

o menos burdas reactivaciones de esta prueba, vestida ahora con el rótulo de *intelligent design*, que pretende inferir la existencia de una mente o voluntad divina con designios divinos a partir de la “perfección” de los diseños meramente funcionales expresados en mecanismos bioquímicos o de selección natural. Torretti ofrece una fresca y vivaz revisión de los principios básicos del darwinismo, especialmente del principio de variación por azar. Se toman en cuenta, además, el tratamiento de la “finalidad” de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, las discusiones que preceden a la publicación de *El origen de las especies* de Darwin y las teorías y conceptos más actuales en la biología de la evolución. Torretti busca indirectamente contribuir a la eliminación del fanatismo que se aprovecha de la generalización de meras verdades científicas para justificar supersticiones que todavía pesan sobre la conciencia de muchos de nuestros legisladores.

JUAN MANUEL GARRIDO
Instituto de Humanidades
Universidad Diego Portales (Santiago de Chile)
garridowainer@gmail.com

Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, 240 pp.

En su libro sobre la ética de los animales, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Adela Cortina discurre con la claridad de análisis y la perspicacia que sus aficionados esperan de costumbre. Su tesis principal es la siguiente: aunque los animales tienen un valor interno y tenemos obligaciones hacia ellos, no tienen dignidad (una característica de la autoconciencia y autoestima) y, por lo tanto, no tienen derechos.

Para Cortina hay tres posturas con respecto a la consideración ética de los animales: 1) aceptar a los animales no humanos en el núcleo de la ética “en pie de igualdad con los seres humanos”; 2) incluir a los animales en la ética “pero introduciendo una gradación en la relevancia moral”, y 3) “Dejar las cosas como están por entender que las nuevas propuestas carecen de argumentos suficientes como para modificar nuestras creencias” (p. 19). Su propósito es sostener un diálogo con posiciones diferentes “que se oponen a la idea de que los seres humanos son los únicos que forman parte del núcleo duro de la ética” (p. 20). De hecho, lleva a cabo un análisis muy perspicaz, aunque dirige su crítica principal específicamente a los “animalistas” por su creencia de que no existe ninguna diferencia de estatus moral entre seres humanos y animales no humanos —una idea extrema, en mi opinión, y al margen del debate—. Al final, como voy a explicar, Cortina no toca suficientemente la segunda postura, sobre la teoría de una gradación entre seres con respecto a su estatus moral.

En capítulos sucesivos, Cortina analiza cinco perspectivas modernas sobre el tema. Empieza con la teoría de los deberes indirectos, la cual es explícitamente antropocéntrica al atribuir derechos morales únicamente a los seres humanos —miembros de la comunidad de sujetos morales—. Sin embargo, según esta tradición,

quien se habitúa a no ser compasivo, agradecido y responsable con los animales acaba no siéndolo tampoco consigo mismo ni con los demás hombres. [...] La crueldad es un mal hábito, es un vicio y no una virtud, expresivo de un mal carácter. [...]. Para acostumbrarse a respetar a las personas es preciso cultivar determinados hábitos y virtudes de compasión, gratitud, cuidado. (p. 65)

Según lo anterior, solamente tenemos deberes indirectos hacia los animales con el propósito de desarrollar nuestro carácter. Actuar de manera cruel implica una falta de humanidad.

Sin estar en desacuerdo con este sentimiento, Adela Cortina dice que esta tradición “se resiste a reconocer en los animales algún valor interno, por el que las personas se vieran obligadas a tratarlos bien de un modo directo, y no sólo indirecto” (p. 82). Insiste en que es posible tener obligaciones con seres que no tienen derechos.

Luego, con respecto a los filósofos que consideran la ética (y la política) como un contrato social, parece fácil demostrar la exclusión de los animales. Si la moral se sustenta en un contrato, solamente los seres con habilidad para contratar pueden ser sujetos morales y formar parte de la comunidad moral. Esto no implica que los seres humanos no puedan contratar con otros seres humanos para reconocer obligaciones respecto de los animales, el mundo biótico o los sistemas ecológicos. Sin embargo, el contractualismo es explícitamente antropocéntrico y, aunque puedan ser beneficiarios del contrato, los animales no son firmantes, así que cualquier deber que se atribuya a los animales es indirecto. La conclusión de Cortina con respecto a la teoría contractualista es la siguiente:

El núcleo de la cuestión sería hoy día tratar de analizar si hay deberes morales directos en relación con los animales y con la naturaleza porque tienen un valor interno y no sólo instrumental, aunque no se puedan reconocer derechos porque no tienen la capacidad de entender qué sea un derecho y porque son miembros de comunidades en que ese discurso carece de sentido. (p. 100)

Sin embargo, Cortina afirma que “los animales forman comunidades que conviven ateniéndose a las normas de la naturaleza, pero no a normas construidas por ellos mismos” (p. 99). No obstante, en mi opinión, puesto que el contrato social nunca es algo escrito ni construido por los miembros de una sociedad,

sino algo implícito en la interacción social, no hay razón obvia para excluir, por ejemplo, a los animales domésticos o a los animales de producción. Creo que una familia puede tener un contrato implícito con su perro o su gato. El perro tiene que comportarse bien a cambio de recibir alimentación y alojamiento. Además, parece que este acuerdo está apoyado por un tipo de afecto mutuo. Y, como reconoce la misma Cortina, normalmente creemos que un animal, tras haber trabajado la mayor parte de su vida, merece la oportunidad de vivir en paz hasta el fin de su vida natural (pp. 63–64). (A la autora no le gusta usar la palabra “derecho” en este contexto, pero es algo normal usarla de esta manera.)

En tercer lugar, Cortina se enfoca en los utilitaristas. La idea básica de los utilitaristas es que, puesto que la función de la moral es maximizar los intereses de todos en cuanto sea posible, es preciso incluir a los animales en el ámbito de la consideración moral porque tienen intereses. Como seres sensibles tienen un interés natural en no sufrir. La consideración moral no depende de que se pueda razonar moralmente, tampoco de que se pueda contratar socialmente, sino de que se pueda sufrir. La moralidad es asunto de los intereses de seres sensibles y por eso es injusto excluir a los animales no humanos. Cortina menciona que, según el utilitarista kantiano R.M. Hare, la regla de oro se aplica a todos los seres sensibles en la medida de su propia naturaleza (p. 115).

Hay una diferencia conceptual entre Cortina y los utilitaristas (de hecho, esa diferencia también está presente en los mismos utilitaristas) sobre el uso de la palabra “derecho”. Algunos utilitaristas (Bentham en particular) la reservan para asuntos legales —legislados por gobiernos legítimos—. Otros, como Peter Singer, dicen que la palabra comúnmente indica una demanda que puede ser o legal o moral, y que se puede usar el concepto en ambos sentidos. Por el contrario, Adela Cortina, junto con los teóricos fundacionistas, opina que este concepto indica derechos naturales (pp. 119–120) como algo previo al pensamiento moral o anterior a la formación de la comunidad moral. Éste es el fondo de su uso en relación con el concepto de dignidad y de que reserve la palabra “derechos” específicamente para seres humanos. En la opinión de Cortina, si no contamos con un concepto de naturaleza humana anterior al pensamiento moral, es imposible demandar a los legisladores que conformen las leyes a una perspectiva moral. De hecho, este análisis de la naturaleza de la moral es lo que marca la distinción crucial de Cortina entre el valor (sin dignidad) de los animales y la dignidad especial de los seres humanos. En mi opinión, la consecuencia de este punto básico es que limita la comunidad moral y la idea de derechos inherentes a los seres humanos y, por lo tanto, imposibilita la consideración de una gradación de derechos morales (regresaré a esto en un momento).

Por supuesto, cada filósofo tiene la libertad de usar la palabra “derecho” en su sentido preferido. Sin embargo, los utilitaristas tienen una respuesta clara a la afirmación de Cortina acerca de que si no insistimos en los derechos naturales o derechos humanos anteriores a los dados por la sociedad nos quedamos “inermes ante la voluntad de los legisladores y no tenemos ninguna base firme

para exigir que se legisle en un sentido u otro, si no es por la pura presión social, que nunca puede ser un criterio de legitimidad” (p. 119). Además de reconocer que siempre estamos inermes ante los legisladores, la respuesta de los utilitaristas es que ésta es precisamente la naturaleza de la moralidad social y que la única base firme para abogar por un mejor trato a los animales es referirse al sufrimiento de seres sensibles. Si los legisladores toman en serio su responsabilidad para mejorar la condición de la vida, deben admitir que los animales tienen el derecho a no verse sometidos a un sufrimiento inútil. Si les puede convenir llamar a esto un “derecho natural” en el sentido moral y que debe ser reconocido como “derecho legal”, no parece existir ningún problema más grave de fondo.

De hecho, la opinión de Adela Cortina sobre esta perspectiva acerca de los utilitaristas tiene más que ver con una diferencia en el ámbito de la ética teórica que en el tratamiento de los animales. Ni Cortina ni los utilitaristas están dispuestos a perdonar un tratamiento cruel ni a aprobar un sufrimiento innecesario para cualquier animal. Así que la diferencia de fondo es una cuestión de la ética teórica básica y del uso de las palabras “derecho” y “dignidad”. (Los utilitaristas afirman que los animales gozan de su propia dignidad como seres vivos.) Sería mejor, en mi opinión, abordar el asunto del tratamiento ético de los animales no humanos de manera casuística en vez de una manera puramente teórica.

La perspectiva del florecimiento, el cuarto punto que Cortina aborda, me parece una ampliación del utilitarismo. En vez del énfasis en el sufrimiento, el punto de vista del florecimiento se basa en el desarrollo de las capacidades de los animales. Más allá de evitar el sufrimiento, Martha Nussbaum explica el concepto de florecimiento como el derecho moral de cada especie a lograr su plenitud, a ejercer las funciones que correspondan a la naturaleza de la especie. Aunque no forman parte de la comunidad de los que pueden negociar las normas morales de la sociedad y no se trata de igualar a seres humanos y animales, cada uno de éstos tiene el derecho de poder desarrollarse apropiadamente según su especie (p. 157). De acuerdo con esta perspectiva, la ética animal es cosa de justicia, de los derechos y de la dignidad. Los seres humanos tienen una obligación de justicia de respetar y empoderar las capacidades de los animales no humanos. El concepto de normas de la especie de este enfoque nos acerca más a una gradación de derechos basada en capacidades naturales relacionadas con la norma de la especie.

Aunque el análisis de las principales perspectivas en cuestión es el meollo del libro, Cortina presenta otras consideraciones. Lo más importante de éstas, explicadas en relación con esta postura deontológica, es el problema de cómo debemos tener en cuenta el hecho de que hay seres humanos que aparentemente no tienen sentido moral, que no pueden razonar y no pueden contratar; seres humanos con capacidades limitadas (personas con discapacidades mentales o niños pequeños), que estarían fuera de la comunidad de los sujetos morales. La respuesta más razonable, en mi opinión, es decir que son miembros de la especie humana y que por eso los tratamos como seres humanos, a pesar de sus

capacidades limitadas. Por ello es aceptable hacer una distinción por especie y tratar a todos los miembros de la misma especie por igual tomando en cuenta el funcionamiento normal de la especie. Así que tratamos por igual incluso a las personas que no gozan de las habilidades normales de su especie (pp. 154–58). Con respecto a la teoría del florecimiento de las capacidades, Adela Cortina no la critica más, salvo para mencionar que las capacidades naturales no sirven para fundar una perspectiva ética porque no son derechos fundamentales anteriores a la teoría ética.

Este defecto es el punto principal de la quinta categoría de las teorías que Cortina considera. Clasifica como “deontologismo animalista” las que, como la de Tom Regan, afirman que

los animales merecen consideración moral y legal, no porque tengan intereses, sino porque tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política. [...] Y tienen derechos porque valen por sí mismos, tienen un valor interno y no solamente instrumental. De ese valor gozan todos los seres capaces de experimentar una vida, de donde se sigue que ese tipo de seres tienen derechos a los que corresponden deberes de justicia. (p. 61)

Atribuir valores inherentes y derechos a los animales da un fuerte impulso a los argumentos para protegerlos. Considerando esta perspectiva que da el derecho a la vida a cada ser que puede experimentarla o disfrutarla, Cortina desarrolla su propia teoría del valor inherente. No es necesario atribuir o impartir derechos ni dignidad a seres para afirmar que tienen valor (p. 172). Parece que Cortina de nuevo quisiera reservar los conceptos de derecho y dignidad para el sujeto moral capaz de reconocer racionalmente el sentido trascendental del imperativo moral. Pero fuera del proyecto de fundamentar la ética en algo trascendental, no son necesarios tales conceptos de derecho y dignidad. Además, no es necesario el concepto de derechos o valores inherentes como afirma el “deontologismo animalista”.

La última perspectiva que Cortina considera tiene que ver con otro concepto trascendental: la persona. Según la profesora Cortina, las “personas tienen un estatus moral diferente de los restantes seres” (p. 179). Pero debo de señalar que si el sufrimiento es el concepto central de la ética, entonces el concepto de una persona es irrelevante: todos los seres capaces de experimentar dolor merecen consideración. Al contrario, afirmaría Cortina: “en este libro entendemos que la noción de persona tiene relevancia moral, porque reconocemos como persona a quien tiene las capacidades requeridas para la autoconciencia, para el mutuo reconocimiento de la dignidad, para actuar desde la libertad y para asumir su responsabilidad” (p. 185). A fin de cuentas, la postura de nuestra autora es la siguiente: el concepto de la moral depende de la dignidad de un sujeto, de su autoconciencia y del reconocimiento de sus deberes. Solamente tales personas tienen derechos, y por eso todos los derechos son

derechos humanos. Puesto que los animales no gozan de estas capacidades, no tienen dignidad de personas ni derechos morales. Al inicio de su análisis de las perspectivas actuales, Cortina explica su propia posición en relación con las teorías deontológicas de la manera siguiente:

Las teorías del reconocimiento recíproco [...] tienen por base el reconocimiento mutuo de seres dotados de competencia comunicativa humana, de seres que reconocen su mutua dignidad en el medio comunicativo humano. Son teorías deontologistas que sólo reconocen derechos a los seres humanos, y precisamente por eso se ven enfrentadas al desafío de incluir o no a los animales entre los deberes de justicia. Ésta es nuestra propuesta, y de ella daremos cuenta tras dialogar con los demás. Pero podemos anticipar que también reconocen el valor interno de seres valiosos y vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad. (p. 62)

Así que, a fin de cuentas, la autora no reconoce derechos a los animales no humanos, sino que les atribuye un valor interno.

Paso ahora a algunos puntos críticos. Primero regreso a las tres posibles perspectivas que mencionó Cortina al inicio: 1) aceptar a los animales no humanos “en pie de igualdad con los seres humanos”, 2) incluir a los animales en la ética “pero introduciendo una gradación en la relevancia moral” y 3) “Dejar las cosas como están”. En este libro, nuestra filósofa enfoca su atención crítica en la primera de sus opciones originales: la afirmación de los animalistas de incluir a los animales no humanos en el ámbito de la moral igual a las personas —y dice poco sobre la segunda postura, la de una gradación de seres, deberes y derechos—. De hecho, aunque Cortina indica su acuerdo con esta perspectiva, no expone su propio análisis de nuestras obligaciones para con los animales. Al contrario, adopta esta segunda postura más o menos por eliminación de las otras, sin elaboración ni explicación. Así que me parece justo preguntar ¿en qué consistiría una gradación de los seres con respecto a su estatus o valor moral y nuestras obligaciones? ¿Cómo se pueden especificar nuestros deberes para con los animales? ¿De qué manera debemos respetar el valor de los animales? No es exactamente justo criticar un libro por no tratar asuntos fuera de su propósito; sin embargo, puesto que la segunda opción es la perspectiva de la autora, el lector naturalmente querrá una explicación sobre ello.

Aunque Cortina reconoce que “los sujetos morales no tienen por qué coincidir con los objetos de obligaciones morales” (p. 36) y que los animales tienen un valor en sí mismos, sus definiciones de dignidad, libertad, persona, autoconciencia y reconocimiento mutuo delimitan el concepto de “derechos” solamente para los seres humanos. Todos los derechos son derechos humanos. Esto tiene que ver con la perspectiva fundacionista de la autora. En la tradición kantiana (adaptada de manera dialógica por Habermas y Apel), Cortina insiste en un

análisis de las condiciones racionales “anteriores” a la elaboración dialógica de una perspectiva ética de las normas sociales. Estas condiciones incluyen el concepto de sujeto como “fin en sí mismo” con dignidad como valor absoluto, y la autora limita el concepto de derechos a estas entidades (personas). Es por eso que no está dispuesta a reconocer otros derechos apropiados a otros seres, específicamente a los animales no humanos. Así que, finalmente, hay una categoría de obligaciones o deberes morales apropiada para los seres humanos y no para animales no humanos. Y, por lo tanto, hay derechos morales que pertenecen únicamente a los sujetos morales, a los que forman parte de la comunidad moral. Según esta tradición filosófica, para fundar una perspectiva ética es necesario apoyar el pensamiento en algo trascendental —fuera del ámbito del discurso moral social—, algo que solamente pertenece a los que piensan en la moral como sujetos, pero no a los seres que no forman parte de la comunidad moral.

Al contrario, desde una perspectiva no fundacionista, es decir, desde una perspectiva social-constructivista, no son necesarias estas categorías trascendentales de dignidad, persona, autoconciencia y derechos humanos absolutos y no es necesario limitar el concepto de derechos a los derechos humanos —o quizá sería mejor decir que no debemos limitar el uso de la palabra “derecho” de tal manera—. Esto no quiere decir que los seres humanos no tengan derechos que no pertenezcan a los animales en la gradación de relevancia moral. Cada ser tiene derechos apropiados a su naturaleza y a sus capacidades. La postura constructivista implica solamente que no es necesario un concepto trascendental de los seres humanos, ni una separación de calidad de la *dignidad* de los humanos y el *valor* de los animales. Sin embargo, y de acuerdo con Cortina, los constructivistas pueden decir, al otro extremo del argumento, que tampoco es necesario referirse a los animales como “personas” ni incluirlos en la categoría de seres humanos.

El argumento principal de Adela Cortina es el siguiente:

1. Las personas poseen capacidades de competencia comunicativa necesarias para deliberar y dialogar sobre las normas morales sociales.
2. Estas capacidades se basan en las características naturales del ser humano: razón, autoconciencia, dignidad, reconocimiento recíproco.
3. Estas capacidades son presupuestos o precondiciones de la competencia comunicativa del discurso moral.
4. En el discurso moral (el foro público de diálogo moral y el proceso legislativo) se establecen las normas de la sociedad. Puesto que los seres humanos son seres sociales por naturaleza, el proceso de establecer la moral es esencialmente intersubjetivo.
5. Puesto que las capacidades de competencia comunicativa son presupuestos anteriores al diálogo social, y son absolutas, inalienables y no nego-

ciables, los derechos humanos igualmente son absolutos y no negociables como prerequisites necesarios para el diálogo social sobre las normas morales.

6. Puesto que los animales no humanos no poseen estas capacidades y no forman parte de la comunidad de diálogo moral, los animales no tienen derechos en el sentido de derechos humanos anteriores a toda consideración moral.
7. Sin embargo, los animales tienen por naturaleza un valor inherente o interno que es preciso tomar en cuenta en el diálogo moral social. Así que una sociedad debe promulgar normas para proteger el valor de los animales.

Como ya mencioné, Cortina no explica mucho la naturaleza de este valor de los animales, en qué consiste o de qué manera está relacionado con los derechos humanos. Sin embargo, puesto que los seres humanos tienen derechos anteriores al diálogo moral social, sus derechos siempre son superiores al valor de los animales. Por lo tanto, el valor de los animales siempre es inferior y está al servicio de los humanos. Así que es necesario que Cortina explique la manera en que este valor de los animales figura en el diálogo moral social y, si éste es el caso, cómo pone límites a las actividades de las personas: éste sería el meollo de una ética de los animales. Por todo esto, por atribuir e insistir en derechos anteriores, absolutos y exclusivos de los seres humanos, y por considerar que el valor de los animales es negociable dentro del diálogo moral social, la postura de Adela Cortina es antropocéntrica y especista.

Pasemos ahora a la postura constructivista-casuista: si los seres humanos tienen derechos correspondientes a sus capacidades, ¿por qué a otros seres no se les reconocen derechos iguales según sus propias capacidades? El derecho de vivir, entre otras consideraciones, es un derecho humano por nuestra naturaleza como animales vivos (por supuesto, hasta este derecho tiene condiciones, como la preservación de la sociedad, la defensa propia, etc.). Igualmente se puede atribuir a los animales un derecho de vivir debido a su naturaleza que los capacita para disfrutar una vida (teoría de Tom Regan) y para desarrollar a plenitud sus capacidades (sugerencia de Martha Nussbaum), poniendo a un lado otras consideraciones como la protección de la sociedad humana o la necesidad de alimentación. Además, los animales, como seres sensibles, pueden tener el derecho de evitar el dolor y el sufrimiento (teoría de Peter Singer). Según una perspectiva no fundacionista, se necesitará un propósito de peso bastante grave para interferir con la vida natural y las actividades de los animales. De hecho, no es necesariamente inconsistente atribuir todos estos derechos por los que han abogado Regan, Nussbaum y Singer a los animales (disfrutar una vida, desarrollar sus capacidades y evitar el sufrimiento). Desde un punto de vista constructivista-casuista, todos tienen lugar en la ética occidental y merecen consideración. Se puede decir que todos los seres —personas, animales (de varias especies), el mundo biótico e incluso ecosistemas— tienen

derechos correspondientes a sus capacidades naturales. Es necesario analizar las capacidades (o la función dentro del orden natural en cuanto al mundo biótico y los ecosistemas) de cada ente por sí mismo.

Así que, al establecer la primacía de los derechos humanos sobre el valor de los animales, Cortina termina ofreciendo mucho menos protección a los animales no humanos. Según su opinión, para proteger a los animales sería preciso demostrar que el valor de los animales *no obstaculiza* ninguna actividad que involucre derechos humanos. Para una postura constructivista-social sería necesario *justificar* cualquier interferencia con los derechos de los animales. Se trata de una inversión de la carga de la prueba, y es la carga de la prueba que cuenta. Es mucho más difícil demostrar un argumento negativo (como la no interferencia con derechos humanos) que probar uno positivo (como la justificación de la interferencia en la vida de los animales por alguna necesidad humana).

Otro problema con el enfoque fundacionista es su tendencia conservadora. Las capacidades esenciales y los derechos anteriores a la argumentación moral, según Cortina, son interesantes por su amplitud: “libertad de conciencia, libertad de expresión y de información, libertad religiosa y de opinión, pero también la libertad de asociación y el derecho a participar en la deliberación sobre normas que me afectan”.

Pero —dice Cortina—, salen a la luz un conjunto de derechos, sin los que no se cumpliría la meta del lenguaje, que es el entendimiento mutuo, y que tienen que ir concretándose a lo largo de la historia: el derecho a unas condiciones materiales y también a unas condiciones culturales que permitan a los afectados dialogar y decidir en pie de igualdad. Lo que históricamente se ha reconocido como derechos económicos, sociales y culturales. (p. 220)

Quizá no sea la intención de la autora, pero con una lista de derechos anteriores tan amplia es posible insistir en casi cualquier actividad humana como un derecho superior al valor de los animales. En nuestra sociedad, la carne de res, de cerdo y de aves de corral es producida de una manera eficiente y económicamente redituable —o al menos esto es lo que el sistema capitalista sostiene—. Pero si la gente tiene un derecho a la alimentación y a la sustentabilidad económica, estaría justificada la manera actual de producción que inflige mucho sufrimiento en los animales. La necesidad de los seres humanos sería siempre superior al valor del bienestar animal. Ésta es más o menos la justificación actual de la industria. Además, se pueden considerar esenciales varios tipos de investigaciones farmacéuticas y es difícil argumentar en su contra. También se puede defender el uso de animales para el desarrollo de productos comerciales, incluidos los cosméticos. Esto es algo cultural como las corridas de toros, el uso de animales en el circo y los parques zoológicos.

Lo que Cortina no admite directamente es que los derechos humanos anteriores den a los seres humanos un estatus especial como objetos de consideración moral. Son derechos absolutos, irrenunciables y no negociables; y por eso son intocables frente al valor de cualquier otro ser. Esto es una forma de antropocentrismo —modificado solamente por el reconocimiento de un valor interno aunque en un nivel inferior al de los derechos humanos—. A pesar de todo, se trata de un tipo de antropocentrismo, no porque diga que toda la creación está al servicio de los seres humanos, sino por sostener que los derechos humanos pueden imponerse sobre cualquier otro valor. Además, es especista por poner a los seres humanos en un nivel intocable frente a cualquier tipo de consideraciones que se quiera tener con los animales no humanos. El efecto del proyecto de fundamentación racional o fundamentación ontológica es dar una primacía no merecida a los seres humanos en el orden de la naturaleza. Si hay derechos únicamente humanos o capacidades anteriores, éstos dan a los seres humanos un triunfo absoluto de manera que no es posible negociar ni el valor animal no humano ni sus derechos naturales (los que no existen, según esta teoría) en relación con las necesidades humanas.

Al contrario, de acuerdo con la perspectiva constructivista-casuística, no es especista tratar a cada ser de acuerdo con sus capacidades, incluso cuando las capacidades de algunos superan a las de otros. Es posible que algunos derechos de los animales no humanos tengan peso en relación con las supuestas necesidades humanas: cada ser de acuerdo con su naturaleza. Por supuesto, si hay capacidades, y por ello derechos humanos, que son requisito para su participación de manera comunicativa competente en el discurso moral, éstas van a tener una prioridad importante. Pero para otras supuestas necesidades humanas sería necesario evaluarlas y probarlas en relación con las capacidades de los animales no humanos. En la evaluación de cada ser de acuerdo con su naturaleza, la gradación es importante, y por eso también lo es la carga de la prueba. Es necesario justificar las necesidades humanas antes de afectar el bienestar (sin dolor), la vida y el desarrollo pleno de los animales. Además, por eso es requisito conocer las capacidades de los animales: son muy diferentes las vacas, los puercos y los pollos.

Por supuesto, con respecto a la ética, hay perspectivas filosóficas fundacionistas y no fundacionistas. No es lugar aquí para resolver todo esto; sin embargo, si adoptáramos una metodología casuística en el nivel práctico, podrían estar más de acuerdo nuestra autora y la mayoría de las perspectivas analizadas en este libro con respecto al tratamiento ético de los animales y del mundo biótico. Quizá no sea necesario disputar de nuevo si los animales tienen alma.¹ Es necesario abogar por una postura común en el foro público a pesar de las

¹ Es interesante anotar que, después de siglos de negar que los animales tienen alma, el Papa Juan Pablo II revisó la postura de la Iglesia católica para sostener ahora lo contrario. Véase Maria Forrestal, "Animals and Justice", CatholicIreland.net, 2002–2010, disponible en <<http://www.catholicireland.net/pages/index.php?art=129>> (consultado el 5 de octubre de 2010).

diferencias filosóficas. El foro moral-social consiste en reglas y normas específicas para la protección de los animales, no en las diferencias filosóficas entre kantianos, aristotélicos y utilitaristas.

ROBERT HALL
Facultad de Filosofía
Universidad Autónoma de Querétaro
University of West Virginia
bobwsc@yahoo.com

María Teresa Enríquez, *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, Georg Olms, Zúrich/Nueva York, 2011, 412 pp.

De la decisión a la acción es, de acuerdo con las palabras mismas de la autora, un estudio “sistemático[,] intratextual, [y] exhaustivo” (p. 16) del concepto de imperio (*imperium*) en Tomás de Aquino, noción con la cual este autor se refiere principalmente al acto del intelecto práctico según “manda” a las demás facultades a actuar. Como se explica en la introducción, el libro no es un estudio histórico —es decir, el fin no es realizar una doxografía diacrónica del filósofo que narre históricamente los desarrollos de su pensamiento a través de su carrera académica—, sino un análisis sincrónico en el que se propone una visión coherente y sintética de todo lo que Tomás de Aquino enseña en sus obras respecto del concepto de imperio. Además, la autora no se limita a los textos de este pensador, sino que añade profundidad a su análisis ahondando en las obras de los autores y comentaristas de la tradición tomista, desde Domingo de Soto hasta Garrigou-Lagrange, para resolver problemas interpretativos que no quedan claros directamente desde las fuentes primarias. En varias ocasiones ofrece incluso contrastes entre la posición de Tomás de Aquino y las de los escolásticos posmedievales, particularmente las de Vázquez y Suárez, quienes niegan el *imperium* por considerarlo innecesario e imposible (cfr. p. 32). Obviamente, la literatura filosófica contemporánea también desempeña un papel relevante en su exégesis.

Luego de una breve introducción que detalla la naturaleza y el propósito de la obra, la autora divide el libro en dos partes que, juntas, suman siete capítulos, todos de más o menos la misma longitud (de entre treinta y cincuenta páginas cada uno). La división de la obra en dos partes no se encuentra en el índice, pero la explica la autora en la introducción.

La primera parte está constituida por los primeros tres capítulos: el primero titulado “*Imperium*, acto de la razón práctica”, el segundo “La voluntad y el principio del imperio” y el tercero “Los actos voluntarios imperados”. Estos tres son los capítulos fundamentales de los cuales se deriva toda la discusión subsecuente. La segunda parte de la obra, que incluye los capítulos del IV al VII, se