigue que el interés en no morir de un individuo con

futuro similarmente valioso, pero con una capacidad menor para proyectarse hacia adelante en el tiempo, será menos fuerte. Esto último implica, finalmente, que a aquellos individuos completamente incapaces de proyectarse hacia el futuro no se les puede atribuir ningún deseo de seguir viviendo. Puesto que, según esta posición, la muerte no frustra preferencia alguna de estos individuos, entonces dejar de existir no puede dañarles. Ello no implica, sin embargo, que la pérdida de valor positivo neto que supone la muerte de un individuo sin interés en seguir viviendo (o con un interés limitado en hacerlo), nos sea mala. Aunque no es mala de una forma *person-affecting*, es impersonalmente mala. De acuerdo con la parte hedonista de la axiología pluralista de Singer, las experiencias positivas son valiosas como fines. Por lo tanto, un resultado en el que un individuo con un futuro netamente valioso continúa existiendo es, en ese respecto, mejor que otro resultado en el que deja de existir.

La antigua axiología pluralista de Singer tiene dos implicaciones importantes respecto de nuestras razones para no matar, y para impedir que mueran, sintientes no humanos con poca o ninguna proyección hacia el futuro (2011, 100-113). La primera es que causar la muerte de un humano adulto medio es más difícil de

justificar que causar la muerte de un animal no humano con un futuro similarmente valioso. Aunque en ambos casos hay una pérdida de valor impersonal, la muerte de un individuo auto-consciente genera una preferencia frustrada que necesita ser compensada.

La segunda implicación es lo que se ha dado en llamar la 'reemplazabilidad'. Supongamos que alguien debe escoger entre matar a un individuo meramente sintiente con un futuro netamente positivo o permitir que siga viviendo. Supongamos, además, que matarle es necesario para crear a otro individuo con un futuro similarmente valioso. Esta es una elección entre dos resultados con exactamente el mismo valor. Así, tenemos razones morales suficientes para escoger cualquiera de los dos, de forma que estaría justificado en estas circunstancias matar al primer individuo. Más aún, estas razones serían decisivas si el segundo individuo fuera a tener una vida de mayor valor positivo neto que el primero. El segundo resultado sería entonces el más valioso, y sería el que tenemos la obligación moral de escoger. Los individuos auto-conscientes, sin embargo, no son reemplazables en este sentido. Siempre que su vida futura vaya a ser netamente positiva, matarles frustra un deseo de seguir viviendo. Ese es un disvalor que permanecería no compensado aunque

su muerte fuera necesaria para crear a un individuo con una vida similarmente valiosa. Aunque el valor positivo neto de su vida cancelaría el valor positivo neto perdido mediante la muerte del primer individuo, aún seguiríamos necesitando algo que contrarrestara el deseo de seguir viviendo que ha sido frustrado.

Así, según la antigua posición de Singer, la muerte de un individuo meramente sintiente (como muchos animales no humanos y algunos humanos) con un futuro netamente positivo importa sólo por la pérdida de valor impersonal que supone. Esto permite dar cuenta de la intuición que algunas personas tienen de que matar al típico ser humano adulto es más gravemente incorrecto, y está justificado en menos circunstancias, que matar al típico individuo no humano, incluso cuando ambos tienen un futuro similarmente valioso. Ahora bien, como defenderé, esto ya no es así en la nueva axiología de Singer.

2. La muerte en el actual utilitarismo hedonista de Singer

Recientemente, Peter Singer (Lazari-Radek y Singer 2014) transitó hacia una versión del utilitarismo puramente hedonista, del tipo defendido por Henry Sidgwick en *The*

Methods of Ethics (1907). Así, defiende una axiología consistente únicamente en estados hedónicos positivos y negativos. De acuerdo con su anterior teoría del mal de la muerte, Singer podía diferenciar entre aquellos individuos sintientes con un futuro de valor positivo neto que tienen un interés en seguir viviendo (aquellos a quienes podemos atribuir un deseo ideal de hacerlo) y aquellos individuos sintientes que no tienen tal interés, a pesar de tener un futuro netamente positivo (aquellos a quienes no se pueden atribuir el deseo relevante).

Ahora bien, de acuerdo con su posición actual, los intereses de un individuo ya no están determinados por sus deseos, ideales o de otro tipo, sino por sus experiencias hedónicas. Esto implica que todos los individuos sintientes, humanos y no humanos, cuya vida futura contiene un excedente de experiencias positivas tienen un interés en seguir viviendo (Lazari-Radek y Singer, 2014, pp. 265-266; pp. 342-348). Esto es así con independencia de cuán complejas sean sus capacidades psicológicas.

Hay, sin embargo, dos cuestiones no suficientemente desarrolladas en la posición de Singer. La primera es si hay que considerar el interés en seguir viviendo como tiempo-neutral o como tiempo-relativo. La segunda es si el mal de la

muerte nos debe importar de forma impersonal o *person-affecting*. Combinaciones diferentes de respuestas a estas cuestiones resultan en posiciones diferentes acerca de la fuerza de nuestras razones en contra de matar a la mayoría de animales no humanos.

2.1. Neutralidad temporal y relatividad temporal

La primera cuestión concierne a la naturaleza de las relaciones prudenciales. Un evento futuro puede ser un elemento constitutivo del bienestar de un individuo si, y sólo si, se dan estas relaciones entre ese evento y ese individuo. Cuando ello ocurre, ese individuo tiene un interés en que ese evento tenga lugar (si eso hiciera una contribución positiva neta a su bienestar) o en que no tenga lugar (si, por el contrario, la contribución fuera netamente negativa).

Es común suponer, con carácter previo a cualquier reflexión filosófica, que la relación que importa para la preocupación prudencial —o, como Derek Parfit (1984) lo expresaba, la relación que importa para la supervivencia— es la identidad numérica. Un individuo tiene razones prudenciales a favor o en contra de que tenga lugar algún evento futuro si, y sólo si, el individuo que será afectado

positiva o negativamente por ese evento es él. Ahora bien, la identidad numérica es una relación categórica, no una gradual. Ello es importante pues implica que, en lo que respecta a la prudencia, un individuo está relacionado en el mismo grado a todos los eventos de su vida. De acuerdo con esta posición, entonces, la preocupación prudencial que los individuos deberían tener por los eventos de su existencia es tiempo-neutral:

Teoría tiempo-neutral: la intensidad del interés de un individuo en algún evento de su existencia, en cualquier momento durante su existencia, está determinada sólo por el valor positivo o negativo que ese evento tendría para él en el momento cuando ocurriera.

Supongamos que un cierto evento futuro contribuiría al bienestar global de un individuo con 10 unidades de valor positivo neto. Si nuestra preocupación prudencial debe ser tiempo-neutral, entonces esa contribución debe considerarse como el único elemento que determina su interés en que ese evento tenga lugar. Especialmente, el hecho de que el evento en cuestión haya de ocurrir en un futuro lejano no puede justificar que se aplique un descuento a nuestra preocupación. Así, lo que da a ese

individuo sus razones para intentar procurar que ese evento tenga lugar es la cantidad completa de su valor.

Sin embargo, hay argumentos sólidos en el sentido de que al menos algunas de las relaciones en que se basa la preocupación prudencial son graduales. Muchos autores creen que la identidad numérica no es lo que importa para la supervivencia —o, al menos, que no es lo que importa fundamentalmente (Shoemaker, 1970; Lewis, 1983; Parfit, 1984; McMahan, 2002; DeGrazia, 2005). El componente más importante de las relaciones prudenciales sería la existencia de conexiones psicológicas entre un individuo presente y el individuo futuro que será afectado por los eventos bajo consideración. Las conexiones psicológicas son aquellas que existen entre la experiencia de un evento y el recuerdo de éste, o entre la disposición respecto de una acción y la acción misma. También consisten, por ejemplo, en el mantenimiento de creencias y deseos a través del tiempo, así como de rasgos de la personalidad. En la literatura abundan escenarios (como los de división) en que un individuo está fuertemente relacionado con otro individuo futuro mediante una cadena superpuesta de tales conexiones — del mismo modo como todos nosotros estaremos probablemente con nuestros

yoes futuros—, pero en los que los dos individuos son numéricamente diferentes (v.g., Parfit, 1984, pp. 254-255; McMahan, 2002, pp. 22-23). Sin embargo, muchas personas sostendrían que en estos casos tendríamos razones prudenciales igualmente fuertes para que nos importe el futuro del segundo individuo, similares a las que tendríamos en caso de fuera el nuestro. Por otra parte, pueden imaginarse casos (como los de demencia) en que un individuo está relacionado psicológicamente de forma muy débil con su yo futuro. Se afirma que en estos casos tenemos razones prudenciales más débiles para preocuparnos por ese individuo futuro, aunque éste vaya a ser nosotros. Para muchos, resulta claro a partir de estos casos que los constituyentes más importantes (o quizá los únicos) de las relaciones prudenciales son de naturaleza psicológica.

Como se ha mencionado, sin embargo, las relaciones psicológicas, a diferencia de la identidad numérica, son graduales. De acuerdo con esta posición, entonces, la preocupación prudencial que los individuos tienen por los eventos de su existencia puede ser tiempo-relativa:

Teoría tiempo-relativa: la intensidad del interés de un individuo en algún evento de su existencia, en algún momento t_1

durante su existencia, está determinada por los siguientes factores: (a) el valor positivo o negativo que ese evento tendría para él en el momento t_2 cuando ocurriera; y (b) un descuento basado en la distancia psicológica entre el individuo en t_1 y el individuo en t_2 .

Regresemos al caso del individuo que en el futuro sufrirá de un estado avanzado de demencia. De nuevo, supongamos que un evento que tendrá lugar en ese momento futuro le beneficiará con 10 unidades de bienestar positivo neto. Cuando ese individuo está considerando cuán prudencialmente valioso para él es ese evento futuro en el momento presente, debe tener en cuenta el grado relación psicológica entre su yo presente y su yo futuro con demencia. El grado de relación psicológica opera como un descuento al valor tiempo-neutral de un evento. Podemos, por ejemplo, tomar el grado ordinario de relación psicológica de seres humanos cognitivamente complejos y representarlo con el multiplicador '1'. Grados menores de relación estarían entonces representados con un número positivo menor que '1', disminuyendo de este modo el valor prudencial de un evento. Así, en este caso, el individuo debería considerar ese evento futuro como mucho menos valioso de lo que sería su valor tiempo-neutral. Consiguientemente, tiene

un interés más débil en que tenga lugar, y razones prudenciales correspondientemente más débiles para procurar que así sea.

Puesto que los humanos adultos cognitivamente complejos suelen estar relacionados psicológicamente con su futuro de forma muy fuerte (excepto en casos excepcionales como el mencionado de la demencia), el valor tiempo-relativo que sus vidas tienen para ellos es similar a su valor tiempo-neutral. Eso explica por qué la muerte es un daño tan grave cuando el futuro es netamente positivo, y por qué estos individuos tienen razones prudenciales tan fuertes para seguir viviendo. Ciertamente, esto no es así en los inicios de la existencia de los individuos humanos. Cuando son fetos y bebés, los seres humanos sólo están relacionados con su futuro de forma tenue. Ello, a su vez, daría cuenta de la intuición de mucha gente en el sentido de que, aun cuando fueran a tener vidas de valor positivo neto alto, los fetos y los bebés no son dañados mucho por la muerte. Tienen un interés extremadamente débil en seguir viviendo.

De modo similar, los animales no humanos poseen capacidades psicológicas menos complejas que los humanos adultos medios. Así, poseen una cantidad menor de estados psicológicos que llevar adelante en el tiempo, así como una variedad más

pobre de ellos. Según algunas versiones de la teoría del interés tiempo-relativo, la identidad cualitativa a través del tiempo de esos estados es lo único que importa para el cálculo del grado de relación psicológica (Horta, 2010a). Aunque las vidas psicológicas de los no humanos no son tan ricas en variedad y cantidad como las de la mayoría de seres humanos, es posible que los comparativamente pocos estados psicológicos que poseen permanezcan relativamente inalterados a lo largo de sus vidas. Si esto es así, entonces estarían relacionados psicológicamente con su futuro de forma tan fuerte como se considera que los seres humanos lo están. Más aún, es posible que sus pocas disposiciones, pero relativamente fijas, les dieran una ventaja en este aspecto sobre las psicologías más ricas, pero más mudables, de los seres humanos.

Según la versión más ampliamente aceptada de esta posición (como la de McMahan), sin embargo, no sólo importa la identidad cualitativa a través del tiempo de las disposiciones psicológicas, sino también su diversidad en tipo y su cantidad. De acuerdo con esta posición, entonces, habida cuenta de todo, los no humanos están relacionados con su futuro en un grado menor que los humanos adultos típicos. Así pues, se debe aplicar una tasa de descuento más elevada al

calcular el valor prudencial de su futuro. Por supuesto, algunos animales no humanos tienen capacidades psicológicas más complejas que otros, de forma que la tasa de descuento que se debe aplicar variará de individuo a individuo. Así, el descuento no será tan importante para los grandes simios como para los peces, o para estos como para los artrópodos.

En cualquier caso, sin embargo, esta forma de entender la Teoría tiempo-relativa tiene tres implicaciones importantes para el mal de la muerte de los animales no humanos. Primero, consideremos un caso en que el futuro de un no humano tiene el mismo excedente de bienestar positivo que el futuro de un humano adulto típico. A causa del mayor descuento que debemos aplicar al futuro del no humano, tiene un interés más débil en seguir viviendo, de forma que la muerte es menos dañina para él que para el ser humano. Segundo, y de forma significativa, esta posición también implica que puede haber casos en que el interés en seguir viviendo de un no humano siga siendo más débil que el de un ser humano, aunque sea el futuro de este último el que contenga un excedente menor de valor positivo. Nada de esto se sigue, sin embargo, de una Teoría tiempo-neutral en la que no se aplica descuento alguno basado en grados decrecientes de relación psicológica.

Siempre que los individuos, humanos o no humanos, tengan un futuro de valor neto similar, sus muertes son similarmente dañinas para cada uno de ellos. Sus intereses en seguir viviendo son, así, similarmente fuertes.

A pesar de sus diferencias importantes para el valor prudencial de las vidas de los no humanos, Singer no ha escogido de forma clara entre esas teorías. Tampoco parece que una sea más consistente con su posición general que la otra. Como mucho podríamos identificar la que debería aceptar, en la medida en que creamos que es la teoría sobre la prudencia más justificada. En ese respecto, muchos sostendrían que la identidad numérica no es lo que importa fundamentalmente para la supervivencia, y que deberíamos adoptar la Teoría tiempo-relativa. Como hemos visto, sin embargo, según una versión de esta teoría ampliamente aceptada, el interés en seguir viviendo de los animales no humanos es, en circunstancias similares, más débil que el interés de los humanos adultos típicos. El impacto de esta teoría de la preocupación prudencial sobre nuestras razones para no matar animales no humanos dependerá de si el mal de la muerte de sintientes no humanos nos debe importar de forma *person-affecting* o impersonal.

2.2. Mal *person-affecting* y mal impersonal

La segunda cuestión que Singer no trata explícitamente es si nuestras razones en contra de matar a alguien (e impedir que muera) nos son dadas por el valor prudencial de su vida o, en cambio, por el valor impersonal de esa vida. Según la

Posición person-affecting: nuestras razones en contra de matar a alguien (o impedir que muera) nos son dadas por su interés en seguir viviendo, siempre que ese individuo esté presente en el resultado relevante.

Presumiblemente, cuan más fuerte sea el interés en seguir viviendo de un individuo sintiente, más fuertes serán las razones que nos da en contra de matarlo. Si afirmamos que lo que importa es el mal de la muerte entendido de forma *person-affecting*, entonces importa si optamos por una teoría tiempo-neutral o tiempo-relativa de la preocupación prudencial. Bajo una Teoría tiempo-neutral, por una parte, las razones para no matar a un animal no humano son más débiles que las razones para no matar a un ser humano sólo en caso de que el futuro de este último contenga un excedente mayor de valor positivo. Bajo una Teoría tiempo-relativa,

por otra parte, eso no tiene por qué ser así necesariamente, por causa del descuento basado en la relación psicológica. El interés en seguir viviendo de un animal no humano puede ser considerado más débil que el interés similar de un humano adulto típico con un futuro con la misma cantidad de bienestar positivo neto. Así, nuestras razones para no matar al primero —tal y como nos son dadas por el valor prudencial de su futuro— pueden ser consideradas más débiles que nuestras razones para no matar al segundo. De nuevo, podría haber casos en que el interés de un no humano en seguir viviendo siga siendo más débil que el de un humano, aunque sea el futuro de este último el que contenga un excedente menor de valor positivo, por el gran descuento que debe ser aplicado. Consiguientemente, nuestras razones para no matar al no humano seguirían siendo más débiles que las razones para no matar al ser humano.

Ahora bien, las implicaciones normativas de derivar nuestras razones del valor impersonal de la muerte serían diferentes. Según la

Posición impersonal: nuestras razones en contra de matar a alguien (o de impedir que muera) nos son dadas por el excedente de unidades de valor positivo

que se perderían si ese individuo dejara de existir.

Si el mal de la muerte nos debe importar de forma impersonal, no hace diferencia alguna si el interés en seguir viviendo es tiempo-neutral o tiempo-relativo. Esto es porque, al ponderar el disvalor de la muerte, no tenemos que adoptar el punto de vista prudencial del individuo. Puesto la perspectiva que estamos adoptando es tanto impersonal como atemporal, el mal de la muerte sólo puede ser evaluado de forma tiempo-neutral. Como consecuencia, nuestras razones en contra de matar a alguien (o de impedir que muera) no pueden ser menos fuertes simplemente porque esté relacionada psicológicamente con su futuro de forma más débil. Ello sólo ocurrirá si su futuro contiene un excedente menor de experiencias positivas. Desde un punto de vista impersonal, si el futuro de dos individuos tendría un valor similar, entonces la muerte de uno o de otro es igualmente mala, y las razones a favor de impedir esas muertes tienen fuerza similar. Esto sería así no sólo con independencia de la especie de cada uno de esos individuos, sino también con independencia de la complejidad de sus capacidades psicológicas.

2.3. La posición sobre la muerte que Singer debería adoptar

De las dos posturas mencionadas anteriormente, la que Singer debería aceptar es la Posición impersonal. Esto es porque es más consistente con su concepción Sidgwickiana más general sobre la ética. Al determinar qué tenemos más razones para hacer, debemos adoptar “el punto de vista del universo”, buscando “lo que es mejor en conjunto” o “la suma total de lo que es bueno para todos los individuos sintientes” (Lazari-Radek y Singer, 2014, p. 283). Así, lo que importa moralmente respecto de la muerte de un individuo sintiente es que se pierda una vida futura que, considerada de forma imparcial e impersonal, hubiera contenido una cantidad neta de valor positivo. Lo que nos da razones para impedir la muerte de alguien es que haya un excedente de experiencias positivamente valiosas que no estará presente en el resultado en que ese individuo deja de existir, pero que por el contrario hubiera estado presente si hubiera seguido viviendo. Además, como se ha explicado más arriba, sólo una Teoría tiempo-neutral es compatible con esta posición.

Se sigue del hedonismo de Singer que todos los individuos sintientes con un

futuro de bienestar positivo neto tienen un interés en seguir viviendo. Puesto que el bienestar consiste sólo en experiencias positivas y negativas, basta que la vida de un individuo contenga un excedente de bienestar positivo para que sea cierto que seguir viviendo sería bueno para ese individuo. A diferencia de su posición anterior, en lo que respecta a la existencia de tal interés no puede haber una distinción de principio entre, por una parte, individuos que pueden pensar en sus propios futuros y, por otra, individuos meramente sintientes.

A pesar de ello, si adoptamos una Posición *person-affecting* y la combinamos con una Teoría tiempo-relativa, entonces nuestras razones en contra de matar a no humanos (o impedir que mueran) no serían tan fuertes como nuestras razones en contra de matar (o impedir que muera) un humano adulto medio con un futuro similarmente valioso. Sin embargo, según el utilitarismo de Singer, la vida futura de los individuos sintientes importa de modo impersonal, y debe así ser evaluada de forma tiempo-neutral. Así es como debemos operar al determinar el mal de la muerte de los individuos.

Al considerar la pérdida de valor producida por la muerte, nuestras razones en contra de matar a un animal no humano serían tan fuertes como nuestras razones

para no matar a un ser humano con un futuro similarmente valioso. Siendo iguales el resto de factores relevantes, si creemos que bajo ciertas circunstancias no está justificado causar la muerte de este último, entonces tampoco puede estar justificado causar la muerte del primero.

3. Implicaciones acerca de qué tenemos más razones para hacer

Respecto de muchas de las decisiones que afectan a los intereses de los animales no humanos, estas discrepancias teóricas tienen implicaciones poco diferentes sobre lo que tenemos más razones para hacer. Hay otros escenarios relevantes —tanto hipotéticos como reales—, sin embargo, en los que tales discrepancias sí importan.

3.1. Dañar a los animales no humanos

Consideremos primero algunas de las formas en que los seres humanos dañan a los animales no humanos. El tránsito de Singer hacia el utilitarismo hedonista no cambia la implicación de que las formas reales en que los animales son explotados están moralmente injustificadas. Esto es verdad, por supuesto, de aquellas formas de explotación que no suponen de ordinario matar animales, sino sólo provocarles

sufrimiento —por ejemplo, el uso de animales para entretenimiento. Muchas otras formas de explotación, sin embargo, sí suponen la muerte de animales. La más importante de ellas es su uso en la industria alimentaria, que en la mayoría de ocasiones requiere de matarles para consumo humano. Pero se mata también a animales no humanos, aunque en un número menor, en la industria de la ropa y para experimentación. En muchos casos, estos animales tienen vidas de sufrimiento neto. Así, no es verdad que matarles les prive de un futuro bueno. Aunque sus muertes no sean peor para ellos que no existir, el sufrimiento que se inflige a estos animales nos proporciona razones decisivas para no contribuir a estas prácticas, y para acabar con ellas si podemos. Sin embargo, es posible imaginar situaciones hipotéticas — a que se apela a menudo en argumentos contra el veganismo— en que lo que está en juego no es el sufrimiento de los animales, sino una vida que sería buena para ellos. En estos escenarios imaginarios, se cría a los animales en condiciones en que pueden disfrutar de sus vidas, y se les mata con posterioridad para que los seres humanos puedan disfrutar del sabor de su carne.

En algún aspecto, la respuesta que, según la posición presente de Singer, deberíamos dar a estos casos es bastante parecida a la que se seguía de su posición

anterior. Esto es, hay razones en contra de matar a estos animales dadas por el valor impersonal de sus vidas futuras, es decir, la pérdida de una cantidad neta de experiencias positivas. En otro aspecto, sin embargo, hay una importante disimilitud. Previamente, era posible sostener que nuestras razones en contra de matar a animales en estas circunstancias no eran tan fuertes como nuestras razones en contra de matar a un ser humano medio con un futuro similarmente valioso y un deseo de seguir viviendo. Acabar con la vida del ser humano creaba una cantidad adicional de disvalor, de forma que nuestras razones en contra de hacerlo eran de mayor peso. Dadas las nuevas asunciones de Singer, eso ya no se sigue. Nuestras razones en contra de matar a cada uno de ellos son similarmente fuertes —o bien tan fuertes como se consideraba que eran en contra de matar al ser humano, o bien tan fuertes como se consideraba que eran en contra de matar al no humano.

3.2. Ayudar a los animales no humanos

En segundo lugar, está la cuestión de cuán exigente es la obligación de sacrificar nuestros intereses (incluso los que son importantes para nosotros) para impedir la muerte de animales no humanos que de

otro modo tendrían una vida que valdría la pena vivir.

Aunque hay una cantidad sobrecogedora de animales no humanos que mueren como resultado de la acción humana, en la industria alimentaria y en otras (FAO, 2014; Mood y Brooke, 2010, 2012), como cuestión de hecho la mayoría de animales en existencia no viven bajo control humano, sino en la naturaleza, y las causas de su sufrimiento y muerte son eventos naturales. De hecho, lo que predomina abrumadoramente entre los animales que viven en la naturaleza son la muerte prematura y el sufrimiento (Ng, 1995; Horta, 2010b, 2015; Tomasik, 2015). En primer lugar, la mayoría de animales sigue la estrategia reproductiva tradicionalmente llamada selección r. Tienen una gran cantidad de crías (del orden incluso de millones), invirtiendo así en ellas poco o ningún cuidado parental. Como resultado, de media, sólo una por progenitor sobrevive hasta alcanzar la edad de madurez sexual. El resto muere, a menudo de forma dolorosa, poco después de nacer. En segundo lugar, otros animales e individuos de selección r que logran sobrevivir son sujetos sistemáticamente, de forma diaria, a una gran cantidad de sufrimiento y daños potencialmente letales, como inanición, enfermedades, parásitos o depredación.

Así, la mayoría de animales que llegan a existir muere poco después de nacer. Además, de aquellos que sobreviven, muchos se enfrentan a una muerte temprana (y a menudo dolorosa) debido a causas naturales. De acuerdo con las posiciones recientemente defendidas por Singer, tenemos razones para impedir esas muertes y asegurarnos de que, en la medida de nuestras capacidades, tantos animales que viven en la naturaleza como sea posible tengan vidas de valor positivo neto. Además, las razones para procurar que esto sea así son tan fuertes como las razones que tendríamos en caso de que fueran de seres humanos quienes estuvieran viviendo bajo tales condiciones dañinas y tuviéramos la capacidad de remediar su situación, permitiéndoles así tener vidas que valga la pena vivir.

Ciertamente, nuestra capacidad para intervenir en la naturaleza de formas que ayuden efectivamente a los animales que viven allí es muy reducida. Sin embargo, hay intervenciones a pequeña escala que pueden hacerse y para las que, según esta posición, habría muy fuertes razones —como programas de vacunación, campañas de alimentación o cuidar de huérfanos o adultos heridos. De manera más importante, sin embargo, hay razones decisivas para invertir tiempo y recursos con el fin de investigar formas nuevas y

mejores para ayudar a estos animales. Dado el número de animales salvajes que existirán en el futuro, hay una obligación moral grave de ponernos en posición de ayudarles, no sólo aliviando su sufrimiento, sino también asegurando su existencia continuada con vidas de bienestar positivo neto.

4. Conclusión

De acuerdo con la versión del utilitarismo anteriormente aceptada por Peter Singer, aunque la muerte de un animal no humano fuera mala, no era tan mala como la muerte de un ser humano cognitivamente complejo con un futuro similarmente valioso. Así pues, nuestras razones para impedir la muerte de tales animales eran comparativamente débiles o muy débiles. En este respecto, la moral parecía ser menos exigente en relación con los no humanos.

Mi tesis es que esto ya no se sigue de la presente posición hedonista de Singer. Siempre que dos individuos vayan a tener un futuro similarmente valioso, nuestras razones para no matarlos son similarmente fuertes. Matar a una vaca feliz puede requerir de una justificación tan exigente como matar a un ser humano feliz, manteniéndose iguales el resto de factores

relevantes. Lo mismo es cierto respecto de las razones para impedir que los animales ueran de causas naturales, asegurando que continúen teniendo vidas de valor positivo neto. La moral es tan exigente en este respecto en relación con los animales no humanos como lo es en relación con humanos adultos típicos. Supongamos que millones de seres humanos con bajas capacidades cognitivas tuvieran que soportar las condiciones en las que los animales viven en la naturaleza. Se seguiría que tenemos una obligación moral grave de ayudarles —en la medida en que ahora podemos hacerlo— y de darnos la capacidad de ayudarles en el futuro —en la medida en que ahora no podemos hacerlo. Puesto que la muerte de un animal no humano importa tanto como la muerte de esos seres humanos, omitir ayudarles sería gravemente incorrecto desde un punto de vista moral.

EZE PAEZ

Investigador postdoctoral en el *Centre for Ethics, Politics and Society* (CEPS) de la Universidade do Minho (Portugal). Anteriormente fue docente de filosofía moral y política en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona (España). Allí obtuvo su doctorado en filosofía moral, así como su grado y master en derecho. Es también miembro del comité científico del UPF-Centre for Animal Ethics. Sus principales intereses son la ética normativa y aplicada, en especial la consideración moral de los animales no humanos, su interés en vivir y nuestras obligaciones de ayudar a los animales que viven en la naturaleza

Bibliografía

- DeGrazia D. (2005). *Human Identity and Bioethics*. New York, EE.UU.: Cambridge University Press.
- Food and Agriculture Organization (FAO). *Statistics Division: Production, Live Animals*. Recuperado de: <http://faostat3.fao.org/browse/Q/QA/E>.
- Horta, O. (2010b). “Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild”. *Télos*, vol. 17, nº 1, pp. 73-88.
- Horta, O. (2010a). “Interés en vivir y complejidad psicológica”. *Revista Laguna*, nº 26, pp. 109-122.
- Horta, O. (2015). “The Problem of Evil in Nature: Evolutionary Bases of the Prevalence of Disvalue”. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, nº 1.
- <http://onthehuman.org/2011/02/taking-life-animals/comment-page-1/#comment-4860>
- Lazari-Radek K. y Singer P. (2014). *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

- Lewis, D. (1983). "Survival and Identity". *Philosophical Papers*, vol. I. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, pp. 55-72.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Mood, A. y Brooke, P. (2010). "Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year". *Fishcount*, Recuperado de: <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>.
- Mood, A. y Brooke, P. (2012). "Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year". *Fishcount*. Recuperado de: <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf>.
- Nagel, T. (1979). "Death". *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, pp. 1-10.
- Ng Yew-Kwang 1995, "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering", *Biology and Philosophy*, vol. 10, n° 3, p. 255-85.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Shoemaker, S. (1970). "Persons and Their Pasts". *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, n° 4, pp. 269-285.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*, 7th Edition. Londres, Reino Unido: Macmillan.
- Singer, P. (2011 [1979]). *Practical Ethics*, 3rd Edition. Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Singer, P. (2011b). "Taking Life: Animals". *On the Human*. Recuperado de: <http://onthehuman.org/2011/02/taking-life-animals/comment-page-1/#comment-4860> (1 Junio 2013).
- Singer, P. (2015). "Afterword". En Višak, T. y Garner, R. (Eds.), *The Ethics of Killing Animals*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, pp. 229-235.
- Singer, P., (2009 [1975]). *Animal Liberation*, 4th Edition. New York, EE.UU.: HarperCollins.
- Tomasik, B. (2015). "The Importance of Wild-Animal Suffering". *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, n° 2.