

La ética y las pasiones: una propuesta neohumeana*

José Luis Tasset

(Las) virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras peculiares, sino para sentir de maneras peculiares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una «éducation sentimentale»¹.

También desde posicionamientos neoutilitaristas, y neoconsecuencialistas en general, se han ido abriendo paso propuestas que, superando la excesiva kantianización del utilitarismo contemporáneo, (...) están abogando con fuerza por la reconciliación entre la ética y el deseo².

La ética de David Hume ha sido considerada contemporáneamente como la primera crítica explícita del papel moral de la Razón, y también como la primera defensa de una supremacía ética de las Pasiones.

Sin embargo, la filosofía moral y política de Hume no va a ser analizada aquí como un fin en sí mismo sino como un medio muy adecuado para el análisis de algunas cuestiones éticas, principalmente aplicadas.

La riqueza de una ética pasional se demuestra en este trabajo por medio de su aplicación al problema de nuestra relación moral con los animales.

Finalmente, se insiste en la necesidad y actualidad de la continuación de una línea neohumeana de acercamiento al problema de la fundamentación de la moral.

I. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

Mi interés por el problema ético de las pasiones tiene un doble origen: a) por un lado, mi contacto con la ética anglosajona de los siglos XVII y XVIII, sobre la que hice mi Tesis Doctoral y sobre la que he publicado diversos trabajos, me hizo

* Este trabajo quiere ser un homenaje modesto a la figura de Carlos Gurméndez, uno de los autores que en español dedicó más atención a los sentimientos y pasiones.

apreciar lo que podían aportar a la Ética contemporánea aquellos planteamientos que no reducían el comportamiento humano a sus factores intelectuales; en ese mismo sentido, b) mi trabajo como catedrático de Ética de E. U. en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de A Coruña me hizo enfrentarme con el problema de exponer y evaluar las teorías contemporáneas más importantes sobre el desarrollo moral de los seres humanos, principalmente en su primera infancia. Hay acuerdo casi unánime en que esas teorías son excesivamente cognitivistas, intelectualistas, y en que necesitan una apertura al ámbito del desarrollo emocional de los seres humanos. Así pues, confluyeron mis dos intereses en un punto central, y de ahí mi interés ya antiguo por el problema de las pasiones, en torno a su papel en la definición de los elementos que conforman a los seres humanos, *así como en cualquier teoría sostenible del desarrollo integral, y no reductivo, de esos mismos seres humanos concretos y materiales*³.

Quiero aquí y de una forma tan breve y exigua que espero que no resulte incomprendible, exponer algunas consideraciones sobre un aspecto concreto del problema de las pasiones; pretendo verlas muy sesgadamente, como haciendo un brusco corte en ellas, en lo que puedan tener que ver con la Ética, esto es y como hemos dicho, en lo que puedan afectar a la comprensión filosófica del comportamiento moral humano.

Antes de proseguir, sin embargo, me gustaría introducir una consideración metodológica acerca de la distinción entre lenguajes y metalenguajes⁴. Es usual distinguir entre lenguajes de primer orden y de segundo orden. Creo que la filosofía, a diferencia de la creación literaria, es predominantemente un lenguaje de segundo orden, esto es, que habla de la realidad a veces, pero muchas otras veces habla sobre otros lenguajes. ¿A qué viene todo esto? Pues simplemente viene a cuento de la justificación del enfoque nada pasional de mi estudio de las pasiones.

Esto es, se han expuesto —y se van a exponer— en este volumen muy diversos trabajos, y muy valiosos todos ellos, sobre las pasiones y sobre diversos aspectos de éstas. Muchos de ellos serán a buen seguro tan apasionados como un auténtico ejercicio pasional real. Esa es una opción. Otra, menos emocionante, pero igualmente legítima —espero que se me conceda eso— es tomar distancia y renunciar a un discurso pasional, de primer orden, sobre las pasiones y aspirar a formular un constructo *frío* y algo *inerte* sobre ese elemento de primer orden que son las pasiones. Éste es un enfoque mucho más racionalista y, caso de ser posible de llevar a cabo, me interesa más. Es menos emocionante, pero más cercano a lo que me parece que es el trabajo de la filosofía moral o ética, pensar sobre las pasiones pero yendo más allá de ellas.

Líbrenos Dios de prólogos largos decía Quevedo, después de un largísimo proemio. Aquí nos ha pasado algo parecido. Vayamos al grano y veamos cómo pueden estar presentes las pasiones en la ética.

II. LAS PASIONES Y LA ÉTICA: CON ALGO MÁS DE DETALLE

Las pasiones están de moda; las pasiones venden bien. Las pasiones son un referente en el lenguaje audiovisual mediante el cual la sociedad digital se dirige a

nosotros. Éste parece ser uno de los rasgos de la postmodernidad cultural. No sé si fue antes la revolución filosófica o la transformación cultural, pero el caso es que hoy en día nos encontramos con una sociedad construida sobre una razón débil o debilitada, abierta a formas blandas, no ilustradas ni universalistas de ver la realidad. Pero, ¿tuvo que ser así? ¿Tuvo que desembocar el proyecto ilustrado de gente como Hume, Helvetius y Sade, quienes pretendían «recuperar» las pasiones integrándolas con la razón, en el abandono de la racionalidad para entregarse en brazos de unas pasiones ciegas, irracionales y, por tanto, cristianas y no neopaganas como ellos querían y perseguían? Definitivamente no. El tiempo postmoderno nada tiene que ver con el proyecto ilustrado de teoría y práctica de las pasiones. Mas no es la postmodernidad, como veremos, el único camino posible. Son factibles vías neoilustradas de desarrollo cultural?

Comencemos con ciertas precisiones. La tarea de la Ética no es, a mi modo de ver, la proposición inmediata y directa de una escala valorativa. Su material de reflexión está constituido por los valores concretos preferidos, elegidos, realizados, puestos en práctica por los seres humanos también concretos, por los sujetos morales reales. Esto significa de modo inmediato que el ético o filósofo moral no es un sustituto del sacerdote (de ninguna religión, ni siquiera de la religión de la razón o de la pasión) ni un consejero psicológico-espiritual al uso. Un filósofo moral persigue, en primer lugar, conocer cómo es el mundo valorativo real de los seres humanos y, en segundo lugar –bien es cierto–, persigue comparar los posibles y diferentes mundos valorativos y dar cuenta de su naturaleza fundada racionalmente o de su falta de fundamento racional, tanto desde un punto de vista interno, como si es posible también desde un punto de vista externo.

Como dijo hace tiempo Adolfo Sánchez Vázquez, nos preocupamos de fundar nuestros valores cuando estos no son compartidos universalmente, esto es, cuando formamos parte de un sistema social o cultural en el que no todo el mundo está de acuerdo e incluso cuando los conflictos entre nuestras distintas estructuras pasionales parecen irreconciliables.

Esa es precisamente la situación que me interesa retomar. Desde el Renacimiento, y sobre todo durante la Ilustración, se ha venido construyendo una propuesta filosófica en general, pero sobre todo ética y política, que ha intentado construir una explicación de la naturaleza humana, de su vida social y de la realidad en general que, sin ser necesariamente contraria a la religión, lograra ser independiente de ella. Con mayor o menor fortuna la obra de autores como Hume, John Stuart Mill y el propio Immanuel Kant parece haber logrado tal meta. Pero los cambios sociales no van parejos a los intelectuales y el pensador ético-político actual se encuentra con una escena diferente.

Estos pensadores se enfrentaban a una sociedad homogénea, como consecuencia del trasfondo secular judeo-cristiano, pero precisamente en la medida en que buscaron una fundamentación que trascendiera ese contexto nos han entregado una sociedad en la que ese trasfondo ya no es universalmente dominante; de ese modo, los universos valorativos distintos y hasta incompatibles han proliferado y el problema ya no es hoy cómo trascender la cultura dominante, sino cómo lograr un punto de unión entre las culturas plurales en lucha por el dominio, cómo lograr una convivencia valorativa que no sea una renuncia ni una imposición.

Cuestión complicada de llevar a cabo desde el punto de vista práctico y casi tan difícil de aclarar, aunque sólo sea en teoría.

En todo caso, la situación que me interesa la describiría del modo siguiente. El pensamiento ilustrado, que, apoyado en una vuelta al pensamiento grecolatino —piénsese en la crucial influencia de Cicerón en algunos de los principales ilustrados—, buscaba una justificación racional de las normas morales (incluso con diferencias entre ellos, creo que esto define a todos los éticos ilustrados), logró mediante el desarrollo de las ciencias humanas, y ayudado por rápidos cambios sociales y económicos, fragmentar la relativa universalidad práctica que tenía como telón de fondo.

Frente a esto, frente al problema derivado del reconocimiento de que no hay un sólo modelo de estructuración racional y pasional del comportamiento moral humano, se han construido, contemporáneamente, dos opciones: la primera consiste en adaptar el modelo ilustrado a una realidad social fragmentada y podríamos decir «quitar hierro» a su propuesta universalista, buscando formas de justificación racional debilitadas de esa realidad moral diversa; esta posición implica abandonar de manera drástica cualquier pretensión de fundamentación universal de nuestros valores. Por otra parte, podemos ahondar en el hecho de la diversidad, dar por sentado que los valores son irremediabilmente particulares y construir una justificación puramente contextual de éstos.

En un caso, estaremos intentando solucionar el problema aplicando el dicho de que frente a la Ilustración, más ilustración. En el segundo caso, estaremos certificando que la Ilustración se da por fracasada y que la única opción es la postmodernidad o postilustración.

Esta segunda opción, no demasiado popular, me parece especialmente interesante en unos tiempos en los que, como dijo Habermas, nos hemos entregado a la postmodernidad sin haber terminado de modo completo, ni siquiera aproximado, el proyecto ilustrado. Como Bertrand Russell decía con sorna y parejo entusiasmo, no se remediarán los defectos de la inteligencia con la ausencia de ella. Contra la Ilustración, más ilustración. Prosigamos.

En todo caso, la recuperación postmoderna de las pasiones tiene mucho de banal y desde luego no fue el primero ni el más importante de los intentos de articulación del papel de las pasiones en el conjunto de la naturaleza humana. Como hemos dicho, hay una corriente alternativa que, lejos de renunciar a la racionalidad ilustrada, lo que pretende es proporcionar una visión integral de la naturaleza humana en la que, lejos de escindirse los elementos racionales y pasionales, éstos forman una unidad de sentido. A esa tradición, que se halla fuertemente enraizada en el pensamiento griego clásico, pasa por la obra de Espinosa y Descartes, y culmina, por un lado, en la ilustración escocesa de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, o en la francesa de Rousseau; y, por otro, en la antropología implícita en las obras de Marx y Freud; a esa tradición intenta vincularse mi modesto intento de ontología pasional. Nada tiene que ver esa tradición con el abandono postmoderno en brazos de una pasión infantil, fragmentada, débil a fuerza de ser omnipresente. Y nada tienen que ver ninguno de quienes hemos mencionado en este proemio, porque lejos de primar un sólo aspecto —pasional o racional, qué más

da— de los seres humanos, aspiran a una unidad integral de éste, a una reconstrucción racio-pasional de la naturaleza humana. Como dice Enrique López Castellón, desde este punto de vista, la idea esencial es que «el sentimiento constituye el lugar de encuentro de la sensibilidad y de la razón y representa el esfuerzo supremo (...) hacia la unidad personal»⁶. Es desde este punto de vista todavía moderno, y en ese sentido, más allá de la postmodernidad, desde el que aquí nos acercamos al pensamiento ético sobre las pasiones.

III. ÉTICA DE LAS PASIONES: ÁMBITOS DE DISCUSIÓN

Hay tres ámbitos éticos en los que puede plantearse, principalmente, el problema del papel de las pasiones: 1) el de la motivación o génesis de los actos morales; 2) el de la justificación de las normas morales o teoría de la racionalidad moral, en torno al conflicto o articulación entre razón y pasiones, y, por último, 3) el de la expresión de la moral a través del lenguaje con la apertura al emotivismo lingüístico contemporáneo. Por un simple problema de espacio y oportunidad nos concentraremos muy brevemente en el análisis de uno sólo de estos problemas⁷.

Como Carlos Gurméndez supo ver en muchas de sus obras —principalmente en el muy sólido *Tratado de las pasiones*—⁸, la articulación de razón y pasiones es uno de los puntos cruciales de cualquier recuperación de las pasiones. Veamos qué puede decirse, aunque de un modo necesariamente breve, sobre ese problema. Comencemos esta cuestión con una cita, una vez más, del mismo autor.

IV. RAZÓN Y PASIONES: SU CONFLICTO

Las pasiones buscan satisfacerse, pero requieren pensar en todos los caminos y maneras de cumplir sus objetivos. Entonces, al establecer sus fines y fijar sus pautas el pensamiento se funde con ellas, se hace pasión él mismo. (...) No existe oposición entre razón divina, lúcida y pasión oscura, irracional. (...) Todas las argucias de la razón se ponen al servicio de la pasión⁹.

¿En qué términos estrictos se plantea, puede plantearse, el hipotético conflicto entre nuestras estructuras racionales y pasionales? Partir de una definición de la razón, aunque sean posibles otras, aclara mucho la cuestión.

Lo primero que podemos hacer es definir la razón como la estructura psicológica que nos permite formular juicios sobre el mundo; juicios que son de dos tipos: juicios fácticos y juicios sobre ideas. La verdad y la falsedad pueden ser consideradas, en principio, por tanto, como el acuerdo o desacuerdo, o bien con cuestiones de hecho o bien con ideas.

Los objetos de la razón son aquellas entidades susceptibles de un valor de verdad, o sea, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Las únicas entidades que pueden tener un valor de verdad son las proposiciones. Esto arroja luz sobre el supuesto conflicto entre la razón y las pasiones.

Para oponerse a la razón o para estar de acuerdo con ella, hay que poder estar de acuerdo o en desacuerdo con un objeto de la razón, esto es, con una proposición; pero sólo una proposición puede oponerse a una proposición.

Pero, como las pasiones¹⁰ no representan las cosas de una determinada manera sino que son reacciones ante los hechos o ante nuestras representaciones de esos hechos, no son ni pueden ser proposiciones, lo que es lo mismo que decir que no pueden relacionarse directamente con la razón.

Ahora bien, todas las pasiones y las acciones derivadas de éstas se encuentran acompañadas de ciertos juicios sobre sus objetos y sobre los medios de llegar a ellos. Las pasiones sólo podrán ser verdaderas o falsas, racionales, en la medida en que lo sean los juicios que incorporan y en el sentido preciso en que puedan serlo tales juicios.

Esos juicios pueden ser erróneos en dos sentidos estrictos y por esa vía indirecta podremos hablar de la racionalidad o falta de racionalidad de una pasión:

1. cuando una acción se basa en la suposición de la existencia de cualquier objeto que no existe y

2. cuando al ejecutar una acción como resultado de una pasión elegimos medios inadecuados para conseguir el fin previsto, y nos engañamos en nuestros juicios acerca de las conexiones causales que habrían de conducir al objeto.

En coherencia con esto, se puede afirmar que la razón no podría actuar sobre los objetos mismos, sobre los fines últimos de la moralidad, que pertenecerían al ámbito de la pasión, sino sobre el ámbito de los medios para llegar a ellos.

La razón influye en la moral, en las acciones puestas en marcha como consecuencia de las pasiones, pero sólo de modo indirecto y a través de las pasiones. La razón desempeña una función moral práctica, pero ésta es necesariamente mucho más limitada de lo que la tradición racionalista de pensamiento pensó siempre. Desde ahí se puede afirmar lo que Hume señaló en un llamativo texto que Carlos Gurméndez cita y glosa en su *Tratado de las pasiones*:

No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas¹¹.

No obstante, y aunque las pasiones son el móvil básico de nuestros actos morales, no puede interpretarse este neopaganismo como irracionalismo. La razón puede seguir desempeñando un papel en la moral.

La razón *puede afectar, cambiar e incluso contribuir a extinguir pasiones y deseos*. Que la razón no pueda oponerse directamente a las pasiones significa que, contra la tradición platónica, estoica, cristiana, no puede hacerlo autoritariamente, pero sí puede modificarlas. Por ejemplo, la razón puede presentar los objetos ante nuestras pasiones como alcanzables o inalcanzables, reales o irreales y, de este modo, controlará aunque de un modo muy indirecto y no autoritario a las dominantes pasiones.

Por otra parte, la *razón puede influir en nuestra voluntad*. Aunque los meros juicios de razón no pueden impulsar o dar lugar a una acción, porque para ello hace

falta un *deseo básico*, que sería el origen último de la acción, sí puede influir o modificar tales deseos. En la medida en que tales pasiones básicas, probablemente formas muy elementales de atracción o aversión, son las que dan lugar a los impulsos de la voluntad, la razón podrá intervenir –aunque de forma limitada y subsidiaria– en el control de tales impulsos, de la voluntad, de la acción, en fin, de nuestra moral.

En todo caso, las dueñas del mundo moral son las pasiones y la razón su sierva:

Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos¹².

V. EL PROYECTO KANTIANO DE UNA ÉTICA SIN PASIONES. LAS PASIONES COMO ELEMENTO OSCURO

Hemos delineado casi a brochazos, pero espero que de un modo comprensible, una visión de la moral estructurada en torno a las pasiones y con una razón integrada pero a la vez destronada del papel central que desempeñó en la mayor parte de la tradición filosófica occidental. ¿Es esa la única interpretación posible del proyecto ilustrado de respuesta al problema del papel de las pasiones en la Ética? En absoluto.

A pesar de todo lo dicho, en la ilustración no todo era acuerdo y apuesta unánime en favor de una recuperación pasional. Hay una ilustración cristiana y no pagana. Kant, a modo de ejemplo, imaginó una ética sin pasiones. He analizado ampliamente esta cuestión en otro lugar¹³, pero diré algo sobre ello, aunque breve, en este momento.

No obstante, y para ser justos con Kant y con su obra, a la hora de contemplar las críticas formuladas a la ética kantiana, y también ésta, que lo acusa de querer afrontar un proyecto radicalmente imposible, el de una ética sin pasiones –y en ese sentido, una *ética de la razón pura práctica*–, parece oportuno tener en cuenta lo señalado por Onora O'Neill en su trabajo sobre «La ética kantiana» contenido en el *Compendio de Ética* editado por Peter Singer¹⁴; esto es, a la hora de contemplar estas críticas se hace necesario distinguir entre (a) la ética de Kant, (b) «la ética de Kant» y (c) la ética kantiana. Algunas de las críticas supuestamente dirigidas directamente contra el corazón de la ética de Immanuel Kant, en realidad serían acusaciones contra (b), esto es, contra la deformación histórica de la ética kantiana o contra (c), o sea, contra las éticas actuales de supuesta raíz kantiana, pero no contra Kant mismo.

Onora O'Neill menciona, no obstante, algunas críticas que sí parecen consistentes contra la ética del propio Kant, entre las que destacan la acusación de for-

malismo¹⁵ y de falta de atención a las dimensiones materiales de la acción moral humana, esto es, a las pasiones, intereses, deseos y necesidades de los agentes morales. A pesar de las diversas interpretaciones posibles respecto a la postura de Kant en relación con las pasiones, hay textos suyos verdaderamente concluyentes; por ejemplo, el siguiente:

Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible (...). Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo de su razón —con tal que no esté incapacitada para toda abstracción— convencerse de cuánto oscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como excitante¹⁶.

La pregunta breve que nos tenemos que hacer ahora es: ¿cómo pudo llegar a gestarse este proyecto antipasional de Ética?

VI. KANT: ¿UNA ÉTICA SIN PASIONES?

Recientemente, J. B. Schneewind¹⁷, en un muy interesante trabajo, ha señalado que el tránsito desde la Ética medieval hacia la Ética moderna primero, y después contemporánea, se produce por un progresivo alejamiento del modelo de fundamentación de la Moral a partir de una naturaleza en cierto modo externa al hombre, ajena a sus deseos y necesidades y radicalmente heterónoma a fuer de trascendente.

Así las cosas, la tarea de construcción de la Ética contemporánea, que según dicho autor se lleva a cabo entre los hitos constituidos por los *Essais* de Montaigne y las obras éticas de Kant, se encuentra ante dos tareas esenciales: (a) el acercamiento y apertura de la Ética a los deseos y necesidades y pasiones humanos; y (b) el desarrollo de un fundamento autónomo para la Moral.

Desgraciadamente, y esto ya no lo dice Schneewind, estas dos tareas llegaron a convertirse en caminos separados, y casi opuestos, sobre todo en la gran empresa kantiana.

A. C. MacIntyre ha señalado en ese mismo sentido —tanto en *After Virtue* como en el interesante artículo publicado en *Diálogo Filosófico* sobre la idea de una comunidad ilustrada— lo que le parece el problema fundamental de la Ética contemporánea: la falta de un sustrato teórico y práctico común y de un modelo compartido de fundamentación¹⁸.

En mi opinión, a esa situación se ha llegado por la escisión llevada a cabo desde Kant entre la razón autónoma y la pasión, como referente global de lo llamado «natural» en el hombre. También soy de la opinión que esa situación puede llegar a superarse mediante una reformulación, desde Hume y Mill, y desde luego también desde el propio Kant, de esos conceptos en la noción de «Razón Pasional», de una razón que articule los elementos materiales y formales implícitos en la experiencia moral.

En contra del formalismo kantiano, y sobre todo de muchos seguidores de los postulados kantianos, creo que se puede mostrar que una comprensión contem-

poránea de la experiencia moral es irrealizable sin la superación de esa escisión, sobre todo sin otorgar el papel que merece la pasión en la razón, en la tarea de construcción de un fundamento racional para la Moral¹⁹.

VII. UN EJEMPLO PRÁCTICO DE LAS VENTAJAS DE UNA ÉTICA PASIONAL: EL ÁMBITO DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

La argumentación kantiana puede ser refutada teóricamente por ir contra la economía del pensamiento: resulta mucho más complicado y enrevesado negar lo que existe (las pasiones) que integrarlas en un todo. Hay otra contestación a la negación pasional kantiana: ir a los problemas prácticos, que se plantean mejor si tenemos en cuenta las pasiones. Veamos brevemente un ejemplo: la aplicación de los dos modelos de teoría ética en discusión, la emocionalista y la racionalista, a la discusión contemporánea sobre los derechos de los animales y la ética medio-ambiental²⁰. En ambos casos, y con independencia de las posturas –todas ellas humanamente admisibles– que se puedan adoptar, las éticas digamos pasionales logran una mayor claridad en sus planteamientos que los sistemas de la tradición racionalista, que renuncian por principio a tener en cuenta los intereses, deseos, las pasiones de las partes en conflicto. Contra Kant, lejos de arrojar sombras sobre la discusión, las pasiones parecen aclarar todo el ámbito de la discusión ético-práctica contemporánea.

En contra de la tradicional consideración del problema ético de los animales como puramente anecdótico, la cuestión de los posibles derechos de los animales resulta de importancia porque pone a prueba los conceptos de *sujeto moral* –y, por tanto, también los de *límites de la moral, deberes y derechos*– sostenidos por los dos modelos de ética moderna; en la teoría ética kantiana, se postula básicamente una consideración racionalista de dicho sujeto y, por tanto, podemos encontrarnos con una visión muy restrictiva de los dominios de la Moral; y, por su parte, en el caso de la ética utilitarista o de tradición teleológica –que es la que ha recogido la tradición ilustrada de recuperación de las pasiones–, nos encontramos con una definición básicamente emocional que alude de modo directo a la capacidad de *sufri-miento* de los sujetos como base de su identificación como seres morales; por consiguiente, en este paradigma de pensamiento, se puede llegar a una ampliación excesiva de los límites de la Moral²¹, que puede acabar dando lugar a un debilitamiento de nuestras relaciones morales con los *indudables* sujetos de la Moral, los seres humanos autónomos.

No obstante, quizás habría que tener en cuenta que podemos tener relaciones morales con sujetos que no nos corresponden (disminuidos psíquicos) o que incluso no existen (tercera generación). Quizás de este hecho se extraiga una indicación del modelo o camino a seguir para plantear esta cuestión. A la hora de solucionar o aclarar al menos el problema ético de nuestras relaciones morales con los animales, el camino no parece estar en extender el Universo de sujetos morales, sino el de nuestras pasiones, necesidades, deberes y obligaciones.

En todo caso, y antes de comenzar con esa exposición y discusión, me parece necesario señalar que, por muy relevante que pueda ser en sí misma, e incluso por

referencia a otros problemas, cualquier tipo de discusión sobre cualquier tipo de problema de ética ecológica –ámbito al cual evidentemente pertenece la discusión en torno a los posibles derechos para el mundo animal–, estoy lejos sin embargo de considerar, como hizo Jesús Mosterín, que la cuestión de nuestro lugar en la Naturaleza y nuestra relación con ella «es la gran cuestión que se plantea a la ética contemporánea, ante la magnitud de la cual todos los demás dilemas morales palidecen como provincianos e insignificantes»²². Es cierto que nunca ha dicho Mosterín que no le parezcan importantes los problemas éticos relacionados con los seres humanos, pero a veces –y sólo a veces– dar demasiada importancia a algo implica no dársela a otras cosas; *la ética es primordialmente una estructura adaptativa mediante la que los animales humanos han desarrollado mecanismos de mejora de su comportamiento como especie; esto es, como tal comportamiento, originariamente está preocupado por los animales de la propia especie y estos constituyen su horizonte; como obviamente los seres humanos no estamos determinados de modo cerrado por nuestra evolución, podemos ampliar los límites de aplicación de este fenómeno, pero parece en principio excesivo dar más importancia a lo que está más allá de los límites –ciertamente imprecisos– que a lo que de modo evidente cae dentro de ellos.*

Con un ejemplo se entenderá: cuando se habla de que la ética tiene que ver con nuestras relaciones con otros seres humanos, no se puede llevar esto hasta el extremo de olvidar que la primera entidad moral, y por tanto objeto de preocupación ética, hemos de ser nosotros mismos, en cuanto referidos a otros seres humanos por nuestra naturaleza social, pero por supuesto también en cuanto referidos a nosotros mismos como individuos.

Quizás el mejor modo de iniciar la discusión sea considerando, a partir de los textos de Bentham y Kant, las dos tradiciones tan distintas que existen de consideración de nuestras relaciones con los animales, así como los problemas y ventajas que cada una de ellas presenta. Comencemos con Kant:

El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender aquél (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el fin de la naturaleza, y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: «La piel que te cubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti, sino para mí», arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró compañeros de la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios²³.

Y también en otro sitio:

Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas, pero el hombre no es una cosa²⁴.

Como los animales existen únicamente en tanto que medios (...), mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar «¿para qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales

no representan sino deberes indirectos para con la humanidad (...)»²⁵.

Desde el punto de vista contrario, el que defiende conceder derechos a los animales o al menos reconocer algún tipo de obligación por nuestra parte para con ellos, hay un hermoso texto de Jeremías Bentham citado repetidamente que se considera un resumen clásico de casi todos los argumentos tradicionalmente invocados en favor de la consideración moral de los animales; este texto dice lo siguiente:

Quizás llegue el día en que el resto de los animales adquieran los derechos de los que nunca debieron ser privados excepto por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizás llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la pilosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino (...). Un caballo adulto o un perro pueden razonar y comunicarse mejor que un niño de un día o de una semana o incluso de un mes. Pero la cuestión no es ¿pueden razonar?, o ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?²⁶.

En todo caso, la existencia de ejemplos muy variados a través de la historia, tanto a favor como en contra del respeto al resto de los animales, hace que tengamos en cierto modo que considerar esta cuestión más allá de sus antecedentes históricos. Desde luego, la solución contemporánea a esta cuestión no se alcanzará de modo tan simple como piensa Mosterín:

Casi todos los pensadores contemporáneos que se han ocupado con alguna seriedad del tema son partidarios de la consideración moral de los animales²⁷.

Ha habido —contra Mosterín— tratamientos serios tanto desde un punto de vista como desde el otro. Estos argumentos, aunque se pueden considerar deudores de las dos tradiciones reseñadas, no siguen sin más los dictados de Kant y Bentham, por así decirlo. Es más, como veremos, la tradición kantiana ha dado lugar, en contra del propio Kant, a lo que podríamos llamar una corriente defensora del concepto de «derechos de los animales», frente a la tradición utilitarista, que niega el concepto de «derechos» y se basa, más bien, en un cálculo de la utilidad de los seres sensibles. Finalmente, y como veremos también, este concepto de «ser sensible» puede ser recogido en un planteamiento original y nuevo que, sin reducir toda la discusión a un mero cálculo de utilidad global, sí es partidario de atender moralmente las exigencias derivadas del reconocimiento de un ser como sensible (la «Simpatía» como origen de la protección a los animales).

Aunque dentro de la expresión «derechos de los animales» y del movimiento resumido en ella podemos encontrar incorporadas posiciones muy diferentes, todas ellas parecen estar de acuerdo con el supuesto de que los animales merecen consideración moral. La defensa mejor argumentada de estos derechos que conozco es la formulada en el libro de Tom Regan *The case for animal rights*²⁸.

Lori Gruen, en su magnífico ensayo «Los animales»²⁹, resume la posición de

Regan de un modo muy claro, así como los problemas que presenta y las paradojas a las que da lugar:

(...) sólo tienen derechos los seres con un valor inherente. Un valor inherente es el valor que tienen los individuos independientemente de su bondad o utilidad para con los demás, y los derechos son las cosas que protegen este valor. Sólo los titulares de una vida tienen un valor inherente. Sólo los seres conscientes de sí mismos, capaces de tener creencias y deseos, sólo los agentes deliberados que pueden concebir el futuro y tener metas son titulares de una vida³⁰.

Regan especifica que cuando argumenta en favor de la existencia de derechos para los animales, se refiere a derechos morales y no a derechos legales, esto es, se trata de derechos que en un cierto sentido se pueden tener «pasivamente», que no generan siempre obligaciones por parte de los sujetos; si no fuera así, comenta Lori Gruen, la expresión daría lugar a conceptos absurdos como el derecho al voto de una vaca, el derecho a un proceso justo de un cerdo de Guinea, o el derecho a la libertad religiosa de un gato³¹.

Gruen precisa, asimismo, que el valor inherente de los seres, que determina que tengan o no derechos morales del tipo de los atribuidos por Regan a todos los mamíferos mentalmente normales de un año o más, no se obtiene por las acciones realizadas ni se pierde tampoco por ellas, sino que se tiene en virtud de esa característica por la que se constituye un individuo con lo que Regan llama una «vida» —pasa a ser «alguien»—, lo cual en realidad parece ser otro nombre para lo que Kant llamaba «ser racional».

Esta posición es básicamente igualitaria, apela a una, parece que necesaria moralmente, dimensión de universalidad, pero tiene muchos problemas (como toda teoría verdaderamente ética; si no hay contradicciones y una teoría es monolítica, normalmente nos encontramos ante una religión, no ante una moral) para resolver conflictos prácticos en torno a elecciones radicales sobre el valor de distintos individuos.

El propio Tom Regan pone el siguiente ejemplo³²: «imaginemos que hay cinco supervivientes en una barca. Debido a los límites del espacio, la barca sólo puede acoger a cuatro. Todos pesan aproximadamente lo mismo y ocuparían aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro. Hay que echar a uno por la borda o bien perecerán todos. ¿Quién debe ser éste? (...)».

El problema no procede de la contestación de Regan, que parece estar de acuerdo con nuestra percepción intuitiva básica («(...) deberían lanzarse por la borda un millón de perros y salvarse a los cuatro humanos») ³³, sino del procedimiento de justificación de esta conclusión, que no parece ser coherente con el resto de la argumentación de Regan.

Tom Regan introduce un entimema o premisa oculta cuando, para contestar así a este dilema hipotético, tiende a argumentar —como se diría en *Animal Farm*— que todos somos iguales pero algunos somos más iguales que otros. Es decir, Regan tiende a pensar que la muerte de un perro y de un humano interrumpe en ambos casos sus proyectos vitales y causa dolor, pero que como el proyecto vital

humano es más complejo, su interrupción causa más dolor, por lo que debe preferirse la vida humana antes que la animal. Por mucho que queramos estar de acuerdo con esta conclusión, no se puede justificar el llegar a ella después de haber introducido a animales y hombres dentro del mismo universo moral y sin haber justificado el punto fundamental: la superioridad de unos proyectos vitales sobre otros, no sólo de los humanos sobre los animales sino los de unos humanos sobre otros. En fin, la búsqueda de la igualdad acaba dando lugar a un elitismo incluso entre humanos; en todo caso, lo importante es que Regan no consiguiera dotar a los derechos de los animales de una justificación no circular.

La justificación alternativa a la de Tom Regan —al parecer, de raíces kantianas— puede venir del Utilitarismo, una teoría que parece resolver mejor los problemas de elecciones hipotéticas, pero que a veces tiene también graves problemas con sus supuestos ocultos.

En el hermoso texto de Bentham que nos servía de introducción a esta discusión, veíamos que lo que importa tan sólo para una *ética utilitarista* en la evaluación de las situaciones son las circunstancias fácticas y la capacidad de sufrir de los sujetos; no así su condición, raza, sexo ni especie. Pero esto tiene importantes consecuencias tanto positivas como negativas.

Es evidente, por una parte, que las éticas de supuestos racionalistas tienen muchos y verdaderos problemas para fundamentar cualquier tipo de preocupación ecológica que vaya más allá del puro cálculo inmediato de los intereses humanos; ni la naturaleza ni los animales no humanos (incluso yo diría que ni siquiera todos los humanos) son nada que demande respeto en sí mismo.

Pero, por otra parte, tanto la corriente racionalista (de los derechos) como las éticas teleológicas (principalmente el utilitarismo) acaban considerando que el «especieísmo» o fenómeno por el que se da prioridad a los intereses de los miembros de la propia especie, constituye una forma de discriminación. Los animales no-humanos y los seres humanos comparten, en su opinión, «las mismas características moralmente relevantes que proporcionan a ambos iguales exigencias»³⁴, lo que es coherente y racional, pero contra-intuitivo.

Así pues, ambas posiciones parecen muy cortas en unos aspectos y, sin embargo, presentan ambas una excesiva ampliación de los límites de la Moral que resulta francamente problemática. ¿No hay alternativa? Una solución, ensayada, por John Fisher en *Taking Sympathy Seriously*³⁵ consiste en revisar y modificar algunos de los supuestos clásicos de ambos modelos —deontológico y teleológico— con respecto al problema de los animales, sin abandonar las posiciones ya firmemente establecidas por los dos paradigmas, pero ahondando aún más en la presencia de los elementos pasionales.

Las dos tradiciones ético-prácticas de pensamiento han acabado convirtiendo en el punto central de la discusión una definición de comportamiento moral humano que casi reduce éste a una evaluación de la racionalidad de los sujetos o de las consecuencias y circunstancias de sus acciones, pero eso es pobre y limitado. Bien es cierto que esto vale principalmente para la ética kantiana y no desde luego para un utilitarismo cualitativo y ampliamente preocupado por la construcción pasional de los sujetos humanos (como el de John Stuart Mill, y desde luego Da-

vid Hume). Sí vale desde luego para muchos representantes del utilitarismo contemporáneo, sobre todo en su vertiente económica.

Pero, en todo caso, el racionalismo es una vez más un problema: «(...) la razón es sólo uno de los elementos en la toma de decisiones. Aun cuando a menudo se descarta, la emoción también desempeña un papel decisivo»³⁶. Una pauta emocional que puede ser fundamental en esta superación de las limitaciones de los planteamientos clásicos es la Simpatía, en el sentido de capacidad para la identificación emocional con otros sujetos sintientes. Como señala Lori Gruen³⁷:

(...) John Fisher sugiere que si se descuida el poderoso papel que tiene la Simpatía puede socavarse el proyecto mismo de incluir a los animales en la comunidad moral. Fisher afirma que la simpatía es fundamental para la teoría moral porque ayuda a determinar quiénes son los receptores adecuados del interés moral. Fisher sugiere que aquellos seres con los que podemos simpatizar deben ser objeto de consideración moral. Presumiblemente, la forma de tratar a estos seres estaría en función de nuestra capacidad de simpatizar con ellos.

Como ya he señalado en otro lugar y en la misma línea que el mencionado John Fisher³⁸, en la debatida cuestión ético-práctica de los derechos de los animales³⁹, resulta mucho más fácil ampliar los límites de la Moral hasta llegar a incluir a los animales, partiendo, por ejemplo, de una «Ética de la Simpatía» (una estructura pasional caracterizada por la toma en consideración de los Otros), cuyo concepto clave es el de «ser sintiente», que adoptando como base de la experiencia moral, y de las relaciones morales, la manifestación —sea del tipo que sea— de alguna clase de capacidades racionales. Véanse si no los problemas con los que se encontró Priscilla Cohn en el intento que realizó de construcción de una ética ecológica de raíz kantiana, tal y como quedan reflejados en su trabajo «Kant y el problema de los derechos de los animales»⁴⁰.

Al final de dicho trabajo, la profesora Cohn reconoce que, si los derechos de los animales tienen hoy en día algún fundamento, éste no procede de la ética kantiana ni de ninguna ética de supuestos racionalistas, sino de aquellos paradigmas de pensamiento que tienden a reforzar la continuidad entre el «animal ético» (Waddington) y los demás animales⁴¹. Este continuismo, que constituye una de las bases fundamentales de una argumentación en favor de los derechos de los animales, resulta totalmente ajeno y extraño a los supuestos racionalistas a los que hemos estado haciendo referencia hasta el momento, pero, sin embargo, constituye uno de los supuestos generales subyacentes a las llamadas éticas pasionales⁴².

Creo que una propuesta utilitarista centrada en nuestras diversas capacidades racionales y por supuesto emocionales es el camino más consistente para ampliar nuestro Universo moral sin olvidar que éste, fundamentalmente, ha de estar poblado por seres humanos. Que no debemos tratar a los animales con sistemas nerviosos complejos de forma cruel parece bien establecido por cualquiera de las corrientes que se han preocupado de este problema; que debamos tratarlos igual que a los seres humanos implica una visión pobre de los seres humanos y del propio carácter específico de los animales no-humanos, en suma, de la naturaleza del propio fenómeno moral.

VIII. CONCLUSIÓN

Para acabar y resumir diré que el marco conceptual en el que, de algún modo, ha intentado insertarse este trabajo, es el de una recuperación del problema de las pasiones y su lugar dentro de la Ética, o más exactamente del papel moral de los sentimientos, que tiene como pretensión fundamental la de contribuir, no a instaurar una «tiranía de la pasión», sino a mostrar que una comprensión del dominio de la Moral que deje a un lado todo lo que no es estrictamente racional en el ser humano, está abocada no ya a proporcionar una visión parcial de aquélla sino, probablemente, a no proporcionar ninguna visión en absoluto.

Desde ese nuevo punto de vista, parece que las Pasiones son absolutamente necesarias para la comprensión y fundamentación del fenómeno moral o, al menos, de áreas fundamentales de éste. Podría haberse demostrado más; podríamos haber intentado mostrar, por ejemplo, que la Pasión es el único centro, origen y fundamento de la experiencia moral. Basta, sin embargo, con haber precisado —lo que quizás era necesario desde el punto de vista de algunos paradigmas neorracionalistas de fundamentación moral— que el camino para lograr una adecuada fundamentación de la moral —y si no adecuada, al menos suficiente— no pasa por una razón ajena a las necesidades y pasiones que definen la condición humana, de la misma manera que tampoco pasa exclusivamente por estas últimas. El camino que me parece más adecuado es aquel que pondera y equilibra las exigencias de ambos dominios; y eso sólo parece poder hacerlo una *ética de la razón pasional*, una Ética de una Razón abierta a las Pasiones y no de espaldas a ellas, una Ética que recibe impulso y estímulo racional y pasional de la lectura y conocimiento de la tradición de pensamiento empirista y utilitarista, representada por John Stuart Mill y Jeremy Bentham, pero sobre todo, y en lo que se refiere a la recuperación de la importancia de las pasiones, por David Hume.

Un proyecto neohumeano de desarrollo del concepto filosófico de pasiones necesitaría muchos más argumentos, pero aquí hemos intentado presentar tan sólo un breve esbozo de algunas de sus posibles líneas teóricas y prácticas, y sobre todo de sus ventajas frente a otros proyectos de comprensión del comportamiento humano digamos que, simplemente, más «racionalistas».

NOTAS

¹ MacIntyre, A., *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 189.

² Guisán, E., «Sentimiento moral», en Cortina, Adela (dir.), *Diez palabras clave en Ética*, Estella, Verbo Divino, 1994, pág. 406.

³ Algunas de las tesis que presento aquí están basadas de un modo parcial en lo expuesto en mi trabajo titulado «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», en *TÉLOS. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, nº IV/2, 1995, págs. 97-128.

⁴ La discusión más clara que recuerdo de esta importante distinción se encuentra en la parte final de José Ferrater Mora, *Razón y pasión en Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

⁵ Sobre la disolución del proyecto ilustrado y las consecuencias de la «traición» postmoderna a la ilustración, cfr. Guillebaud, Jean-Claude, *La traición a la Ilustración (Investigación sobre el malestar contemporáneo)*, Buenos Aires, Manantial, 1995, 195 págs.

⁶ López Castellón, Enrique, «Para una psicología moral del sentimiento», en VV. AA., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1996, pág. 48.

⁷ Para un tratamiento de los otros dos problemas y para un tratamiento más amplio simplemente de todos ellos, remito a algunos de mis anteriores trabajos. Cfr. principalmente Tasset, José Luis, «Razón y pasiones

en la teoría de la acción moral de David Hume», en A. M. Lorenzo, J. L. Tasset & F. Vázquez, *Estudios de Historia de las Ideas*, Sevilla, A. M. Lorenzo editor, 1987, págs. 55-94. «Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume», en *Agora. Papeles de Filosofía*, nº 8, 1989, págs. 53-66. Y finalmente mi «Introducción» a David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos-MEC, 1990.

⁸ Cfr. Gurméndez, Carlos, *Tratado de las pasiones*, Madrid, FCE, 1985; especialmente cap. VI, págs. 37 y ss.

⁹ *Ibidem*, pág. 37.

¹⁰ En la clásica definición de David Hume, una pasión es «una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la construcción original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito». David Hume, *A Treatise of Human Nature* (THN), edited, with an Analytic Index, by L. A. Selby-Bigge (Second Edition, with text revised and variant readings by P. H. Niddich), Oxford, Clarendon Press, 1985 (en adelante SB más página).

Tratado de la Naturaleza Humana (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1977; en 1 vol., Madrid, Tecnos, 1988² (en adelante FD más página). El texto original es el siguiente: «a violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite», THN, SB 437/ FD 645.

¹¹ THN, SB 415/ FD 617. El famoso texto original dice así: «We speak not strictly and philosophically, when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them».

¹² THN, SB 414/ FD 616. Texto original: «It can never in the least concern us to know, that such objects are causes, and such others effects, if both the causes and effects be indifferent to us. Where the objects themselves do not affect us, their connexion can never give them any influence; and it is plain that, as reason is nothing but the discovery of this connexion, it cannot be by its means that the objects are able to affect us».

¹³ Cfr. Tasset, «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», *op. cit.*, págs. 98-101.

¹⁴ O'Neill, Onora: «La ética kantiana», en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, págs. 253-266.

¹⁵ Este carácter formal y, en cierto sentido, vacío de la ética racionalista y, en general, de las éticas de inspiración kantiana, incluidas las actuales éticas dialógicas, es denunciado por V. Camps en *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983; también disponible en Barcelona, Ariel, 1991.

¹⁶ Hay diversas ediciones en castellano de esta obra; muy interesante, por estar muy actualizada y sobre todo por ser bilingüe –lo cual supone a la vez un reto y un riesgo para el editor–, resulta la edición de José Mardomingo en Barcelona, Ariel, 1996. No es bueno olvidar la siempre pionera edición de Manuel García Morente para Espasa-Calpe (Madrid, 1946), ahora sustituida por la de Luis Martínez Velasco (Madrid, Espasa-Calpe, 1990).

El texto citado en su versión original dice así: «Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächtigen Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermitteltst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden» (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., pág. 183).

¹⁷ Schneewind, J. B.: «Modern moral philosophy», en Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, págs. 147 y ss.

¹⁸ «La idea de una comunidad ilustrada», *Diálogo Filosófico*, 1992, págs. 324-342. Publicado originalmente como «The Idea of an Educated Public», en *Education and Values*, London, London Institute of Education, págs. 15-36. La misma idea, con un desarrollo mucho más extenso, puede hallarse en MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Gerald Duckworth, 1981 (2ª ed. ampliada: Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984). Ed. española sobre la 2ª ed. original: *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

¹⁹ Las obras dedicadas total o parcialmente al estudio del papel de las pasiones en la moral son muchas, no sólo en España. Por mencionar algunas de las más acertadas en mi opinión, pueden verse por ejemplo: López Castellón, Enrique: «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», *Anuario del Departamento de Filosofía* (Universidad Autónoma de Madrid), VII (1991), p. 37 y ss., recogido también en este volumen. Frank, R. H., *Passions within Reason (The Strategic Role of the Emotions)*, New York, Norton, 1988. De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Bradford, 1987. Una aportación estrictamente científica al estudio de los sentimientos morales es Ekman, P., Levinson, R. W. & Friesen, W. V., «Autonomic nervous-system activity distinguishes among emotions», *Science*, nº 221, 1985, págs. 1208-1210. Muy reciente es el interesante trabajo de Esperanza Guisán «Sentimiento moral», *op. cit.*, 1994.

²⁰ Esta misma discusión y similares argumentos pueden formularse en el ámbito de la discusión ética del problema de la eutanasia. Cfr. sobre este asunto mi reciente trabajo Tasset, José Luis, «No todos los caminos llevan a Roma (o a Santiago)», *Aulas no Caminho IV (O Caminho Português e a realidade galega)*. A Coruña, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, en prensa.

²¹ Véanse las críticas de J. L. Mackie contra esta tendencia «ampliadora» de los límites del universo moral en *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth (Midd.), Penguin Books, 1977.

²² Jesús Mosterín, *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995, pág. 11.

²³ *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Akademie-Ausgabe*, VIII, pág. 114; citado por Mosterín, *op. cit.*, pág. 19.

El texto original dice: «Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstmal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (V. 21): ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah».

²⁴ Kant, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 191.

²⁵ *Ibidem*, pág. 20.

²⁶ Bentham, J., *Principios de Moral y Legislación*, 1789, cap. XVII. El texto original dice: «The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withheld from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the vellosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate (...). But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversible animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. (...) For the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?».

²⁷ *Op. cit.*, pág. 30.

²⁸ Regan, T., *The case for animals rights*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1983.

²⁹ Gruen, Lori, «Los animales», en Singer, Peter, *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, págs. 469 y ss. («Animals», en Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, págs. 343 y ss.).

³⁰ *Ibidem*, ed. española, pág. 473.

³¹ Cfr. *idem*.

³² *Op. cit.*, pág. 285.

³³ *Ibidem*, págs. 324-325.

³⁴ Gruen, *op. cit.*, pág. 478.

³⁵ Fisher, J., «Taking Sympathy seriously», en *Environmental Ethics*, vol. 9, n.º 3, 1987, págs. 197-215.

³⁶ Gruen, *op. cit.*, pág. 479.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Tasset, José Luis, «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», *op. cit.*

³⁹ Sobre la cuestión de los derechos de los animales, y desde una óptica ciertamente no muy kantiana, nos ha resultado interesante en extremo la discusión llevada a cabo por Peter Singer en *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984, caps. 3 y 5, y también en *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N. J.), 1976, en coedición con T. Regan. Sobre la sensibilidad como criterio de definición básico de los sujetos término de las relaciones morales, véase Clotet, Joaquín, «El modelo utilitarista en la construcción y desarrollo de la Bioética», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. II, n.º 1, 1993, págs. 101 y ss. En esa misma línea, véase Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, New York Review of Books, 1975. También Rollin, B. E., *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Midgley, Mary, *Animals and Why They Matter*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1984; finalmente Sapontzis, S. F., *Moral, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987. Una crítica radical y bien argumentada de las posibilidades de extensión de la obligación moral al ámbito de los «otros» animales podemos encontrarla en Carruthers, Peter, *La cuestión de los animales (Teoría de la moral aplicada)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁴⁰ En Guisán, E., *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 197-213. Algunos de los textos más ilustrativos de Kant sobre el problema de los derechos de los animales y de nuestros deberes para con ellos, pueden encontrarse como ya hemos dicho en sus *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 287 y ss. En concreto: «(...) nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad. (...) Aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres. Por consiguiente, todos los deberes hacia los animales, hacia otros seres y hacia las cosas, tienden indirectamente hacia los deberes para con la humanidad», *op. cit.*, págs. 289-290.

⁴¹ No es casualidad que, como Hartmut Kliemt señala en *Las instituciones morales (Las teorías empiristas de su evolución)* (Traducción del alemán de Jorge M. Seña (revisión de Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling), Barcelona, Alfa, 1986), uno de los motivos de la preferencia de algunos pensadores evolucionistas por Hume se deba al continuismo del que hace gala este autor en su comparación entre la naturaleza humana y la «animal». (Véase, por ejemplo, el ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana», en mi edición de David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. cit., págs. 154-173.) Un amplio análisis de esta obra de Kliemt se halla en J. L. Tasset, «El empirismo y la filosofía política y del derecho», en *Estudios bibliográficos de Filosofía*, n.º 9, 1988, págs. 93-100.

⁴² En nuestro ámbito, José Ferrater Mora ha intentado desarrollar en *De la materia a la razón* (Madrid, Alianza, 1979) una ontología continuista con el fin último de servir de base a planteamientos éticos.