



**DEPARTAMENTO DE POSGRADOS**

**MAESTRÍA EN BIOÉTICA**

**BIOÉTICA Y DERECHOS ANIMALES:**

**ANÁLISIS SOBRE LA CONSIDERACIÓN MORAL HACIA LOS  
ANIMALES NO HUMANOS**

**Trabajo de titulación previo a la obtención de título de Magíster en Bioética**

**Autor: Carlos Eduardo Vargas García**

**Directora de tesis: Marcela Castillo**

**Cuenca, Ecuador 2020**

## Dedicatoria

*A Maria Fernanda,  
quien siempre estuvo presente  
en mis desvelos e incertidumbres.  
Quien me recuerda cada día que,  
para reír y hacernos viejos,  
la vida es suficiente.*

## **Agradecimientos**

Extiendo mi más sincero agradecimiento a todos aquellos que hicieron posible este trabajo; bien sea de forma directa o indirecta. De manera especial a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP) y a la Universidad del Azuay por concederme esta beca para estudios de maestría en Bioética. A la doctora Marcela Castillo, quien amablemente me dirigió este trabajo y me acompañó en todos los procesos de reflexión que necesité para organizar mis ideas. Agradezco también a mis compañeros, de quienes aprendí que el conocimiento se construye en comunidad. Quiero agradecer igualmente al padre Romel Soto, director de la maestría, quien siempre estuvo presente para ayudarme a seguir adelante con este propósito. A mi familia y a este bello país que me acogió amablemente.

## Resumen

La siguiente es una investigación reflexiva que presenta los resultados desde una perspectiva analítica. Se enmarca en la necesidad de consolidar una bioética global que permita abordar reflexiones más amplias en relación con los diferentes problemas que se presentan con la consideración moral y el modo en que tratamos a los animales no humanos. Su objetivo central es el de proponer argumentos que permitan otorgarles consideración moral a los animales mediante el planteamiento de una ética de mínimos; para esto se utilizará el método del equilibrio reflexivo. De igual forma, se analizarán algunos de los principales argumentos a favor y en contra del especismo, sus limitaciones y supuestos básicos mediante un análisis detallado y una exhaustiva revisión bibliográfica.

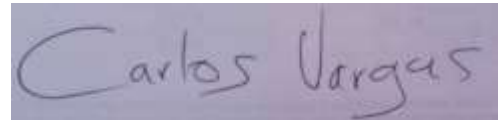
**Palabras clave:** Ética animal, Especismo, Filosofía moral, Bioética, Biología.

## Abstract

The following is a reflective research that presents the results from an analytical perspective. It is framed in the need to consolidate global bioethics that allows broader reflections in relation to the different problems that arise with moral considerations and the way we treat non-human animals. Its main objective was to propose arguments that allow animals to be given moral consideration by means of a minimal-ethics. For this purpose, a reflective equilibrium method was employed. In the same way, some of the main arguments for and against speciesism, its limitations and basic assumptions were analyzed through a detailed analysis and an exhaustive bibliographic review.

**Keywords:** Animal ethics, Speciesism, Moral philosophy, Bioethics, Biology.

Translated by

Handwritten signature of Marcela Antequera in blue ink on a light background.Handwritten signature of Carlos Vargas in blue ink on a light background.

## CONTENIDO

Dedicatoria .....	7
Agradecimientos .....	8
Resumen .....	9
Abstract .....	10
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I: BIOÉTICA GLOBAL Y ÉTICA ANIMAL.....	17
1.1. El nacimiento de la Bioética.....	18
1.1.1. El concepto de “Bioética” en Fritz Jahr .....	18
1.1.2. El concepto de “Bioética” en Van Rensselaer Potter.....	23
1.1.3. El concepto de Bioética como ética médica .....	26
1.2. Bioética y ética animal .....	28
CAPÍTULO II: ÉTICA ANIMAL, ANTECEDENTES Y DEBATE ACTUAL.....	29
2.1. Antecedentes históricos sobre la consideración moral de los animales .....	30
2.2. La consideración moral de los animales: El debate .....	37
2.2.1. El utilitarismo y la cuestión animal .....	39
2.2.1.1. Peter Singer y el utilitarismo de las preferencias .....	40
2.2.1.2. Críticas al utilitarismo .....	42
2.2.2. Ética deontológica .....	44
2.2.2.1. Tom Regan y los derechos de los animales .....	46
2.2.2.2. Críticas a la postura de Tom Regan.....	49
2.2.3. La posición contractualista.....	50
2.2.3.1. El contractualismo de Mark Rowlands .....	52
2.2.3.2. Críticas a la postura de Rowlands.....	54
2.3. Posturas a favor del especismo.....	56
2.3.1. El especismo ilustrado de Carl Cohen.....	56
2.3.1.1. Críticas a la postura de Cohen.....	58
2.3.2. El contractualismo de Peter Carruthers .....	59
2.3.2.1. Críticas a la postura de Carruthers. ....	62
CAPÍTULO III: LA CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES, TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN Y EQUILIBRIO REFLEXIVO.....	64
3.1. El minuto más falaz de la historia universal .....	65
3.2. La moralidad como hecho evolutivo .....	67
3.3. Grandes similitudes entre humanos y no humanos .....	70
3.3.1. Emociones.....	71

3.3.2. Inteligencia y capacidades comunicativas .....	71
3.3.3. Elaboración de herramientas .....	75
3.3.4. Teoría de la mente en algunos animales .....	77
3.3.4.1. Teoría de la mente en primates .....	77
3.3.4.2. Teoría de la mente en córvidos .....	79
3.4. El equilibrio reflexivo.....	80
3.4.1. Equilibrio reflexivo y ética animal.....	81
3.5. La cuestión animal en Latinoamérica .....	84
CONCLUSIONES .....	88
REFERENCIAS .....	90

## INTRODUCCIÓN

A pesar de las ideas que impulsaron el nacimiento de la bioética, el progreso de esta disciplina ha estado marcado por su principal interés en los dilemas biomédicos. Esto no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que las ciencias biomédicas estaban (y aún están) evolucionando de manera tan vertiginosa que el ser humano no había tenido la capacidad de examinar éticamente sus avances con la misma velocidad. Esto ha ocasionado que se dejen de lado cuestiones fundamentales acerca de las relaciones que los seres humanos mantienen con la totalidad de la vida en el planeta. Uno de estos temas, aún pendientes en la reflexión bioética, es el que tiene que ver con la relación que los seres humanos establecemos con los demás animales. Las reflexiones en este campo usualmente se limitan a problematizar los usos de estos animales en experimentos e investigaciones biomédicas; asumiendo casi siempre que estos seres son instrumentos al servicio de la ciencia en beneficio del ser humano.

Esta discusión, acerca de la relación entre los seres humanos y los demás animales, está lejos de ser agotada. Razón por la cual el objetivo general de esta tesis se enmarca en la necesidad de proponer argumentos a favor de la consideración moral de los intereses animales mediante una ética de mínimos. Se trata de una investigación que recurre a la filosofía moral, la cual lleva adelantada una amplia discusión frente a estos problemas que no han alcanzado un nivel de madurez suficiente en el campo de la bioética. Se utilizará el método de investigación reflexivo, presentando los resultados desde una perspectiva analítica y haciendo uso de una amplia revisión bibliográfica, identificando los conceptos centrales y los argumentos en contra y a favor de otorgarles algún tipo de consideración moral a los animales no humanos.

Con el fin de alcanzar la meta señalada y, al mismo tiempo, desarrollar cada uno de los objetivos de esta investigación, el presente trabajo ha quedado dividido en tres capítulos. El primero tiene por objetivo presentar una visión más amplia de la bioética que incluya la ética animal. Este capítulo está dedicado a contextualizar el nacimiento de la bioética y su relación con un enfoque global de la misma, de modo que sea posible ubicar el debate de la ética animal dentro del espectro bioético. Este capítulo está dividido, a su vez, en cuatro apartados. El primero explora el origen del concepto *bioética* en el teólogo Fritz Jahr, sobre todo en su artículo publicado en 1927: *Bio-Ethics: A Review of the Ethical Relationships of Humans to Animals and Plants*.



El segundo apartado examina la concepción, mucho más difundida, del concepto en la obra del Van Rensselaer Potter. En este caso se presta especial atención al artículo que publicó en 1970, *Bioethics: The science of survival* y al libro que apareció un año después: *Bioethics: a bridge to the future* (1971). El tercer apartado trata de explicar la bifurcación que surge en la concepción que se tiene de la disciplina bioética, como resultado de la aparición del concepto, casi al mismo tiempo, en la obra de Potter y en la creación del Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of the Human Reproduction and Bioethics en Washington. Tal bifurcación de significado permitió que la bioética se redujera casi exclusivamente al terreno de las discusiones biomédicas. La última parte de este capítulo se enfoca en la necesidad de rescatar el significado fundamentalmente global que tenía el concepto, de modo que sea posible presentar una visión mucho más amplia de la bioética, una que incluya la ética animal.

El segundo capítulo busca desarrollar el segundo objetivo: describir los postulados de la ética animal y exponer algunos de los principales argumentos a favor y en contra del especismo. Este capítulo centra el debate en torno a la consideración moral de los animales no humanos, situando algunos antecedentes históricos y prestando especial atención al debate actual sobre este problema. Este capítulo se divide en tres partes. La primera parte hace un breve recorrido histórico sobre algunas de las posturas más sobresalientes en torno a las relaciones que los seres humanos deberíamos tener con los demás animales. Este abordaje inicia con la visión pitagórica de los animales, pasando por algunos autores de la época medieval y finaliza con la visión de algunos autores que dieron paso a las consideraciones contemporáneas sobre este problema.

La segunda parte de este capítulo presenta el inicio del movimiento moderno por los derechos de los animales y sitúa el debate actual en torno al estatuto moral de los animales no humanos. En este apartado se consideraron tres de las principales corrientes de la filosofía moral que buscan dar respuesta a este problema: el utilitarismo, de la mano de Peter Singer y su principio de igual consideración de intereses; la ética deontológica, con Tom Regan como el principal defensor de derechos naturales hacia los animales no humanos; y el contractualismo de Mark Rowlands, que busca reformular la teoría de la justicia planteada por John Rawls, de modo que sea posible incluir a los animales no humanos dentro del contrato social.

La tercera parte de este capítulo presenta dos de las posturas más fuertes en contra de la consideración moral de los animales no humanos: el especismo ilustrado de Carl Cohen, quien

considera que sólo los que pertenecen a la especie humana pueden gozar de derechos, y la postura contractualista de Peter Carruthers, según la cual sólo quienes posean inteligencia pueden hacer parte del contrato social.

El tercer capítulo tiene por objetivo proponer argumentos que permitan establecer una ética de mínimos para la consideración moral de los intereses animales. Para esto, este capítulo buscará plantear el debate de modo que sea posible conectar las reflexiones de la filosofía moral con los conocimientos propios de la biología evolutiva. Este objetivo está marcado por una intuición que es posible encontrar en la concepción potteriana de la bioética, a saber, que los valores éticos no pueden separarse de los hechos biológicos. El capítulo está dividido en tres apartados.

El primer apartado de este capítulo buscar poner en cuestión uno de los supuestos más básicos del especismo, a saber, que la moralidad es una invención exclusivamente humana, razón por la cual no es posible considerar moralmente a los animales no humanos. En este apartado se hace uso de los planteamientos de Frans de Vaal y de la teoría evolutiva de Darwin, los cuales sirven para defender una idea contraria a la visión hobbesiana de la moralidad como creación del ser humano. Según ellos, la moralidad debe ser entendida como un proceso continuo en la evolución del ser humano y, como tal, dicho proceso también puede ser encontrado (aunque de forma rudimentaria) en otros animales.

La segunda parte de este capítulo tratará de mostrar algunas de las grandes similitudes entre animales humanos y no humanos. Estas similitudes podrían ayudarnos a entender al ser humano como un individuo mucho más próximo a las otras especies, de modo que sea posible pensarnos dentro del espacio natural al que pertenecemos y no de espaldas a él. Tales características similares, como la capacidad para experimentar emociones, la inteligencia, la posibilidad de comunicarse, la elaboración de herramientas y la posesión de una teoría de la mente, permiten rechazar otro de los supuestos básicos del especismo: que los seres humanos poseemos características, ausentes en otras formas de vida, que nos sitúan como los únicos agentes morales a considerar.

La tercera parte de este último capítulo plantea un método para resolver los conflictos que surgen dentro del debate sobre la consideración moral de los animales no humanos. Tales conflictos surgen al reflexionar, por una parte, que los animales no humanos merecen igual consideración moral (postura igualitaria) y, por otra parte, que los animales no humanos deben estar excluidos de tal consideración (postura especista). El método permite ponderar nuestras intuiciones acerca de

estos temas y abandonar, luego de un análisis reflexivo, aquellas intuiciones que carezcan de justificación racional. Se emplea este método para defender la postura igualitaria y aportar elementos para la construcción de una ética de mínimos que permita relacionarnos de un modo más coherente con los demás animales.

El trabajo finaliza con algunos referentes sobre la situación actual de los derechos animales en materia jurídica. Para esto se hizo una revisión de la normativa en algunos países latinoamericanos.

## **CAPÍTULO I: BIOÉTICA GLOBAL Y ÉTICA ANIMAL**

## 1.1. El nacimiento de la Bioética

A lo largo de la historia humana los conceptos han surgido y han cobrado fuerza en la medida en que los viejos conceptos empiezan a parecer insuficientes para nuestra comprensión del mundo. La realidad desborda de cuando en cuando la comprensión humana y es necesario crear nuevas palabras para comprender aquello que empieza a surgir con extrañeza. Esto no es menos cierto para el caso de la bioética, cuyo concepto aparece en una época de fuertes cambios que empiezan a amenazar la convivencia entre los seres humanos y la naturaleza.

Aún existe una amplia discusión frente a quién es el “padre” de la bioética (Araújo et al. 2020), situando en ocasiones su origen en 1927 con el artículo *Bio-Ethics: A Review of the Ethical Relationships of Humans to Animals and Plants* del teólogo Fritz Jahr y más comúnmente atribuido a Van Rensselaer Potter en 1970 con su artículo *Bioethics: The science of survival*. Sin embargo, determinar qué es lo más importante a la hora de brindar paternidad a un neologismo depende del énfasis en las condiciones que se consideren más relevantes para el progreso del concepto. ¿Fue más importante Jahr debido a que utilizó por primera vez el concepto o lo fue Potter porque supuso mayor difusión del mismo y mayor sistematicidad? Sea cual sea la respuesta que consideremos, quizá lo más importante es aclarar qué entendió cada uno por *bioética* y cuáles son las implicaciones que tienen estas concepciones. Para tal efecto, aquí consideraremos la cuestión en términos cronológicos; iniciando con la visión de Fritz Jahr sobre la bioética hasta pasar a la concepción que nos brinda Potter.

### 1.1.1. El concepto de “Bioética” en Fritz Jahr

Fritz Jahr nació el 18 de enero de 1895 en Halle, Alemania Central. Allí pasó toda su vida. Sus padres eran protestantes, pero Fritz fue bautizado en el ritual católico. Sus estudios iniciales se realizaron en la Fundación Francke, vinculados al pietismo (un movimiento luterano fundado por Philipp Jakob Spener durante el siglo XVII). En la universidad estudió filosofía, música, historia, economía nacional y teología. Jahr comenzó a enseñar en 1917 y hasta 1925 trabajó como profesor

en 11 escuelas primarias diferentes. A partir de 1925, se convirtió en activo de la Iglesia. En 1932, Fritz se retiró de los servicios de la Iglesia debido a un "agotamiento nervioso" (Pessini, 2013, p. 14), solo un mes después de que el Partido Nazi se convirtiera en la primera fuerza política del Parlamento alemán. Durante la guerra, su familia atravesó dificultades financieras, agravadas por la enfermedad de su esposa, que sufría de esclerosis espinal. Ella vivía en una silla de ruedas y murió en junio de 1947. Seis años después, Fritz murió en su casa en Halle.

Jahr escribió relativamente poco, apenas una veintena de artículos. De especial interés para nuestro tema es el artículo de 1927 que publicó en la revista *Kosmos: BioÉtica: una revisión sobre las relaciones éticas entre el ser humano, el ser animal y las plantas*. En este escrito, Jahr se propone ampliar el imperativo categórico de Kant (Lolas, 2019), que en su segunda formulación nos dice "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (Kant, 2007, p. 42).

De la lectura del artículo de Jahr se puede inferir que esta formulación del imperativo categórico es insuficiente para él y para la época en que vivía. Su postura, que está en estrecha relación con la idea de que existe una obligación moral no solo frente a los humanos, sino frente a todos los seres vivos, plantea la necesidad de reformular este imperativo de forma que acoja a la totalidad de la vida en el planeta: *Respect every living being on principle as an end in itself and treat it, if possible, as such!* [respeta a todo ser vivo en principio como fin en sí mismo, y trátalo coherentemente, ¡en tanto sea posible!] (Jahr, 2010, p. 230).

Este *imperativo bioético* constituye una ruptura con el contenido antropocéntrico del imperativo categórico planteado por Kant, quien consideraba que ni los animales ni las plantas podían ser tratadas como fines en sí mismos, dado que carecen de racionalidad y, por tanto, no pueden hacer parte del orden moral.

En la creación entera, todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado únicamente como medio también; sólo el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo; puesto que él es el sujeto de la ley moral —la cual es sagrada- en virtud de la autonomía de su libertad (Kant, 2005, p. 104).

Esto se explica si tenemos en cuenta que para Kant el ser humano ocupa un lugar especial en la creación. Kant pensó que los seres humanos poseemos un valor intrínseco que no posee ningún otro ser en el mundo. Ese valor es la dignidad (de aquí que su etimología se relacione con “merecedor”). Los seres humanos poseemos dignidad, algo de lo que carecen los animales, las plantas y las cosas en general. Es por esta razón que ningún ser humano puede ser tratado nunca como un medio, sin importar qué tan loable sea el fin. Desde este punto de vista, Kant se aleja de una ética consecuencialista y opta por una ética deontológica (deber ser) que brinde un único principio fundamental a partir del cual se puedan deducir todos los deberes y las obligaciones humanas. Ese principio es el imperativo categórico, aunque realmente posee dos formulaciones que Kant consideró eran equivalentes. La primera formulación es “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 2007, p. 35).

No se tiene claro por qué Kant pensó que estas dos formulaciones eran equivalentes, parecen referirse a concepciones morales diferentes (Rachels, 2006). Sin embargo, no nos detendremos a revisar esta cuestión. De mayor importancia en el momento son las implicaciones de este imperativo (en su segunda formulación) frente a los deberes que tenemos para con los animales y la naturaleza en general. Desde esta concepción, es claro que no tenemos ningún tipo de deber moral hacia los demás seres en el mundo. Los animales, la naturaleza y las cosas en general serían sólo medios para alcanzar nuestros propósitos, dado que sólo los seres humanos poseemos un valor intrínseco que impide que se nos trate como medios: la dignidad.

Los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin [...] con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato (Kant, 1988, p. 287).

Es necesario aclarar que, aunque Kant no reconoce que tengamos algún deber directo hacia los animales, sí les otorga deberes indirectos. Torturar a un animal, por ejemplo, es algo malo porque podría causarle daño a otra persona de forma indirecta. Evitar la tortura a los animales, entonces, no se deriva de ningún deber directo hacia ellos, sino un deber hacia nosotros mismos. Si nos comportamos de forma cruel con los animales, esto podría corromper nuestro carácter y pronto podríamos también torturar o maltratar a otro ser humano. Este razonamiento ya había sido

expresado por Santo Tomás en su *Suma teológica* y se conoce generalmente como “el argumento del embrutecimiento” (Kockel, 2019, p. 29).

Más allá de estos deberes indirectos, Kant no reconoce ningún otro valor moral para los animales y los demás seres vivos. Las cosas (y aquí se incluyen los animales y las plantas) sólo adquieren valor en tanto son destinadas por los seres humanos para alcanzar un determinado fin. Esto es así porque, según Kant, sólo el ser humano posee deseos y metas conscientes, por lo cual puede establecer los medios para conseguir esas metas. Dado que los animales y los demás seres vivos carecen de estos deseos y metas, estos no pueden hacer parte del reino de los fines. Pero Kant incluso va un paso más allá, según él, las cosas no pueden generarnos ningún tipo de respeto, los animales y la naturaleza pueden generar otro tipo de sentimientos, pero no tenemos ningún deber de respetarles:

El respeto sólo se refiere a las personas y no a las cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros la inclinación, incluso amor, cuando son animales (por ejemplo, caballos, perros, etc.) o también miedo, como el mar, un volcán o una bestia feroz, pero nunca respeto (Kant, 2005, p. 91).

Sería interesante abordar la multiplicidad de elementos que contiene la postura kantiana, pero para el objetivo que nos concierne es suficiente con lo expuesto hasta este punto. Es necesario ahora determinar en qué sentido se diferencia el imperativo bioético de Fritz Jahr y cuáles son sus implicaciones. Según Jahr, debemos respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo coherentemente, en tanto sea posible. Esto tiene sentido si consideramos que los supuestos de los que parte Jahr son diferentes a los que considera Kant. Para Jahr, tanto en los seres humanos, como en los animales y las plantas, se dan procesos psicológicos. Esto quiere decir que no son simplemente cosas carentes de deseos, metas o sensaciones.

Hans-Martin Sass, quien fue uno de los encargados de sacar del olvido de la historia a Fritz Jahr, es quizá quien mejor describe el contexto en el que surgen las ideas que dieron paso a este nuevo imperativo. Según él, el origen del concepto *bioética*, tal como lo concibió Jahr, está directamente relacionado con los progresos que tuvieron la fisiología y la psicología experimental en el siglo XIX. En 1878, el fisiólogo, psicólogo y filósofo alemán Wilhelm Wundt, fundó el primer Instituto de psicología experimental en la ciudad de Leipzig. Cuyas investigaciones le permitieron a Wundt concluir que los seres humanos, los animales y las plantas realizan las mismas actividades



para lograr sus objetivos relacionados con la supervivencia y, de hecho, todos experimentan las mismas reacciones neurológicas y fisiológicas (Sass, 2011).

Gracias a estos estudios, Rudolf Eisler, quien fue estudiante de Wilhelm Wundt, formula el concepto de Biopsiquis, que está en estrecha relación con la idea de que los procesos psicológicos no son exclusivamente humanos, sino que se presentan en todas las formas de vida en general. A modo de ejemplo, si es verdad que en un animal se dan procesos complejos de carácter psicológico similares a los de los seres humanos, de esto se sigue que los animales realmente pueden tener deseos (una idea que hoy no nos parece tan sorprendente) y con ellos metas que garanticen su supervivencia. De ser así, es difícil sostener la idea de que estos deban ser tratados como meras cosas, como medios para garantizar los fines que se propongan los seres humanos. En palabras de Jahr:

Bajo estas circunstancias es lógico, si R. Eisler habla en resumidas cuentas de una “BioPsique”, psicología de todos los seres vivos, que de la “BioPsique” solo haya un pequeño paso a la Bio-Ética, lo cual quiere decir la asunción de que existe una obligación moral no solo frente los humanos, sino frente de todos los seres vivos (Castellanos y Bauer, 2009, p. 103).

En otro artículo publicado en 1933, *Tres estudios sobre el quinto mandamiento*, Fritz Jahr se pregunta ¿cómo podemos hacer el bien? Para Jahr, la respuesta a esta pregunta se puede encontrar en la famosa regla de oro: “trata a tus congéneres igual que quisieras ser tratado” (Castellanos y Bauer, 2009, p. 102). Según él, el imperativo categórico de Kant (en su primera formulación), tiene en principio el mismo significado que esta regla. Sin embargo, estas formulaciones son insuficientes por dos motivos: el primero es que solo dan una idea formal de un modo de obrar bien, pero nada se nos dice acerca del contenido de la ley moral; el segundo problema es que la razón por la que deberíamos obrar bien se basa en el interés propio. Algo que ya había sido señalado por Thomas Hobbes cuando sugiere que el egoísmo ético conduce precisamente a la regla de oro: no debes hacer a los demás lo que no quieres que te hagan porque, si lo haces, los demás probablemente te lo harán (Hobbes, 1980).

Para solucionar estos problemas, Jahr encuentra en la ética de Schopenhauer una mejor y más concreta descripción del modo de obrar moral: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* [No dañes a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas], que según Schopenhauer “es la

última meta verdadera de toda moral y de todo moralizar” (Schopenhauer, 2002, p. 190). Para Jahr, este deber ya se había planteado hace más de dos mil años en la figura del quinto mandamiento: *no matarás*. Claro está que este deber se dio bajo una perspectiva diferente, específicamente habla acerca de la santidad de la vida. Jahr considera que este mandamiento se refiere a una acción sobre lo vivo; desde su punto de vista, este deber no distingue entre humanos y animales (por lo menos no de forma explícita), por lo que considera que debemos entender y ampliar este mandamiento también a los animales y las plantas. A su modo de entender, su imperativo bioético es el resultado de la aplicación de este mandamiento:

En todo esto se manifiesta el área de reconocimiento universal del 5° Mandamiento que necesita ponerse en práctica para bien de todos los seres vivos. Como explicación del 5° Mandamiento resulta el Imperativo Bioético: “Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo coherentemente en tanto sea posible” (Castellanos y Bauer, 2009, p. 104).

Hasta aquí queda planteada de forma breve la concepción que tenía Fritz Jahr acerca de la bioética y su relación con el imperativo bioético que él proponía. Podría decirse, a modo de conclusión, que sus ideas están basadas en postulados psicológicos, filosóficos y teológicos. Con una amplia consciencia de la necesidad de replantear nuestras relaciones éticas con los demás seres vivos. Queda ahora la tarea de entender cómo concibió Van Rensselaer Potter el concepto y cuáles serían las implicaciones del mismo.

### ***1.1.2. El concepto de “Bioética” en Van Rensselaer Potter***

Van Rensselaer Potter nace el 27 de agosto de 1911 en Dakota del Sur. Realiza sus estudios secundarios en Pierpont, donde se gradúa en 1928. Ese mismo año ingresa a la Universidad Estatal de Dakota del Sur y en 1933 recibe su *Bachelor of Science* con especialización en química y biología. Dos años después recibe una beca de investigación en el Departamento de Bioquímica de la Universidad de Wisconsin en Madison. En 1938, después de conseguir su doctorado en Bioquímica con mención en fisiología, viaja a Estocolmo para trabajar con el profesor Hans Euler

en el Institutet Biokemiska. En 1947 ingresa como profesor en la University of Wisconsin y llegó a ser el director del McArdle Laboratory of Cancer Research. Fue a esta Universidad a la que le dedicó más de 60 años de su vida (Schmidt, 2008).

La obra de Potter es amplia (más de 350 publicaciones) y abarca diversos temas en el campo de la bioquímica, el cáncer y la bioética. Aun cuando sus investigaciones no se enfocaban en la terapia anticancerosa ni en la investigación de nuevos agentes para la quimioterapia, en 1951 realizó ensayos que le permitieron comprobar los efectos de un par de inhibidores diferentes sobre un mismo sistema. Gracias a estos experimentos, postuló la idea de que debía utilizarse una combinación de agentes terapéuticos para el tratamiento del cáncer, algo que es de uso generalizado en la actualidad (Benavides, 2012).

En 1970 Potter publica un artículo en donde se utiliza por primera vez (en habla inglesa) el concepto de bioética: *Bioethics: The Science of Survival*. En este trabajo, Potter sostiene la tesis de que los valores éticos no pueden separarse de los hechos biológicos. Según él, “Mankind is urgently in need of new wisdom that will provide the ‘knowledge of how to use knowledge’ for man's survival and for improvement in the quality of life” [la humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que proporcione el ‘conocimiento de cómo usar el conocimiento’ para la supervivencia del hombre y para mejorar la calidad de vida] (Potter, 1971, p. 127). A este tipo de sabiduría, de conocimiento de cómo usar el conocimiento, él lo denomina: la ciencia de la supervivencia. Dicha ciencia, que designa con el nombre de *bioética*, no puede reducirse al conocimiento científico, necesita de los aportes de la biología, las ciencias sociales y, especialmente, la filosofía (que él entiende en su sentido más amplio: amor a la sabiduría).

Un año después publica el libro *Bioethics: a bridge to the future*. Este libro permite la progresiva y rápida difusión del término “bioética” y pone el acento en la necesidad de construir un puente hacia el futuro que permita a largo plazo la supervivencia de la especie humana. Para Potter, la separación entre la ciencia y las humanidades constituye un problema que puede poner en riesgo la vida en el planeta. Esta idea, que busca unir el conocimiento científico y las humanidades, es la que expresa mejor la metáfora de puente. Sin embargo, esta metáfora contiene otro significado adicional: “la bioética como otro puente, es decir, como un puente hacia el futuro” (Potter, 1998, párr. 5). En este sentido, el doble significado de la palabra “puente” tiene por un lado un componente de unidad (entre las ciencias y las humanidades) y por otro, un llamado a superar

los problemas que ponen en riesgo el futuro de la especie humana. Este propósito queda explícito en el prefacio de la obra:

El propósito de este libro es contribuir al futuro de la especie humana promoviendo la formación de una nueva disciplina, la disciplina de la bioética. Si hay "dos culturas" que parecen incapaces de hablar entre sí, la ciencia y las humanidades, y si esto es parte de la razón por la cual el futuro parece estar en duda, entonces posiblemente podríamos construir un "puente hacia el futuro", construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas (Potter, 1971, p. 7).

La idea de la "bioética puente" inicia, según Potter, cuando este es invitado como exalumno, en 1962, a una conferencia en la Universidad Estatal de Dakota del Sur. Potter fue invitado especial gracias a sus 22 años de investigación del cáncer, pero el tema y rumbo que escogió para la conferencia no fueron los avances científico-técnicos en el campo de la medicina:

Me decidí a hablar sobre algo que siempre había tenido en mente, pero que nunca había sido expresado. Lo que me interesaba en ese entonces, cuando tenía 51 años, era el cuestionamiento del progreso y hacia dónde estaban llevando a la cultura occidental todos los avances materialistas propios de la ciencia y la tecnología. Expresé mis ideas de lo que, de acuerdo a mi punto de vista, se transformó en la misión de la bioética: un intento por responder a la pregunta que encara la humanidad: ¿qué tipo de futuro tenemos por delante? Y ¿tenemos alguna opción? (Potter, 1998, párr.10).

El título de esa conferencia fue *Un Puente Hacia el Futuro, el Concepto de Progreso Humano* (Potter, 1998). Este título ya expresaba, de hecho, la idea que tenía Potter sobre lo que debía constituir la bioética. El propósito consistía en examinar las ideas que se tenían en torno al progreso, y la metáfora (puente) fue utilizada como una demanda de urgencia frente a la preocupación por el futuro de la humanidad. Potter analizó tres imágenes que se tienen en torno al progreso: progreso en la religión, progreso como ganancia material y progreso científico/filosófico. De modo que llegó a la conclusión de que sólo el último puede llevar a la supervivencia de la humanidad.

La bioética, tal como la entendió Potter, debe ser una disciplina que entienda lo que él denominó la *crisis de hoy* (1971). Una crisis de carácter global (aún presente en nuestra época) que

afecta no sólo a los seres humanos, sino al medio ambiente y a todas las formas de vida en el planeta. Para enfrentar esta crisis, Potter consideró que el propósito principal de la educación debe ser la comprensión de la naturaleza humana y sus relaciones con el mundo al cual pertenece. Este tipo de educación debe servir para crear una sabiduría que tenga como base el conocimiento de los hechos biológicos y el de los valores, de modo que pueda utilizarse para construir un puente hacia el futuro.

Este tipo de sabiduría, que Potter consideró como ciencia de la supervivencia, es la bioética. Su objetivo es trabajar por la supervivencia del ser humano y del medio ambiente del que depende. Este conocimiento, según Potter, no sólo debe ser teórico, sino que debe brindar al ser humano una serie de pautas generales para la acción, de modo que los seres humanos puedan hacer un uso racional de la gran cantidad de conocimientos acumulados por las diversas especialidades. La bioética, en suma, debe tener un papel de brújula para orientar las diversas políticas públicas, de modo que sea posible la armonía entre el hombre y la naturaleza (Zanella, 2018).

### ***1.1.3. El concepto de Bioética como ética médica***

Para quienes no están familiarizados con el origen fundamentalmente global y ambiental que nos presenta el concepto de bioética, tanto en Fritz Jahr como en Potter, es posible que las anteriores reflexiones resulten un poco confusas y ajenas a lo que actualmente se entiende cuando alguien habla de bioética. Es común encontrar que la mayoría de las publicaciones en esta área se refieran a los dilemas éticos que pueden aparecer en el campo de la medicina y la biotecnología. Lo mismo ocurre con la gran mayoría de los estudios de posgrados que se ofertan en esta área. La preocupación imperante en este caso tiene que ver con un enfoque biomédico, heredado de las diversas contribuciones en el campo de la ética médica. Este fenómeno se puede explicar si tenemos en cuenta lo que doctor Warren Thomas Reich, editor de la *Encyclopedia of Bioethics*, denominó como el “nacimiento bilocado” de la bioética. Según Reich, la Bioética tuvo su origen en el mismo año en dos universidades norteamericanas (Wilches, 2011).

Algunos meses después de que Potter publicará su libro *Bioethics: a bridge to the future* (1971), Andre Hellegers, un ginecólogo y obstetra de origen holandés, fundó en Washington el *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of the Human Reproduction and Bioethics*. A

diferencia de la idea original de Potter, Hellegers enfocó su atención en los problemas y dilemas éticos que surgen en la medicina y entendió la bioética como una nueva disciplina que debe integrar los conocimientos médicos y éticos. Ante la necesidad de un concepto que describiera de manera filosófica los dilemas que surgían en las ciencias biomédicas, Hellegers acuñó el término *bioética*, con una clara diferencia del enfoque global que había tenido en su origen. El mismo Potter describe este hecho en un video que grabó en el año 2000 para el Congreso Internacional de Bioética organizado por la Sociedad Internacional de Bioética en Gijón, España:

Poco después de la publicación de mis 3 artículos en 1970 y de mi libro, en enero de 1971, un bien financiado instituto para el estudio de la “reproducción humana”, con las palabras agregadas a su título “y Bioética”, cambió el foco de interés de investigación en bioética. Fue creado más tarde en 1971, en la Universidad de Georgetown, al parecer en desconocimiento de mis cuatro publicaciones. En la década siguiente la Bioética fue asumida por “comités bioéticos” que operaban en Centros de Bioética en el área clínica, los cuales trataban con problemas de vida y muerte que son todavía muy controversiales. Hoy, nuestro enfoque vuelve de nuevo de la Bioética clínica a una bioética más amplia. En este Congreso y en otras partes, la Bioética comienza a ser reconocida no sólo como un tema médico, sino también como tema ambiental y social (Potter, 2000, como se cita en Osorio, 2005).

Esta situación dio origen a dos concepciones diferentes sobre la bioética. La concepción potteriana que ve en la bioética un puente entre la biología y la ética, con una clara preocupación global sobre los diversos problemas éticos que surgen en la totalidad de la vida en el planeta, no sólo los que se refieren a la medicina; y la visión de Hellegers, quien entendió esta como una metodología interdisciplinar para abordar los problemas éticos respecto a la vida, la salud y la enfermedad (Casillas, 2017). En nuestros días, es claro que el enfoque de Hellegers es el que ha tenido más acogida, dejando de lado la visión original, tanto de la visión de Potter como la de Jahr. Apenas recientemente se está tratando de recuperar esta visión global de la bioética, situando sus preocupaciones en contextos más amplios que permitan reflexionar en torno al ser humano y las relaciones que este sostiene con los diversos ecosistemas y los seres vivos que allí habitan.

## 1.2. Bioética y ética animal

Tal como se ha descrito hasta ahora, el concepto de bioética nace de una concepción global de los problemas que atañen al ser humano y su relación con la totalidad de la vida en el planeta. Tanto en la visión de Fritz Jahr como en la Potter, es posible rastrear una preocupación creciente acerca de los problemas que afectan a la vida en general, razón por la que es necesaria la reflexión ética para tratar de encontrar salida a los desafíos que se presentaron en un siglo XX que amenazaba con destruir la vida en la tierra y un nuevo siglo XXI que aún no supera estos desafíos. Esto plantea la necesidad de encontrar espacios de reflexión, en los diversos campos de la ética, no sólo en su análisis de las relaciones entre los seres humanos, que sin duda es fundamental, sino en las relaciones que el hombre tiene con los demás seres vivos en el planeta.

Partiendo de esta visión global de la bioética, es necesario ahora reflexionar sobre uno de los problemas morales más apremiantes de nuestra época: la consideración moral que le damos a los animales no humanos. Este problema ha estado relegado al campo de la ética animal y ha sido olvidado casi por completo de las reflexiones en torno a la bioética. La causa de esto, como se vio, ha sido el enfoque exclusivamente biomédico que ha tenido la disciplina, fruto de la ambivalencia de significados que tuvo el concepto.

Esta reflexión en torno a nuestra relación con los demás animales se torna urgente, pues estos son considerados de forma mayoritaria como herramientas o medios para satisfacer las necesidades de los seres humanos. Esta consideración exige un cambio de paradigma, pues se trata de la vida de millones de seres con capacidad de sentir, los cuales han evolucionado junto a nuestra especie y comparten con nosotros este planeta. Con esto en mente, el siguiente capítulo mostrará las diversas posturas en torno a la consideración moral de los animales, el debate actual en torno al especismo y los diversos argumentos a favor y en contra de brindarle un estatus moral a los animales no humanos.

## **CAPÍTULO II: ÉTICA ANIMAL, ANTECEDENTES Y DEBATE ACTUAL**



## 2.1. Antecedentes históricos sobre la consideración moral de los animales

La ética animal estudia la consideración moral que deben recibir los animales no humanos y las implicaciones que esto genera para regular las relaciones entre los seres humanos y los demás animales. Las preguntas y problemas que estas relaciones plantean se han mantenido a lo largo de la historia de la humanidad, pero no han tenido la suficiente atención hasta hace apenas un siglo. Por tal razón, esta exposición iniciará con un breve abordaje histórico sobre las diferentes preguntas y respuestas que se han ofrecido a esta cuestión. Este abordaje no pretende en modo alguno ser exhaustivo, sólo buscará brindar una mayor comprensión histórica del problema.

En la antigüedad, algunos pensadores se preocuparon por reflexionar sobre la relación que los humanos establecen con los animales. Tal es el caso de Pitágoras, quien consideraba como injusta la tortura que sufrían los animales, especialmente los que eran utilizados como sacrificio en los antiguos cultos a los dioses (Ovidio, trad. en 1983). Se dice que él mismo era vegetariano y que uno de los requisitos para hacer parte de la sociedad pitagórica era abstenerse de comer carne (Abbagnano, 1994). Sus razones eran sobre todo mítico-religiosas. Pitágoras creía en la transmigración de las almas, esto es, en la supervivencia del alma y el paso a otros cuerpos (entre los que se incluyen animales) después de la muerte.

Otro autor que mostró gran interés hacia el trato que debía dárseles a los animales fue Plutarco. Uno de los últimos representantes de la filosofía helenística, quien vivió aproximadamente del 46 al 120 d.C. En *Obras morales y de costumbres*, se pueden encontrar tres textos que abordan diferentes aspectos de la relación que los seres humanos establecemos con los animales<sup>1</sup>. De especial interés para nuestra exposición, es el texto *Sobre la inteligencia de los animales*; en él, Plutarco critica la opinión generalizada sobre la irracionalidad de los animales (algo que Aristóteles compartía con los Estoicos). Opinión que ha pasado a la historia y que depende, en buena medida, de la aceptación de dos categorías que se suponen contrarias: racional e irracional.

Esta dicotomía racional-irracional, es atacada por Plutarco. A fuerza de costumbre suponemos que estas categorías son excluyentes y que aquel que es racional no puede ser irracional

---

<sup>1</sup> Sobre la inteligencia de los animales; Los animales son racionales o Grilo; Sobre comer carne.

al mismo tiempo. Con ello suponemos, además, que una de nuestras principales características como humanos es la de ser animales racionales, en contraposición con los demás animales, cuya supuesta irracionalidad les viene por naturaleza. Sin embargo, esta dicotomía no es vista por Plutarco como una cuestión de principio, sino de grado. Es decir, no se trata de que sólo los seres humanos tengamos racionalidad, como si se tratara de una razón absoluta, sino que participamos en un grado superior de racionalidad en comparación con los animales. Lo que implica que los animales también son racionales, aunque en un grado menor al de nosotros.

Pues muchos animales, amigo mío, superan a toda la humanidad por su tamaño o su rapidez, por su vista penetrante o su fino oído, pero no por ello es el hombre ciego ni inválido ni carente de oídos; también corremos, aunque sea más despacio que los ciervos, y vemos, aunque peor que los halcones; la naturaleza no nos ha privado de fuerza ni de volumen, por más que en estos aspectos no somos nada comparados con el elefante y el camello. Así que, si los animales tienen una actividad mental más torpe y discurren peor, no digamos tampoco que no discurren ni tienen actividad mental en absoluto, ni que carecen de racionalidad, sino que poseen una razón débil y turbia, como un ojo con una visión escasa y perturbada (Plutarco, 2002, p. 273).

Otro caso que vale la pena mencionar es el de Porfirio de Tiro (232-304 d. C.), quien fue discípulo de Plotino y es considerado como uno de los principales exponentes del vegetarianismo de su época. En una de sus obras, *De Abstinentia*, podemos encontrar un antecedente valioso de lo que después se denominaría *el argumento de la superposición de especies*<sup>2</sup>, el cual será analizado más adelante con mayor detalle. La idea de este argumento es que no es posible establecer una frontera fundamental entre los seres humanos y los animales basándonos en las capacidades superiores que pueda tener nuestra especie. Pues incluso si determinadas capacidades intelectuales (la razón, el lenguaje, la posibilidad de asumir responsabilidades, etc.) fuesen relevantes desde un punto de vista moral, esto no significaría que se le puedan atribuir universalmente a todos los seres humanos. Los bebés y algunas personas con graves discapacidades mentales, por ejemplo, son casos en los que no sería posible atribuirles este estatus moral superior. Según Porfirio,

¿cómo no va ser absurdo que la mayoría de los hombres, viviendo exclusivamente en el ámbito de lo sensible, posea el sentido de la vista, pero no tenga inteligencia y razón, y que

---

<sup>2</sup> Este argumento también es conocido como el de los casos no paradigmáticos o casos límite.

una mayoría, a su vez, haya superado a los animales más temibles en crueldad, en furor y en avaricia, esto es, tiranos, asesinos de sus hijos y padres, y sicarios de reyes? Y, en consecuencia, ¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que nosotros tenemos un deber de justicia para esta mayoría de personas y, en cambio, no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana? (Porfirio, 1984, p. 165).

Con la llegada de la Edad media y la amplia aceptación del cristianismo, el tema de la consideración moral hacia los animales se verá reducido de forma significativa. Dos de los autores más importantes del cristianismo, Agustín de Hipona (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274), consideraron que los animales no podían tener otro papel que el de medios para el sustento y bienestar de la especie humana. En el caso de San Agustín, “los animales irracionales están entregados a la utilidad de las naturalezas superiores, aunque éstas sean viciosas, como vemos manifiestamente en el Evangelio que el Señor concedió a los demonios utilizar según su deseo los puercos.” (San Agustín, 1953, epístola 166,16). Y Santo Tomás, por su parte, sostiene en su *Suma teológica* que “todo animal está por naturaleza sometido al hombre”<sup>3</sup> (2001, p. 851).

Aunque la postura de Santo Tomás puede considerarse como dominante en la Iglesia católica, desde el siglo XIII hasta hace muy poco tiempo, vale la pena citar aquí el caso de San Francisco de Asís (1182-1226), no sólo por su consideración hacia los animales (a los cuales llegó incluso a tratar como hermanos), sino por su gran influencia en pensadores como Fritz Jahr (Quesada, 2018), de quien ya se habló en el primer capítulo. Son muchas las anécdotas que se cuentan acerca de su cercanía con algunos animales, los cuales le obedecían y le seguían. Incluso se dice que llegó a domesticar algunos animales salvajes, como lobos, los cuales dejaban de atacar a los demás seres humanos. Sea cual sea la veracidad de estas historias, lo cierto es que las mismas motivaron a la Organización Mundial de Protección Animal a fijar el 4 de octubre (fecha en que murió el santo) como día mundial de los animales. Incluso Juan Pablo II le proclamó como patrono de los animales en 1980.

En la época moderna, la consideración moral hacia los animales adquiere su máxima irrelevancia en la filosofía de Descartes (1596-1650). Para él, el mundo constaba de dos sustancias:

---

<sup>3</sup> Santo Tomás ofrece en la Cuestión 96, art. 1. de la Summa Theologica, tres razones por las cuales todo animal está por naturaleza sometido al hombre.

la res extensa y la res cogitans. La primera pertenece a los cuerpos físicamente delimitados, divisibles y perecederos y la segunda es una sustancia físicamente no tangible, indivisible, inmortal y pensante. Según Descartes, al ser humano le pertenecen ambas sustancias, pero los demás animales sólo son res extensa, por lo cual ni piensan ni tienen alma.

Después del error de los que niegan a Dios, error que pienso haber refutado bastante en lo que precede, no hay nada que más aparte a los espíritus endeble del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal (2011, p. 140).

Descartes llega incluso más allá, afirma que los animales no sienten dolor. Según él, las reacciones que estos manifiestan frente al dolor son respuestas mecánicas que no se diferencian mayormente de las que se presentan en los seres humanos. Pero a diferencia de las que experimenta un ser humano, el dolor en los animales es simplemente una respuesta mecánica, dado que, al no tener conciencia, el animal no puede experimentar verdadero dolor. Es decir, sólo existe una apariencia de sufrimiento (Descartes, 2011).

David Hume (1711-1776), un filósofo que también vale la pena mencionar y que parte de consideraciones muy contrarias a las de Descartes, se opone rotundamente a este dualismo. En el *Tratado sobre la naturaleza humana*, en el capítulo *De la razón en los animales*, inicia su reflexión afirmando que “ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escaparán nunca ni al más estúpido e ignorante” (1992, p.261). La idea de Hume es que la razón que ejercen los seres humanos y los demás animales no se diferencia en esencia, sino que se trata de una cuestión de grado. Incluso considera que no sólo los seres humanos tienen sentimientos, sino que también estos se presentan en los demás animales<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Para una mayor explicación de este tema, ver la sección XII, “Del amor y el odio en los animales”, en el *Tratado de la naturaleza humana*.

Otro autor necesario para esta pequeña exposición, y sin el cual no es posible entender el debate actual sobre la consideración moral de los animales no humanos, es Jeremy Bentham (Kniess, 2018). Considerado como el padre del Utilitarismo, defendía una ética consecuencialista, al contrario de la ética del deber planteada por Kant<sup>5</sup>. Una característica de los utilitaristas es que no les interesa mayormente los motivos por los cuales se lleva a cabo una acción; su interés se centra en las consecuencias de esta. Es decir, una determinada acción no puede ser calificada como moralmente buena, basándonos en la buena intención o la apelación al deber de quien la realiza, sino sólo cuando las consecuencias de dicha acción son moralmente buenas.

Esta ética se basa en el principio de utilidad, el cual sirve para calificar una determinada acción como buena o mala desde el punto de vista moral. Así, una acción es moralmente buena cuando promueve la mayor felicidad posible y evita el mayor sufrimiento. Teniendo en cuenta este cálculo, cabría preguntarnos, siguiendo a Bentham, ¿es justificable moralmente maltratar a un animal? Para responder a esto tendríamos que remitirnos a las consecuencias que trae este maltrato. Una de las consecuencias lógicas es que el animal sufre y, según Bentham, todo ser que pueda sufrir o experimentar felicidad debe ser considerado moralmente.

Puede llegar un día en que se reconozca que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del os sacrum, son razones igualmente insuficientes para abandonar un ser sensible a tal suerte. ¿Qué más es lo que debe trazar la línea insuperable? ¿La facultad de razón o, quizá, la facultad de discurso? Sin embargo, un caballo o un perro completamente desarrollados son, sin comparación, animales más racionales, así como más comunicativos que un infante de un día, de una semana o, incluso, de un mes de nacido ¿qué se ganaría? La respuesta no es: ¿Pueden ellos razonar?, tampoco: ¿pueden ellos hablar? sino: ¿Pueden ellos sufrir? (1996, p. 283).

Por esta misma época, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) plantea una ética que también está basada en la capacidad de sufrir: la ética de la compasión. Según él, el único móvil moral que debe guiar nuestras acciones es la compasión. No obramos moralmente porque sigamos una alguna ley moral, como consideraba Kant, sino porque el destino de otros seres es

---

<sup>5</sup> Para una mayor exposición de la ética kantiana y su postura frente a los animales, ver el capítulo 1 de este trabajo.

importante para nosotros. Así, nos reconocemos en otros seres vivos y, por esta razón, tenemos compasión de ellos (2002).

Para comprender mejor esta postura es necesario entender el concepto de compasión en su significado más amplio, es decir: compartir el padecimiento de otro ser, al cual somos de alguna manera próximos. Compartimos la pasión del otro, por esta razón tratamos de evitar su sufrimiento. Por eso, para Schopenhauer, sólo existe un móvil moral auténtico: la compasión. Toda acción humana siempre tiene un motivo que tiene que ver con el placer o el dolor, propios o ajenos; por lo cual existen dos clases de acciones: aquellas que están motivadas por el placer o el dolor propios, las cuales son catalogadas por Schopenhauer como egoístas y carentes de cualquier valor moral, y aquellas que tienen como motivo el placer o el dolor ajeno. Estas últimas son las que tienen realmente valor moral. Es decir, es el interés ajeno, el altruismo, el que tiene valor moral. Este móvil moral no sólo se limita a las acciones que afectan a los seres humanos, pues para Schopenhauer el animal:

Es la encarnación del presente; he ahí que sólo experimente el temor y la esperanza por referencia a objetos ya dados en la percepción intuitiva del presente y, por tanto, en fugacísimos momentos; mientras que la conciencia del hombre tiene un horizonte intelectual que abarca la totalidad de la vida e incluso la sobrepasa. Consecuencia de ello es que, en comparación con el hombre, los animales parecen ser realmente sabios en un respecto: en su sereno e imperturbado goce del presente. La ostensible paz de que disfruta su ánimo frecuentemente humilla al nuestro, atormentado de continuo por sus propios pensamientos y cuidados. Pero la mencionada capacidad de los animales para hallar más satisfacción que nosotros en la mera existencia es violentada por el egoísmo y la crueldad del hombre, que a menudo la explota hasta el extremo de no concederles absolutamente nada más que la mera y desnuda existencia: el pájaro que está organizado para vagar por medio mundo, es confiado a un espacio de treinta centímetros cúbicos, donde lentamente languidece y se lamenta hasta morir; pues *l'uccello nella gavia canta non di piacere, ma di rabbia* (el pájaro en la jaula canta no de placer, sino de rabia), y el más fiel amigo del hombre, el inteligentísimo perro, ¡es atado con una cadena por su amo! Jamás puedo mirar a un perro así sujeto sin sentir íntima compasión por el animal y profunda indignación por su dueño (Schopenhauer, 1999, s. p.).

Si bien, tanto Hume como Schopenhauer, deducían de sus razonamientos filosóficos el posible parentesco entre los seres humanos y los demás animales, fue Charles Darwin (1809-1882) quien sentó las bases científicas de esta idea. Darwin presenta una teoría de la evolución que plantea por primera vez una procedencia común entre el ser humano y los demás animales. Lo que a su vez le lleva a plantear que, dado que procedemos de un ancestro en común, no nos diferenciamos por principio de otros animales, sino sólo en el grado (algo que ya habían planteado algunos de los autores que hemos tratado). Esta teoría es ampliamente aceptada por la ciencia y marca una ruptura en la concepción de la relación entre el ser humano y el animal. A partir de este momento, la idea de una diferencia substancial entre ambos pierde peso, pues se asume que el hombre también es un animal y, de nuevo, las distinciones entre estos son simplemente una cuestión de grado. Esto sobre todo en el caso de los mamíferos superiores, cuyas facultades mentales, según él, no se diferencian fundamentalmente de las del hombre. En el caso de los otros animales:

Los animales inferiores, al igual que el hombre, sienten evidentemente el placer y el dolor, la dicha y la desventura. Sería imposible encontrar una expresión más aparente de gozo que la que presentan los perros, gatos y otros animales en su infancia, cuando, como nuestros niños, juegan entre sí. Hasta los mismos insectos parecen gozar, como lo ha descrito P. Huber, quien ha visto agasajarse mutuamente las hormigas como los perros en sus primeros meses (Darwin, 2019, p. 24).

Por esta misma época, Henry Stephens Salt (1851-1939), basándose en la teoría de la biología evolutiva de Darwin, postuló la primera teoría integral de los derechos de los animales. La cual constituye, hasta el día de hoy, los cimientos de los derechos que se les han otorgado a estos. Dado que sólo existe una diferencia gradual entre los seres humanos y los demás animales, no es justo otorgarles derechos a los primeros (como el derecho a la integridad física) y negárselos a los segundos, pues estos también se ven afectados por el sufrimiento. En su libro, *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, denuncia diversas prácticas relacionadas con los animales (su muerte como fuente de alimento, la tortura, la caza deportiva, etc.) que, según él, son evidentemente inmorales:

Y, sin embargo, ningún ser humano tiene justificación para considerar a ningún animal como autómatas carentes de sentido al que se puede hacer trabajar, al que se puede torturar, devorar, según sea el caso, con el mero deseo de satisfacer las necesidades o los caprichos

de la humanidad. Junto con el destino y las obligaciones que se les imponen y que cumplen, los animales tienen también el derecho a que se les trate con bondad y consideración, y el hombre que no los trate así, por grande que sea su saber o su influencia, es, a este respecto, un ignorante y un necio, carente de la más elevada y noble cultura de la que es capaz la mente humana (1999, p. 39.).

Con la llegada del siglo XX, la discusión acerca de posibilidad de incluir o no a los animales no humanos en la esfera ética se amplió considerablemente. Muchos son los nombres que valdría la pena resaltar: Albert Schweitzer, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jacques Derrida, José Ortega y Gasset, José Ferrater Mora, Tom Beauchamp, Mary Midgley, Ruth Harrison, Ursula Wolf, entre otros. Sin embargo, es necesario concluir con esta breve exposición para darle paso al debate actual sobre la consideración moral de los animales. Este debate, que tiene su punto más crucial en la década de los 70', adquiere una relevancia fundamental para esta investigación. Razón por la cual será necesario abordarlo en un siguiente apartado de manera más amplia.

## **2.2. La consideración moral de los animales: El debate**

El inicio del movimiento moderno por los derechos de los animales tiene su origen en la década de 1970. Fue en esta época en donde tuvieron lugar diversos movimientos de protestas generalizadas en contra de la caza y los experimentos con animales; movimientos que tuvieron eco en una serie de pensadores que reflexionaron acerca de la necesidad de superar el antropocentrismo en la filosofía moral. Una particularidad de estas reflexiones fue la consideración de una nueva forma de discriminación, que será indispensable para entender el trato que los seres humanos les brindamos a los demás animales. Esta forma de discriminación está reflejada en el concepto de *especismo*.

Richard Ryder (1940), psicólogo británico, fue el primero en utilizar en el año de 1970 el término especismo para referirse a una discriminación que establece una diferencia moral entre los seres humanos y los animales. Según él, es injusto discriminar a los animales basándonos en su pertenencia a una especie diferente a la nuestra. Lo cual, para el caso, no sería muy diferente de otras formas de discriminación, como el sexismo o el racismo (Kockel, 2019). Cinco años después,



el filósofo australiano Peter Singer, en su libro *Liberación animal*, utilizó este concepto y lo definió como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (1999, p.42).

Con los planteamientos de Singer, este concepto se populariza y adquiere una importancia especial para este debate. ¿Es justificable el especismo? ¿Cuáles son las razones que se pueden brindar para defender este tipo de discriminación? Y, en caso de que no existan, ¿existe alguna otra razón para darle preferencia a los intereses de los seres humanos por encima de los de otros animales? Es claro que del hecho de que estemos dispuestos a utilizar a otros animales para favorecer nuestros intereses, se desprende la idea de que es justificable esta actitud por el simple hecho de que estos animales no pertenecen a nuestra especie. En este caso, los intereses de los seres humanos cuentan más, aun cuando dichos intereses sean superficiales (como en el caso de la caza deportiva, la vestimenta o los cosméticos) y choquen directamente con los intereses más básicos de cualquier ser sensible: no sufrir, vivir y ser libre.

Aunque el concepto que recoge Singer ha sido el más ampliamente aceptado, hoy en día algunos autores han ampliado su definición de forma que el especismo sea entendido como una discriminación injustificada en contra de aquellos que no están clasificados como pertenecientes a una o más especies particulares (Horta, 2010). Esta definición revela un problema adicional al debate sobre el especismo. Generalmente se considera que los animales de compañía (como los perros y los gatos) deben tener mayor protección que los animales de granja. Esto se explica porque los consideramos más próximos y, de esta forma, les brindamos mayor protección. Sin embargo, esta conducta revela otro tipo de especismo no menos problemático: considerar, nuevamente, que algunos animales deben contar más que otros en cuanto a su consideración moral. Hoy en día es ampliamente aceptado el hecho de llevarnos a la boca un trozo de carne, pero genera un escándalo para la comunidad el observar que alguien maltrata a un perro. ¿Deberían los perros tener más derechos que las vacas o los ratones? Esto ciertamente es problemático, pues una respuesta afirmativa debería contar con una justificación que sobrepase el hecho de que estos animales pertenecen a especies diferentes.

Ligado al concepto de especismo, existe un argumento que es necesario tener presente antes de pasar a examinar las diferentes posturas en torno a este debate. Este argumento se conoce con el nombre de: *el argumento de la superposición de especies*, del cual ya hemos hablado en este

trabajo. Dicho argumento ha cuestionado los razonamientos que han intentado defender una discriminación negativa hacia los animales no humanos, basándose en que estos no cumplen ciertos criterios que consisten en la posesión de determinadas capacidades, por lo cual estaría justificado darles prioridad a los intereses de los seres humanos.

Estos razonamientos parten de la premisa de que es posible establecer una línea divisoria entre los seres humanos y los demás animales, dado que los primeros tienen ciertas capacidades (como el lenguaje, el razonamiento o la autonomía, por ejemplo) que los demás animales no tienen. En este caso, el argumento de la superposición de especies ataca esta idea, puesto que algunos seres humanos (como los bebés o las personas con graves discapacidades intelectuales) no poseen estas capacidades y, sin embargo, son considerados moralmente. Si es verdad que podemos tratar de cualquier forma a una vaca, dado que no posee las capacidades necesarias para lograr un lenguaje articulado, ¿deberíamos tratar de la misma manera a una persona con una grave discapacidad intelectual? La respuesta es evidente, por lo cual debemos aceptar que el hecho de no tener estas capacidades no puede ser un criterio válido para restarle consideración moral a un ser vivo.

### ***2.2.1. El utilitarismo y la cuestión animal***

El utilitarismo fue fundado por Jeremy Bentham<sup>6</sup> con su obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Según Bentham, lo moralmente correcto es que las acciones estén encaminadas a alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de individuos. Para determinar esto, Bentham argumentó que hay un principio moral fundamental: el principio de utilidad. Según este principio, cuando tenemos que decidir entre diferentes rumbos de acción, debemos elegir aquella que tenga las mejores consecuencias globales para todos los afectados (1996). Siguiendo esta idea, John Stuart Mill (1806-1873), quien es considerado como otro de los grandes exponentes del utilitarismo, consideraba que este valor de utilidad podría considerarse como un principio de la mayor felicidad, según el cual:

---

<sup>6</sup> Aunque, siendo un poco más exactos, el Utilitarismo fue una teoría inicialmente propuesta por David Hume, aun cuando recibió su formulación definitiva por Jeremy Bentham.

Las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer (2007, p. 50).

Tanto para Bentham como para Mill, los seres humanos y los animales tienen derecho a una consideración moral. Dado que ambos tienen la capacidad de sufrir, tenemos las mismas razones para no maltratar a ninguno (Rachel, p. 158). ¿Por qué es incorrecto torturar a un ser humano? Porque este sufre. De la misma manera, también sufre el animal cuando pasa por tal situación. Sin embargo, para estos autores, lo anterior no significa que seres humanos y animales deban ser tratados de la misma forma. Existen diferencias de hecho que justifican un trato diferente. Los seres humanos tenemos ciertas capacidades intelectuales que nos permiten sentir placer por cosas que los animales no pueden disfrutar (el arte y las ciencias, por ejemplo). Del mismo modo, estas capacidades nos hacen sentir frustraciones y padecimientos que los demás animales no pueden experimentar.

### **2.2.1.1. Peter Singer y el utilitarismo de las preferencias**

Peter Singer, uno de los principales filósofos utilitaristas contemporáneos, considera (siguiendo los razonamientos de Bentham y Mill) que nuestro trato a los animales es profundamente inaceptable. También él considera que la capacidad de sentir dolor es algo que compartimos con los demás animales. Lo cual lo lleva a plantear que esto nos coloca en igualdad moral con ellos. Es decir, para Singer, la capacidad de sentir dolor es una de las características fundamentalmente relevantes a la hora de asignar consideración moral a un individuo. Al igual que nosotros, los demás animales buscan constantemente aquello que les produce placer e intentan evitar situaciones dañinas para sus intereses.

Es necesario aclarar que, aunque Peter Singer es un filósofo abiertamente utilitarista, su libro *Liberación animal* no constituye un texto que defienda un punto de vista utilitarista. El objetivo de Singer al escribir este libro fue otro: “el texto de *Liberación animal* no es utilitarista. Su intención específica fue apelar a lectores preocupados por la igualdad, o la justicia, o la equidad, independientemente de la naturaleza precisa de su compromiso” (1999, p. 283). Sin embargo, es

necesario ubicar a Singer dentro de esta corriente debido a que la defensa de su postura utiliza, en último término, argumentos fundamentados en el utilitarismo.

Singer considera que la capacidad de sentir (*sentience*) es un criterio válido y universal para brindar consideración moral. Dado que todos los seres humanos y los demás animales son capaces de sentir dolor o placer, esto los lleva a tener preferencias. Por esta razón la postura de Singer es catalogada como utilitarismo de las preferencias. En este caso, el cálculo de aquello que es moral o inmoral se establece mediante las preferencias o intereses que un individuo tiene, las mismas que deben ser consideradas a la hora de analizar cualquier acción. Una acción moral debe ponderar los intereses de todos los implicados con el fin de cada uno experimente la mayor consideración posible. Dado que los animales no humanos tienen la capacidad de sentir dolor, esto los lleva a tener preferencias y, por esta razón, deben ser considerados moralmente.

El utilitarismo de las preferencias debe ser considerado como una posición normativa. Según él, si lo que los seres humanos buscamos es maximizar la satisfacción de las preferencias, entonces la identidad de quienes posean tales preferencias debe ser irrelevante. Si no buscamos satisfacer las preferencias de un individuo a causa de su especie, entonces ya no estaremos buscando la satisfacción total de las preferencias. Por otro lado, es evidente que los animales no humanos tienen preferencias, pues todo ser que posea la capacidad de sufrir y disfrutar, tiene una preferencia de que su disfrute ocurra y el sufrimiento no.

El principio que defiende Singer es que en el terreno moral debemos tener en cuenta los intereses de quienes pueden sufrir y disfrutar. El argumento que utiliza para defender esta idea se basa en dos premisas de fácil aceptación. La primera de ellas apela a la necesidad de consistencia (si los casos tratados son similares, no deben considerarse de forma diferente) y la segunda se basa en la igual consideración de todos los seres humanos. Estas dos premisas se combinan de dos formas: por un lado, Singer apela al ejemplo del racismo y el sexismo. Si es verdad que nosotros rechazamos estas dos formas de discriminación por estar basadas en diferencias biológicas que no pueden ser consideradas como relevantes desde el punto de vista moral (la raza o el sexo no son criterios válidos para brindar mayor o menor consideración moral a una persona), entonces debemos rechazar cualquier discriminación que se base en otra diferencia biológica igualmente irrelevante.

En este caso, la pertenencia a una determinada especie es una característica biológica que no debería contar y su forma de discriminación (que aquí denominamos especismo) debe ser igualmente rechazada. Por otro lado, Singer utiliza el argumento de la superposición de especies para mostrar que los criterios que generalmente se presentan para justificar la primacía del ser humano sobre los demás animales en el terreno moral, no son satisfechos por todos los seres humanos. Afirmar que los animales no humanos deben ser considerados inferiores que los seres humanos porque estos últimos poseen ciertas facultades cognitivas que los colocan en esta posición, deja de lado el hecho de que muchos seres humanos no poseen estas facultades. Esto muestra que dichos criterios no tienen éxito al establecer una línea divisoria que incluya a todos los seres humanos y excluya de inmediato a los demás animales. En suma, Singer apela a la igualdad de los seres humanos y argumenta que dicha igualdad debe extenderse también a los animales no humanos (1999).

En conclusión, según Singer, no es posible trazar una línea que divida a los seres humanos de los demás animales en cuanto a su consideración moral. Excluirlos de la esfera moral basándonos en su pertenencia a otra especie es algo arbitrario, del mismo modo que lo es excluir a alguien debido a su sexo o raza. Su criterio de consideración igualitaria de intereses nos exige que todos los seres con determinadas preferencias sean incluidos en la comunidad moral.

### **2.2.1.2. Críticas al utilitarismo**

La principal crítica que enfrenta el utilitarismo de Peter Singer, aunque no la única<sup>7</sup>, tiene que ver con su consideración acerca de la suma total de placer o bienestar que pueden obtener los individuos. Singer considera que tanto los seres humanos como los demás animales tienen un estatus moral equivalente, las diferencias en este caso no tienen que ver con la pertenencia a una especie determinada sino con sus características individuales. El problema radica en que, según esta postura, el individuo en sí no cuenta moralmente; para el utilitarismo lo que importa es la suma total del bienestar que es posible conseguir. De este modo, cada individuo es visto como un recipiente de utilidad que sólo contará para la suma total de la felicidad que existe en el mundo. Esto es un problema porque los derechos de algunos individuos se pueden ver afectados por la

---

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, *Against Animal Liberation? Peter Singer and His Critics* (Villanueva, 2018).

necesidad de maximizar la felicidad o los intereses de otros. Por ejemplo, es posible que el sufrimiento de un individuo traiga como consecuencia la maximización de la felicidad de un grupo de individuos. En este caso, el cálculo utilitarista nos llevaría a considerar que es necesario poner por encima los intereses de varios individuos, aun cuando esto afecte directamente al individuo que sufre.

Si la muerte de una persona (aun cuando esta sea inocente) puede implicar un mayor beneficio para un grupo de personas, la ética utilitarista nos instaría a considerar como moralmente aceptable el sacrificio de este individuo. Un ejemplo concreto en el caso de los animales podría encontrarse en la experimentación animal. El empleo de animales para la investigación con medicamentos trae amplios beneficios para la salud de una vasta comunidad de seres humanos. En este caso, los intereses de los animales que sufren en los laboratorios se verían contrastados con los beneficios que produce dicha investigación para los seres humanos. Visto de esta forma, podría parecer que no existe mayor inconveniente en el caso de la experimentación con animales no humanos. Pero quizá sea mejor verlo desde otro ángulo.

Supongamos que la cura para el Alzheimer sólo es posible de desarrollar si sometemos a un individuo que lo padece a una serie de disecciones en su cerebro. Este individuo tiene 62 años y padece la enfermedad en etapa avanzada. Si conseguimos realizar varios experimentos mientras mantenemos al individuo con vida y analizamos las reacciones que producen en su cerebro estos experimentos, podríamos entender el funcionamiento de la enfermedad degenerativa y conseguir un tratamiento que beneficie a toda la población que sufre de esta enfermedad. Las consecuencias de dicho experimento serían desastrosas para el individuo (dolor, pérdida de sus funciones motoras e incluso la muerte), pero las consecuencias para el resto de la sociedad serían grandiosas y evidentemente mayores que el sufrimiento de una única persona. Ante un dilema de esta magnitud, ¿qué deberíamos elegir? ¿Es moralmente correcto someter al paciente a este tipo de experimentos? La respuesta de un utilitarista sería afirmativa, dado que lo que realmente importa es la suma de felicidad que sea posible conseguir al realizar una acción. Sin embargo, es intuitivamente inmoral someter a una persona a tales sufrimientos, aun cuando esto conlleve a grandes beneficios para la comunidad.

De la misma manera que en el ejemplo anterior, si sometemos a un animal a un experimento que le cause sufrimiento y esto implique un mayor beneficio para la comunidad, entonces el

utilitarismo aceptaría dicho sacrificio. Pero esto parece ser inmoral, no sólo en el caso del paciente con Alzheimer, también lo sería en el ejemplo del animal. En ambos casos tendríamos que objetar, si es que tomamos en serio la visión del utilitarismo acerca de la igual consideración de intereses, tanto humanos como animales. El problema en este caso es que para resolver estos conflictos tenemos que apelar a una noción de justicia que no se encuentra en el utilitarismo. Esta noción es más cercana a planteamientos de la ética deontológica, la cual será objeto de revisión en el siguiente apartado.

### ***2.2.2. Ética deontológica***

A diferencia del enfoque utilitarista, la ética deontológica defiende que existen acciones correctas o incorrectas independientemente de las consecuencias que estas tengan. Las diversas teorías que nos hablan de los derechos se basan precisamente en la ética deontológica. Estas teorías se fundamentan en el legado kantiano acerca del deber, aunque es preciso aclarar que Kant nunca utilizó este término (deontología).

Antes de desarrollar esta teoría ética, conviene reflexionar un poco acerca de las denominadas reglas morales. ¿Existen reglas morales absolutas? Es decir, ¿existen cosas que no se deben hacer pase lo que pase? ¿Incluso si al hacerlas podríamos lograr un bien mayor? Supongamos que, tal como creían algunas culturas, si realizamos un sacrificio a los dioses, esto nos libraría de un mal peor. Supongamos que lo que se nos pide es lanzar a un bebé recién nacido a un volcán y con ello evitaremos que el volcán erupcione, ¿sería moralmente correcto hacerlo? Como hemos visto, algunos filósofos estarían de acuerdo con que esto es moralmente permisible; de hecho, la mayoría de las personas piensan que las reglas se pueden romper si las circunstancias así lo exigen. Es claro que una regla moral nos prohíbe matar a un bebé inocente, pero no es tan claro que todos estemos de acuerdo en cumplir esta regla si el resultado de cumplirla fuese mucho peor para un gran número de personas. De hecho, es muy difícil defender la idea de que las reglas morales no tienen ningún tipo de excepción.

Immanuel Kant, uno de los grandes exponentes del pensamiento moderno, consideraba que las reglas morales sí son absolutas y ofreció un argumento para apoyar esta cuestión. Según él, las reglas morales tienen la forma de obligaciones que no dependen de si alguien quiere o no acatar

tales reglas. En este sentido, las reglas morales son categóricas: debes cumplirlas, sin importar tus deseos particulares. Esto se explica, según Kant, porque los deberes categóricos se derivan de un principio que toda persona racional debe aceptar el imperativo categórico: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (2007, p. 35). Este principio sirve como procedimiento para decidir si una acción es moralmente permisible o no. Cuando estemos pensando en llevar a cabo una determinada acción, debemos preguntarnos qué regla estaríamos siguiendo al hacerla, esta regla sería la “máxima” de ese acto. Después debemos preguntarnos si estaríamos dispuestos a aceptar que todas las personas obraran de igual modo, es decir, si queremos que todos actúen según esa máxima (esto quiere decir que la máxima se tornaría ley universal). Si la respuesta es afirmativa, entonces nuestro acto es moralmente permisible, de lo contrario deberíamos evitar llevarlo a cabo.

Pensemos en un ejemplo concreto. Si estamos caminando por la calle y vemos que a un hombre se le cae su billetera y, al recogerla, nos percatamos de que esta lleva una gran cantidad de dinero, ¿deberíamos devolver la billetera? Supongamos que nos encontramos en un gran aprieto económico, así que si tomamos ese dinero podríamos salir de este problema. ¿Qué regla (máxima) estaríamos siguiendo si nos quedamos con la billetera? La regla, en este caso, podría ser: está permitido tomar dinero de otras personas si nuestras condiciones económicas nos los exigen. Ahora deberíamos preguntarnos si acaso queremos que todas las personas actúen siguiendo esta regla (es decir, que se torne universal). Si la respuesta es negativa, debemos concluir que nuestra máxima no es universalizable y, por lo tanto, dicha acción no es moralmente permisible.

La respuesta acerca de si existen reglas morales absolutas parece ser clara cuando tenemos en cuenta ejemplos como el anterior. Pero esta cuestión está lejos de ser transparente. ¿Qué sucedería si las circunstancias fuesen diferentes? Aceptemos por un momento que la regla acerca de no robar es absoluta e imposible de romper, independientemente de las consecuencias. ¿Qué sucedería si la vida de una persona (o muchas) dependiera de robar algo? Si al robar un medicamento, por ejemplo, lográramos salvar la vida de una persona, y si no existiera otra forma de salvar esta vida, ¿estaría igualmente prohibido hacerlo? Bueno, según la postura kantiana la respuesta es sí.

Otro aspecto relevante acerca de la teoría kantiana, que conviene mencionarlo antes de pasar a tratar la relación de la ética deontológica con los derechos de los animales, tiene que ver



con los deberes que tenemos hacia otros individuos. Según Kant, tenemos deberes directos hacia los seres humanos, a diferencia de los demás animales, con los cuales sólo tenemos deberes indirectos. Esto se explica porque los seres humanos poseemos un valor intrínseco: dignidad. Los animales no humanos, en contraste, sólo tienen un valor instrumental, en cuanto sirven a los propósitos de otros seres humanos; razón por la cual sólo podemos hablar de deberes indirectos hacia ellos. Los seres humanos poseemos este valor intrínseco (dignidad), según Kant, porque somos agentes racionales, contamos con la capacidad de razonar y somos seres autónomos. Dado que las leyes morales son esencialmente racionales, estas sólo aplican para defender los derechos de los seres humanos. En resumen, sólo aquellas personas que tengan la capacidad para la razón y la autonomía son sujetos morales y, en consecuencia, son los únicos a quienes los derechos (sean morales o legales<sup>8</sup>) pueden proteger.

### **2.2.2.1. Tom Regan y los derechos de los animales**

Peter Singer ha sido catalogado en algunas ocasiones como el padre de los derechos de los animales. Esta asignación es errónea. Si bien es cierto que Singer fue uno de los principales teóricos en abordar la cuestión de la consideración moral de los animales, es falso que lo hiciera desde un enfoque basado en derechos. El lenguaje de los derechos para él es innecesario a la hora de brindar protección a los intereses de los animales, en este sentido considera que “el lenguaje de los derechos es una útil fórmula política” (Singer, 1999, p. 44). Tom Regan (1938-2017), quien en realidad sí podría ser considerado como el padre de los derechos de los animales, considera como errónea la postura de Singer y argumenta que el concepto de derechos es fundamental para la ética.

La obra de Regan, *The Case for Animal Rights* (1983), presenta una defensa de los derechos de los animales y una crítica a la postura utilitarista de Peter Singer. La moral, según Regan, no es un cálculo de coste-beneficio y la cuestión importante no es si los animales pueden sufrir, sino si tienen dignidad, en cuyo caso podrían ser portadores de derechos y respeto moral. El principal

---

<sup>8</sup> Es necesario distinguir entre derechos morales y derechos legales. Los derechos morales son anteriores a cualquier legislación. Los derechos legales son aquellos que reconocen las constituciones de los diferentes estados, lo que implica que existan mecanismos jurídicos que nos permiten defenderlos. Los derechos morales pueden pasar a ser legales cuando un estado los apruebe mediante leyes. Es posible que un animal tenga, por ejemplo, el derecho moral a no ser torturado, pero puede pasar que no exista ninguna ley que proteja este derecho, en cuyo caso no sería un derecho legal.

objetivo del autor es redefinir el concepto de dignidad de Kant, argumentando que algunos animales tienen este valor intrínseco al igual que los seres humanos, por lo cual también tienen derechos y deben ser respetados. Regan considera que el criterio mínimo para otorgarle un derecho a alguien no es que este individuo posea la capacidad de razonar o actuar libremente (como pensaba Kant), sino ser *sujeto de una vida*. Ser sujeto de una vida implica tener cierto nivel de desarrollo psíquico que hace que su vida le importe, incluso si no le importa a nadie más. Según Regan, un individuo es sujeto de una vida si tiene:

creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, que incluye su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia e intereses de bienestar; la capacidad de iniciar una acción con vistas a cumplir sus deseos y metas; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que sus vidas experienciales pueden ser buenas o malas para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y lógicamente independiente de que sean objeto de interés de alguien más (2016, p. 345).

Los individuos que pueden satisfacer estos requisitos, según Regan, son los mamíferos de un año de edad o más<sup>9</sup>. Estos individuos son seres con conciencia del mundo, capaces de tener creencias y deseos, a los cuales su bienestar no les es indiferente. El autor basa esta afirmación en Darwin: no es posible que la conciencia fuese producto de un salto evolutivo repentino, que haga que el ser humano posea sentimientos e intereses y los animales no. De hecho, es posible reconocer de modo directo que el comportamiento de los animales no es mecánico (tal como pensaba Descartes), sino que se dirige de modo consciente hacia la consecución de un objetivo final.

Para Regan, que un animal sea sujeto de una vida implica que posee un valor inherente (Lengauer, 2020) que hace que debemos tratarlo con dignidad. Esto nos obliga a considerarlo como un fin en sí mismo y no como un mero instrumento para los objetivos que persiguen los demás. Cada sujeto de una vida debe gozar de igual consideración moral e incluso de algunos derechos, aun si el individuo a quien estén dirigidos estos derechos no puede reclamarlos. Esto último es importante si tenemos en cuenta la distinción entre agentes y pacientes morales. Ser agente moral implica la posibilidad de reclamar a una comunidad el respeto por los propios derechos, mientras

---

<sup>9</sup> Aunque considera que es posible argumentar que incluso peces, aves y algunos cefalópodos podrían entrar en esta categoría.

que un paciente moral es el receptor de las acciones de un agente moral y no está en capacidad (lingüística, por ejemplo) de reclamar el respeto de sus propios derechos. Está claro que los animales no humanos son pacientes morales, en cuanto no pueden reclamar ni la promoción ni el respeto de sus derechos, pero esto no implica, según Regan, que no puedan poseer derechos (no humanos, sino animales, de acuerdo con sus condiciones específicas de existencia) que deben ser respetados por los agentes morales. Según Regan, los pacientes morales:

carecen de los prerequisites que les permitirían controlar su propio comportamiento de manera que los hiciera moralmente responsables de lo que hacen. Un paciente moral carece de la capacidad de formular, ya no digamos aplicar, principios morales en su deliberación respecto de cuál, entre una serie de actos posibles, sería el correcto o apropiado realizar. En una palabra, los pacientes morales no pueden hacer algo correcto ni tampoco algo incorrecto (2016, p. 222).

Dentro de esta categoría, Regan incluye también a los bebés, niños pequeños y personas con discapacidades cognitivas, independientemente de su edad. Estos derechos que defiende Regan son considerados no absolutos (*prima facie*), lo que quiere decir que deben ser ponderados cuando entran en conflicto con otros derechos. Se debe establecer la mayor o menor importancia de los derechos en conflicto para determinar cuál tiene mayor o menor relevancia moral, de modo que esto pueda establecer un curso de acción que permita tomar la mejor decisión. Así mismo, según Regan, tenemos deberes *prima facie* hacia los animales no humanos y, aunque estos puedan ser invalidados en determinadas circunstancias (como la autodefensa), es tarea del agente moral el demostrar por qué y cómo justifica esta invalidación (Regan, 2016).

Hasta este punto está claro que algunos animales no humanos tienen derechos. El asunto es, ¿qué tipo de derechos se les debe otorgar? Según Regan, estos animales deben tener un conjunto de derechos universales básicos, como el derecho a la vida, a no ser tratado cruelmente o torturado, el derecho a no ser enjaulados o separados de su hábitat, entre otros. Por esto la postura de Regan es deontológica, es decir, considera que el deber y respeto a ciertas normas morales universales son necesarias para todo sistema moral y político. Los derechos, entonces, serían exigencias de primera categoría, que protegen a sus portadores y deben ser respetadas sin importar los intereses de los demás. En suma, si algunos animales no humanos son portadores de derechos, esto implica que no los podemos tratar como instrumentos para nuestros fines, tampoco podrían ser considerados como

propiedades carentes de respeto. Esto, evidentemente, tiene enormes repercusiones para la ética y la política.

### 2.2.2.2. Críticas a la postura de Tom Regan

Una de las críticas más fuertes que se le hace a la postura de Regan tiene que ver con el concepto de *sujeto de una vida*. Sin duda este es un concepto muy problemático, por cuanto implica una serie de condiciones que deben cumplir los individuos para encajar en la definición. Mark Rowlands, en su libro *Animal Rights. Moral Theory and Practice* (2009), señala que Regan comete un error al no dejar claro los alcances prácticos de dicho concepto. No está claro si un individuo debe satisfacer y cumplir todas las condiciones<sup>10</sup> o por lo menos la mayoría de ellas para ser considerado como sujeto de una vida.

Según Rowlands, existen dos formas diferentes de entender el criterio de sujeto de una vida. Según la primera, que él denomina *interpretación fuerte* (strong interpretation), un individuo debe cumplir con todas las condiciones enumeradas por Regan para calificar como sujeto de una vida. En este sentido, el criterio estipula una serie de condiciones necesarias y suficientes, sin las cuales no podrían calificar dentro del concepto. Para la segunda, que denomina *interpretación débil* (weak interpretation), las limitaciones de la lista podrían ser algo más suaves. Según esta interpretación, para que un individuo sea sujeto de una vida debe cumplir con la mayoría de estas condiciones, pero no necesariamente todas. Un animal no humano podría, por ejemplo, tener creencias y deseos; percepción, memoria y una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor, pero no contar con una identidad psicofísica en el tiempo; pero esto último no lo descalificaría para ser sujeto de una vida. El problema de esto, según Rowlands, es que Regan no es explícito en cuanto a si propone el criterio de sujeto de una vida en el sentido fuerte o débil. Sin embargo, el contexto proporcionado

---

<sup>10</sup> creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, que incluye su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia e intereses de bienestar; la capacidad de iniciar una acción con vistas a cumplir sus deseos y metas; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que sus vidas experienciales pueden ser buenas o malas para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y lógicamente independiente de que sean objeto de interés de alguien más (Regan, 2016, p. 345)

por sus últimos argumentos sugiere que pretende la interpretación fuerte del criterio (2009, p. 61), lo cual deja el argumento abierto a objeciones.

Otra crítica que vale la pena mencionar es la de Carl Cohen, un filósofo estadounidense que se considera a sí mismo como especista (1986). Según este autor, los derechos necesitan necesariamente de la reciprocidad, algo que los animales no humanos no pueden tener. Es decir, los derechos exigen que existan seres que puedan realizar reclamos contra otros, por lo cual son necesariamente humanos. Esta idea necesita ser considerada con mayor detalle, por lo cual la abordaremos en un apartado posterior.

### **2.2.3. La posición contractualista**

Podemos considerar el contractualismo como una teoría que se enmarca en una posición deontológica, pero es necesario abordarla de manera separada, dado que su enfoque se diferencia en buena medida de las teorías que se han presentado hasta el momento. Para entender la relación del contractualismo con la cuestión animal, es necesario tener presentes dos enfoques diferentes de la teoría contractual. El primero está relacionado con la teoría hobbesiana del contrato social y el segundo con los postulados de John Rawls en su obra Teoría de la justicia (1971).

Thomas Hobbes, uno de los grandes filósofos británicos del siglo XVII, pensaba que la moral debe ser entendida como un asunto práctico que surge de los intereses de cada individuo y su necesidad de convivir con los demás en una sociedad. Cada individuo desea que sus intereses estén protegidos, pero esto no es posible si no existe un orden social pacífico en el cual todos los individuos puedan cooperar de forma satisfactoria. Para que este orden sea posible, es necesario que existan reglas morales que todos deben acatar, de forma que sea posible el desarrollo social y, con él, la satisfacción de los intereses de cada individuo. Para garantizar que esto se dé, es necesario que las personas estén de acuerdo en que se establezcan reglas para regular las relaciones interpersonales. Este acuerdo se da, según Hobbes, bajo la figura de un *contrato social*. James Rachels resume esta idea de forma bastante clara:

La moral consiste en el conjunto de reglas que gobiernan cómo las personas deben tratarse unas a otras, que la gente racional estará de acuerdo en aceptar, para su mutuo beneficio, a condición de que los demás también sigan esas reglas (2006, p. 225).

El contrato social, visto de esta forma, es un mecanismo que provee seguridad a los individuos ante las posibles amenazas de los demás. En este sentido es un instrumento de prudencia. Esta manera de abordar el contractualismo sería incompatible con cualquier intento de brindarle un estatuto moral a los animales no humanos, dado que (en la mayoría de los casos) los animales no representan una amenaza para los seres humanos y, como tal, establecer una relación contractual con ellos sería imposible e innecesario: los animales no humanos, al no ser racionales, no pueden pactar ningún acuerdo y los seres humanos no se beneficiarían de pactar con seres más débiles que no representan ninguna amenaza. En definitiva, si no es posible establecer un contrato con los animales no humanos, estos carecerían de estatus moral.

El segundo enfoque que consideraremos es el de John Rawls. Este autor nos presenta una manera diferente de entender el contrato social. Podríamos entender esta postura partiendo de la pregunta ¿cómo sería posible una sociedad perfectamente justa? Según Rawls, esto sólo es posible si los principios de aquello que se debe considerar justo son el resultado de un acuerdo original. Estos principios son aquellos que:

Las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como defintorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad (Rawls, 2006, p. 24).

Esta idea de la justicia como imparcialidad no debe ser entendida como algo equivalente, no se trata de que los conceptos de justicia e imparcialidad sean los mismos, sino de que los principios de la justicia se acuerdan en una posición inicial (original) que es justa. Esta posición original *justa* corresponde al estado de naturaleza que nos presenta la teoría tradicional del contrato social. En dicha situación (hipotética, evidentemente), nadie conocería su lugar en la sociedad, ni su profesión o clase social; tampoco tendría conocimiento sobre sus facultades mentales, su inteligencia o su fortaleza, ni siquiera conocería sus concepciones acerca de lo que es bueno o malo.

Es decir, en la posición original todos acordarían cuáles han de ser los principios de justicia que deben regir la sociedad. Este acuerdo se realiza tras un *velo de ignorancia* que garantizaría que ninguno de los individuos se encuentre en situación de ventaja o desventaja al escoger tales principios (Rawls, 2006).

A partir de este segundo enfoque, algunos autores consideran que sí es posible brindarles protección a los intereses de los animales no humanos, aunque es preciso aclarar que esto no fue defendido por Rawls, quien consideraba que su teoría no pretendía abarcar “todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza” (Rawls, 2006, p. 29).

### **2.2.3.1. El contractualismo de Mark Rowlands**

Mark Rowlands (2009) presenta una crítica al contractualismo hobbesiano y lo acusa de ser el responsable de que la teoría no considere como sujetos moralmente válidos a los animales no humanos. Dado que en este enfoque el contrato es en esencia un instrumento de prudencia, cuyo propósito consiste en la seguridad que provee, es evidente que el mismo no necesita extenderse hacia seres que no representan una amenaza para los seres humanos. Tal rechazo hace que Rowlands reivindique el enfoque contractualista formulado por Rawls, según el cual lo importante a la hora de establecer el contrato es una posición original en donde todos los individuos se encuentren en igualdad moral, ubicados tras un velo de ignorancia que les permita establecer los principios de justicia que deben regir la sociedad.

Rowlands considera que es posible brindar protección a los intereses de los animales no humanos partiendo de la teoría de Rawls. Para lograr esto, Rowlands propone ampliar las características que se encuentran ocultas tras el velo de ignorancia, de modo que sea posible incluir la racionalidad y la pertenencia a una determinada especie. De este modo, los acuerdos sobre los principios de justicia que hemos de elegir para el funcionamiento de nuestra sociedad deben ser lo suficientemente amplios como para incluir los intereses de todos los individuos que se encuentren tras el velo de ignorancia.

Para entender mejor este punto consideremos el siguiente ejemplo. Supongamos que nos encontramos en una posición inicial, antes del nacimiento, en donde se nos pregunte qué tipo de principios de justicia queremos adoptar cuando llegemos al mundo. No sabemos qué capacidades tendremos, ni la familia en donde estaremos, tampoco la raza o el género al que perteneceremos, ni siquiera tendremos clara nuestra especie o si seremos seres racionales o no. En una posición como esta, ¿qué principios de justicia escogeríamos para que sean implementados en el mundo a donde vamos a llegar? En tal caso, es evidente que escogeríamos principios tan amplios y justos que establezcan ventajas suficientes para una vida armónica, independientemente de la situación en la que tengamos que vivir. En una situación así, no escogeríamos que los hombres tengan mayores beneficios sociales que las mujeres; de igual manera, no toleraríamos que los principios de justicia se apliquen únicamente a los seres racionales, dado que no estaríamos seguros de nuestra especie y, aun cuando esta fuese la humana, no nos sentiríamos seguros en caso de nacer con algún tipo de capacidad intelectual diferenciada.

El argumento que ofrece Rowlands para defender esta idea se basa en la noción de la *igualdad intuitiva* de Rawls. Según esta, nadie debe ser castigado o premiado por algo de lo que no es responsable. Es decir, no es justo que las cualidades o circunstancias, que no hemos ganado ni perdido a causa de nuestras acciones, sean moralmente relevantes. La estructura del argumento de Rowlands es la siguiente:

P1. Si un individuo I no es responsable de la posesión de la propiedad P, entonces I no tiene derecho moral a P.

P2. Si no tengo derecho moral a P, entonces no tengo derecho moral a los beneficios que se deriven de la posesión de P.

P3. Para cualquier individuo I, habrá un cierto conjunto de propiedades  $S = \{P1, P2, \dots, Pn\}$  tales que yo posea S sin ser responsable de poseer S.

C. Por lo tanto, para cualquier individuo I, existe un conjunto S de propiedades tales que I no tiene derecho moral a los beneficios que se derivan de la posesión de S (2009, p. 134-135).

Según este argumento, si una propiedad es inmerecida, en el sentido de no ser responsables por su posesión (inteligencia, fuerza, altura, racionalidad, por ejemplo), entonces su poseedor no



tiene derecho moral a ninguno de los beneficios que esta propiedad pueda brindarle. Esto implica que nadie puede reclamar privilegios que los sitúen por encima de los demás basados en estas características. Esto es a lo que Rowlands denomina el *principio de lo merecido*: tenemos derecho a ser tratados con la misma consideración y esto no puede disminuir por circunstancias sobre las que no tenemos control (2009).

### 2.2.3.2. Críticas a la postura de Rowlands

Una de las objeciones que se suelen presentar a la teoría de Rowlands tiene que ver con el posible peligro que su principio de lo merecido parece encarnar<sup>11</sup>. El argumento que representa esta postura, y que aquí denominaremos *argumento de la línea arbitraria*, se puede presentar del siguiente modo. Si Rowlands propone ampliar las características que se encuentran ocultas tras el velo de ignorancia, de modo que sea posible incluir la racionalidad y la pertenencia a una determinada especie, podríamos también continuar ampliando estos límites de modo que todo tipo de seres (animados e inanimados) se encuentren dentro del marco contractual de los principios de justicia.

Si es posible conceder derechos a los animales no humanos, ¿por qué no hacerlo también con las plantas, montañas o ríos? Es evidente que la diferencia entre los animales y las plantas o las rocas, por ejemplo, radica en que los primeros tienen la capacidad de sentir (*sentience*), mientras que una roca no. Pero, también podríamos incluir la capacidad de sentir dentro de las características que se encuentran tras del velo de ignorancia. Después de todo, la capacidad de sentir es una propiedad inmerecida, tal como lo es la racionalidad o la pertenencia a una especie. Tener o no capacidad de sentir es algo sobre lo que los individuos no tenemos control, por lo cual también es una propiedad inmerecida y, como tal, no tenemos derecho moral a los beneficios que esta nos trae.

Rowlands (2009) responde a esta objeción señalando que, si bien es cierto que la capacidad de sentir es una propiedad inmerecida, ello no implica que no sea lo suficientemente relevante para marcar una diferencia fundamental. La capacidad de sentir es un límite relevante porque es allí

---

<sup>11</sup> Es posible encontrar variantes de esta crítica en Carruthers (1995) y Thero (1995).

donde radica el límite de la moralidad. Extender las características del velo de ignorancia hasta el punto en el que un individuo no supiera si este va a ser un árbol o una roca carecería de sentido, dado que esta condición no tendría ningún impacto en las decisiones del individuo. Supongamos que nuestro destino marcara que tenemos que ser una roca, en este caso no nos importaría qué tipo de consideración moral tendrán los demás hacia nosotros, tampoco qué principios de justicia regirían la sociedad, dado que carecemos de capacidad de sentir, lo cual implicaría que nos va a resultar indiferente lo que nos pueda ocurrir. El caso de los animales es diferente, en cuanto a que, si tuviéramos que ser un perro o un toro, las consideraciones morales que tengan hacia nosotros sí tendrían importancia, nos afectarían. Esto muestra, precisamente, que la capacidad de sentir es fundamental a la hora de marcar el límite entre lo que se puede o no incluir detrás del velo de ignorancia. Para ilustrar este punto, Rowlands se imagina un diálogo entre su Creador y él, el cual iría así:

Dios: Ok Mark, elige cómo quieres que sea el mundo. Puedo hacerte un humano, puedo hacerte un perro. Incluso puedo hacerte una roca.

Yo: Bastante justo, Dios. Pero si soy una roca, ¿seré consciente de algo? ¿Sentiré, sufriré, disfrutaré, etc.?

Dios: Por supuesto que no: serás una roca, por el amor de Dios.

Yo: Está bien, entonces, cuando elijo cómo va a ser el mundo, no necesito hacer ninguna provisión para la posibilidad de que me conviertas en una roca, porque si lo haces, de todos modos nada importa.

Dios: ¡Es obvio! (2009, p. 160).

Otra objeción, planteada por Peter Carruthers (1995), señala que la tesis según la cual los individuos situados tras el velo de ignorancia deben desconocer a qué especie pertenecen, es incoherente con el contractualismo propuesto por Rawls. En particular, resultaría incoherente con la idea contractualista sobre el origen de la moralidad. Según Carruthers, la moralidad “ha sido construida *por* los seres humanos, para facilitar las relaciones *entre* los seres humanos y hacer posible la vida en una comunidad cooperativa. De hecho, este es uno de los aspectos esenciales de la concepción rectora del contractualismo” (1995, p. 120).

Rowlands responde a esta objeción señalando que no está de acuerdo con esta interpretación de la teoría de Rawls, el cual no hace en ningún texto una afirmación de este tipo. Aun así, Rowlands deja esta cuestión de lado y señala que el argumento de Carruthers constituye un ejemplo claro de la falacia genética: confundir el origen de la moralidad con el contenido de la misma.

El problema básico es este. Incluso si la moral fue construida por seres humanos para facilitar las interacciones entre seres humanos, no se sigue que este tipo de origen agote el contenido actual de la moral, ni que delimite su alcance (Rowlands, 2009, p. 161).

### **2.3. Posturas a favor del especismo**

En torno al debate sobre la consideración moral de los animales no humanos, diversos autores han planteado una posición contraria a las analizadas anteriormente. Las posturas en este caso son variadas e incluyen una multiplicidad de razones que van desde negar que los animales posean intereses, hasta considerar que, aun si los poseen, ello no implica que deban ser sopesados de la misma forma que los intereses de los seres humanos. Por cuestiones de economía, en este apartado se analizarán dos de las posturas más fuertes en contra de otorgar consideración moral a los animales no humanos. Ello no implica que no existan otras posturas que defienden esta idea<sup>12</sup> (así como también existen otras tantas que defienden lo contrario y que no fueron analizadas en el apartado anterior). Sin embargo, por cuestiones de economía, no serán tenidas en cuenta en este trabajo.

#### ***2.3.1. El especismo ilustrado de Carl Cohen***

Como ya se dijo, no todos los autores involucrados en el debate sobre la consideración moral de los animales no humanos están de acuerdo en que estos puedan ser portadores de derechos (sean morales o legales), que sean sujetos morales o que sus intereses cuenten tanto como los nuestros. Carl Cohen, filósofo norteamericano y una figura importante en el debate por los derechos

---

<sup>12</sup> Para un mayor análisis de estas posturas a favor del especismo, ver: *La desconsideración de los animales no humanos en la bioética* (Horta, 2010).

de los animales, ha cuestionado la posibilidad de brindar derechos a los animales no humanos desde una postura abiertamente especista<sup>13</sup>. Según Cohen (1986), para poder gozar de derechos, es necesario pertenecer a una especie capaz de comprenderlos y utilizarlos. Como es evidente, la única especie capaz de esto es la de los seres humanos. El argumento que ofrece Cohen es este:

Los animales (es decir, los animales no humanos, en el sentido corriente de esa palabra) carecen de la capacidad de juicio moral libre. No son seres capaces de ejercer o responder a demandas morales. Los animales, por tanto, no tienen derechos y no pueden tener ninguno (1986, p. 866).

El argumento de Cohen no desconoce que los animales no humanos sean incapaces de sentir dolor, tener intereses e incluso una vida psíquica compleja, el asunto central es que no tienen la capacidad para llevar a cabo juicios morales o vivir en comunidades morales. Los animales, dice Cohen (1997), son incapaces de comprender un derecho y tampoco necesitan de ellos, viven en comunidades amorales, en donde predominan las relaciones depredador-presa, la supervivencia del más apto o las relaciones parasitarias. Lo anterior no implica, para el autor, que no tengamos obligaciones morales hacia ellos, el asunto es que estas obligaciones no son el resultado de un derecho que posean los animales no humanos, no son obligaciones de justicia, sino un deber de caridad hacia ellos. Podemos hablar, incluso de deberes directos hacia ellos, pero no de *derechos animales*. Para que un individuo pueda tener derechos, debe ser capaz de comprender un sistema moral o legal, las exigencias que se derivan de estas leyes y el poder aplicarlas a la hora de resolver un caso concreto. Según Cohen:

Los actores sujetos a juicio moral deben ser capaces de captar la generalidad de una premisa ética en un silogismo práctico. Los seres humanos actúan de manera inmoral con bastante frecuencia, pero solo ellos, nunca los lobos o los monos, pueden discernir, aplicando alguna regla moral a los hechos de un caso, que un acto determinado debe o no debe realizarse. Las restricciones morales impuestas por los humanos sobre sí mismos son, por tanto, muy abstractas y, a menudo, entran en conflicto con el interés propio del agente. El

---

<sup>13</sup> En *The Case for the use of Animals in Biomedical Research* afirma: “Soy especista. El especismo no solamente es plausible, sino que es esencial para una conducta correcta, porque el que no quiere hacer las distinciones moralmente relevantes entre especies, seguro y, en consecuencia, comprende mal sus verdaderas obligaciones” (1986, p. 867)

comportamiento comunitario entre los animales, incluso cuando es más inteligente y entrañable, no se acerca a la moral autónoma en este sentido fundamental (1986, p. 867).

Estas exigencias que impone Cohen son realmente altas. Es evidente que algunos seres humanos no tendrían estas capacidades. Para que un individuo pueda gozar de derechos, el mismo debe ser una persona autónoma y extremadamente racional, con la posibilidad tanto de llevar a cabo juicios morales como de reconocer derechos y obligaciones hacia los demás. En este caso, los seres humanos con algún tipo de discapacidad intelectual, pacientes en estado de coma, Alzheimer o bebés, no podrían gozar de derechos, dado que son incapaces de cumplir con estos requerimientos. Cohen es consciente de esta dificultad y argumenta que el criterio para conceder derechos en estos casos no es la capacidad individual que poseen estas personas, sino las capacidades que posee, de forma general, la especie a la que pertenecen. La persona que padece de Alzheimer, por ejemplo, no es un sujeto moral autónomo, tampoco puede reconocer derechos y obligaciones hacia los demás, pero sí pertenece a la única especie en el planeta con las capacidades necesarias para cumplir estas condiciones.

### ***2.3.1.1. Críticas a la postura de Cohen***

Existen diversas críticas a la postura de Carl Cohen<sup>14</sup>, pero aquí nos concentraremos en uno de los problemas más grandes que enfrenta su posición. Según Cohen, sólo los seres que pertenecen a la especie humana pueden gozar de derechos, dado que son los únicos con capacidad de llevar a cabo juicios morales, así como de reconocer derechos y obligaciones hacia los demás. El problema en este caso es que Cohen pasa por alto una cuestión fundamental: las razones por las cuales un estado otorga derechos son muy variadas y no siempre (históricamente hablando) el criterio de pertenencia a la especie humana ha sido definitivo. Los esclavos, por ejemplo, no tuvieron derechos en sentido estricto hasta finales del siglo XIX, aun cuando estos pertenecían a la especie humana. Lo mismo sucede con las mujeres, quienes fueron consideradas como propiedad de sus padres, hermanos o esposos y sólo vieron nacer sus derechos entre los siglos XIX y XX. De hecho, en la

---

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, el artículo de Nathan Nobis: *Carl Cohen's "Kind" Arguments for Animal Rights and Against Human Rights* (2004)

actualidad, la pertenencia a la especie humana no es un requisito para poder gozar de derechos, ni siquiera estar vivo es un requisito.

Hoy en día otorgamos derechos a especies o entidades que carecen de cualquiera de los requisitos que plantea Cohen. A estas entidades las llamamos empresas o corporaciones, y tienen derechos constitucionales, aun cuando no posean vida, capacidad de raciocinio o comprensión del bien. Son entidades abstractas que gozan de derechos legales, aun cuando no pertenecen a la especie humana. Evidentemente son personas quienes trabajan en ellas, pero los derechos que se les otorga son diferentes a los que protegen a estas instituciones. En este sentido, sería incoherente excluir a los animales no humanos de cualquier tipo de derecho, a razón de no poseer las características que enumera Cohen. ¿Por qué una empresa tendría más derechos que cualquier animal no humano si esta tampoco pertenece a la especie humana, ni siquiera posee vida? Si es posible conceder derechos a las corporaciones, esto demuestra que no existe ningún obstáculo jurídico para otorgar derechos a los animales no humanos.

### ***2.3.2. El contractualismo de Peter Carruthers***

Otro autor que conviene examinar para completar esta investigación sobre la consideración moral de los animales no humanos es Peter Carruthers. Su postura se enmarca en la teoría contractualista, al igual que la de Rowlands, pero sus ideas apuntan a conclusiones muy diferentes. Según Carruthers, Los argumentos a favor de que los animales merezcan consideración moral directa son débiles y, en contraste, los argumentos en contra son fuertes. De hecho, afirma que el creciente interés social por los derechos de los animales es un claro síntoma de decadencia moral (1995).

Carruthers examina dos teorías que, a su parecer, son las más adecuadas para explicar y guiar nuestra conducta moral: el utilitarismo y el contractualismo. Sin embargo, rechaza de entrada las posturas utilitaristas, tanto por sus problemas teóricos como por los problemas prácticos que estas comportan<sup>15</sup>. Pese a esto, considera que es acertada la idea de Peter Singer en cuanto a que la discriminación por motivos de especie es moralmente inaceptable, porque se funda en distinciones

---

<sup>15</sup> Ver las páginas 30 a la 42 de *La cuestión de los animales* (1995)

moralmente irrelevantes: “resulta obvio que la especie a que pertenecemos es una característica sin importancia moral” (1995, p. 61). Sin embargo, Carruthers considera que la importancia moral de una propiedad es relativa, dado que depende del punto de vista moral que adoptemos. Es decir, si bien la pertenencia a una especie es una propiedad irrelevante para el utilitarismo, esto sólo es válido si adoptamos el enfoque utilitarista de la moral. En caso contrario, si adoptamos el punto de vista contractualista, la pertenencia a una especie es un aspecto relevante a la hora de brindar consideración moral.

Carruthers considera que es válido y necesario que los agentes morales implicados en el acuerdo contractual concedan igual consideración moral directa a todos los integrantes de la especie humana, sin que por ello tenga que concedérseles esta misma consideración a los miembros de otras especies. Esto se explica porque los animales no humanos no son seres inteligentes y “desde el punto de vista de la moral contractualista, la inteligencia —o al menos cierto tipo y grado de inteligencia— reviste importancia moral” (1995, p. 64). Esto, como es evidente, deja abierta esta postura a la crítica del argumento de la superposición de especies: si no es posible brindar igual consideración moral a los animales no humanos, dado que estos no poseen una determinada capacidad (en este caso la inteligencia), entonces tampoco sería posible brindar igual consideración moral a los seres humanos que no posean dicha capacidad.

Carruthers es consciente de esta dificultad y plantea que, pese a que no todos los seres humanos poseen esta capacidad, los agentes contratantes deberían conceder igual consideración moral directa a todos los integrantes de la especie humana, sin importar si poseen o no esta capacidad. Esto es así, según el autor, por tres razones: “para evitar entrar en terreno resbaladizo en un sentido moral, preservar la estabilidad social y no menoscabar nuestra reacción natural de compasión ante el sufrimiento humano” (1995, p. 65). Estas tres razones que nos presenta apelan al argumento de la pendiente resbaladiza: realizar distinciones en la consideración moral que merecen los seres humanos podría ocasionar situaciones peligrosas que afectarían a los agentes racionales que pactan el contrato. Este punto es especialmente importante. Según Carruthers (1995), “no existen límites precisos entre un bebé y un adulto, entre un adulto no muy inteligente y un subnormal profundo y entre un anciano normal y uno en estado de senilidad avanzado” (p. 134), por lo cual sería peligroso otorgar derechos morales directos sólo a los agentes racionales, teniendo en cuenta la dificultad que existe para determinar qué individuos son inteligentes y cuáles

no lo son. Esto podría traer consecuencias graves, pero no porque pudiésemos dañar a quienes no son inteligentes, sino porque “podríamos entrar en terreno resbaladizo en un sentido moral y cometer todo tipo de barbaridades contra quienes sí lo son” (1995, p. 135).

Si bien este argumento protegería a todos los seres humanos, independientemente del grado de inteligencia que posean, no ocurriría lo mismo en el caso de los animales no humanos. Dado que es perfectamente posible diferenciar a estos de los seres humanos, el peligro de la pendiente resbaladiza no entraría en juego. Según Carruthers, tampoco existiría el riesgo de que nuestra insensibilidad hacia el dolor de los animales no humanos derive en insensibilidad hacia el sufrimiento humano, dado que no presentamos enormes similitudes en nuestra apariencia y comportamiento.

Otro aspecto importante sobre esta cuestión tiene que ver con la segunda razón que nos presenta Carruthers para que los agentes racionales incluyan a todos los miembros de la especie humana dentro del contrato: la necesidad de preservar la estabilidad social. Como es evidente, esta cuestión es fundamental dentro de la teoría contractualista. Para que una sociedad funcione adecuadamente, es necesario que la estabilidad social se mantenga, por lo cual es necesario que los agentes racionales (a la hora de fijar los principios de justicia) tengan en cuenta si los principios adoptados promoverán o no una comunidad estable y cooperativa. Para hacer esto, según el autor, es necesario que tengan en cuenta los hechos de la psicología humana. Uno de ellos es que a los seres humanos les suelen importar sus hijos por encima de todas las cosas, incluso si estos son menos inteligentes. Por lo cual, una norma que no otorgara igual consideración moral a los menos inteligentes generaría inestabilidad social, en el sentido de que muchas personas no estarían dispuestas a acatarla (1995). Por esta razón, concluye Carruthers, la única forma de garantizar la estabilidad social es acordar una norma que conceda igual consideración moral directa a todos los seres humanos.

Lo anterior no implica de ninguna forma que debemos concederles igual consideración moral a los animales no humanos. Dado que estos no son crías de ningún ser humano, el argumento de la estabilidad social no aplica para ellos. Según Carruthers, estas son razones suficientes para excluirlos de la esfera moral sin tener que cargar con los problemas que presenta el argumento de la superposición de especies.



### 2.3.2.1. Críticas a la postura de Carruthers.

La principal dificultad de la postura que presenta Carruthers tiene que ver con su incapacidad para superar los problemas que le plantea el argumento de la superposición de especies. El intento del autor por escapar de estos problemas apelando a una pendiente resbaladiza enfrenta diversas dificultades. Aquí nos referiremos a dos en particular, aquellas que tienen relación con las dos razones que nos presenta el autor, según las cuales es necesario incluir a todos los seres humanos dentro de la esfera moral, sin importar su nivel de inteligencia: 1. Evitar entrar en un terreno resbaladizo en un sentido moral (dada la posibilidad de realizar discriminaciones injustificadas dentro del conjunto de los agentes morales) y 2. Poner en riesgo la estabilidad social.

Consideremos la primera razón que ofrece Carruthers. Según esta, existe una dificultad para distinguir entre individuos plenamente racionales (inteligentes) de aquellos que no poseen esta capacidad. El problema aquí es que, en muchos casos, sí es posible distinguir cuando un ser humano no es un agente racional, como en el caso de los bebés recién nacidos o aquellos casos en que el individuo posee una discapacidad intelectual significativa<sup>16</sup>. Por otro lado, tal como lo plantea DeGrazia (1996), aun cuando no exista tal posibilidad de fallar a la hora de distinguir entre quien es un agente racional y quien no lo es, la posibilidad de causar daño es evidentemente inmoral. Supongamos que nos encontramos en una sociedad (hipotética) en la que las personas fuésemos jueces infalibles y honestos a la hora de juzgar la racionalidad de una persona, con lo cual no habría peligro de una pendiente resbaladiza como la planteada por Carruthers. Aún en esta situación, nos parecería incorrecto utilizar como quisiéramos a aquellos seres humanos que posean discapacidades intelectuales. Lo incorrecto de esta situación parece independiente de la premisa planteada por Carruthers. Con lo cual, dicha razón sería insuficiente para enfrentar el problema plantado por el argumento de la superposición de especies.

La segunda razón que plantea Carruthers tiene que ver los riesgos que podría traer para la estabilidad social el hecho de no incluir a todos los seres humanos (sin importar su grado de inteligencia) en el acuerdo fijado por los agentes racionales. Dado que muchas personas se sentirían psicológicamente incapaces de acatar dicha norma de conducta. El problema con esta afirmación es que va en contra de las evidencias históricas y antropológicas que muestran diversos ejemplos

---

<sup>16</sup> Para un mayor desarrollo de esta crítica, véase la obra de Evelyn Pluhar: *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals* (1995)

de sociedades en donde no se ha asignado la misma consideración moral a todos los seres humanos y, pese a esto, han permanecido estables (Pluhar, 1995). De hecho, en sociedades como la ateniense, la discriminación de la población, aun cuando no fuese por razones de discapacidad intelectual, comportaba diversos beneficios para la estabilidad social (Horta, 2010).

### **CAPÍTULO III: LA CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES, TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN Y EQUILIBRIO REFLEXIVO**

*Los simios, sumamente civilizados, se balanceaban con elemental elegancia entre las ramas: el neandertal era basto y estaba atado a la tierra. Los simios, satisfechos y juguetones, pasaban a la vida sumidos en sofisticados entretenimientos o cazando pulgas con contemplación filosófica; el neandertal se movía oscuramente dando pisotadas por el mundo, repartiendo porrazos aquí y allá. Los simios lo miraban divertidos desde las copas de los árboles y le tiraban nueces. A veces el terror los sobrecogía: mientras que ellos comían frutas y plantas tiernas con delicado refinamiento, el neandertal devoraba carne cruda y mataba a otros animales y a sus semejantes. El neandertal cortaba árboles que siempre habían estado en pie, movía rocas de los lugares que el tiempo había consagrado para ellas y transgredía todas las leyes y tradiciones de la selva. Era basto y cruel, y no tenía dignidad animal: desde el punto de vista de los sumamente civilizados simios, no era más que un paso atrás en la historia.*

(Koestler, 2005).

### 3.1. El minuto más falaz de la historia universal

Nietzsche (2007) en el primer fragmento sobre *Verdad y mentira en sentido extramoral* inicia con una fábula en donde revela la efímera condición de los seres humanos y describe su vanidad al hallarse como sujetos pensantes en medio de un universo que no comprenden, pero del cual se creen poseedores:

Hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento, fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer (p.17).

Esta descripción del intelecto humano por parte de Nietzsche muestra cómo los humanos creen estar por encima de la naturaleza, sin embargo, frente a esta son seres débiles que hacen uso de su conocimiento e intelecto para poder sobrevivir; en este sentido el conocimiento ha sido entendido como un instrumento de dominación hacia otros seres y hacia la propia naturaleza:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña (Nietzsche, 2007, p.18).

La ilusoria superioridad del ser humano, gracias a su intelecto, le ha permitido sobrevivir desde hace millones de años en un caótico mundo al cual no logra adaptarse por completo. A diferencia de otros seres vivos que pueblan el planeta, los cuales generalmente se adaptan al medio, el animal humano ha ido adaptando el ambiente a su antojo, buscando únicamente su propia seguridad. Es a través de su intelecto que le ha ido imponiendo a la naturaleza una serie de conceptos y categorías que le permiten clasificar y entender el entorno en el que se encuentra, pero esto ha sido a costa de la dominación de la tierra y de la explotación de diferentes especies que usa para su beneficio. Esta primacía y este derecho de explotación de las otras especies, convenientemente (auto) otorgado a los seres humanos, ha sido defendido de diversas formas a lo

largo de miles de años, de modo que tal situación llegó a hacerse tan familiar para nosotros como cualquier otra forma de conducta.

Muchos de los argumentos en contra de otorgarle consideración moral a los animales no humanos, parten de una idea que es posible encontrar de forma implícita o explícita: los animales no humanos carecen de capacidades suficientes para ser sujetos morales. Esta idea viene acompañada de otro supuesto, casi siempre aceptado incluso por quienes están en contra del especismo: la moral es una creación exclusivamente humana. Según estas ideas, no tiene sentido hablar de moral para referirse a seres que no sean de la especie humana. Sin embargo, estas ideas están lejos de ser claras y carentes de problemas (Richart, 2017). Este capítulo buscará poner en cuestión estos supuestos y, en esa medida, ofrecer algunos argumentos para defender una idea que hoy no debería parecernos tan sorprendente: los animales no humanos merecen consideración moral y, con ella, derechos que se adecúen a sus necesidades particulares.

Es posible, por fortuna, que a término de algunos años sea innecesario defender este tipo de afirmaciones. En esta época son cada vez más las personas que consideran completamente natural la idea de que los animales también deben ser tratados con respeto, lo que parece indicar que este siglo verá la aparición de derechos para estos seres, consagrados en las constituciones de diversos estados. Esto no debería sorprendernos, hoy en día pocos de nosotros sienten alguna necesidad por exponer un argumento filosófico riguroso para demostrar por qué la esclavitud es mala, de la misma forma que consideramos intolerables prácticas como los ahorcamientos públicos y la quema de herejes en la hoguera, aun cuando estas eran comunes hace algunos siglos.

Lo mismo ocurre para el caso de los derechos de las mujeres y la persecución de los homosexuales, aunque todavía nos queda mucho por alcanzar. Llegará el día en que nadie necesite de un argumento debidamente estructurado para entender que es inmoral torturar a un animal, someterlo a una vida de encierro y desesperación para sacar todo el provecho que sea posible. En ese momento, tal vez, lo único verdaderamente relevante para condenar estas situaciones sea la más simple y evidente cuestión: ellos pueden sentir.

### 3.2. La moralidad como hecho evolutivo

La gran mayoría de posturas en contra de la consideración moral de los animales no humanos descansan en un supuesto, implícito o no, acerca de la exclusividad humana en el universo moral. Este razonamiento podría resumirse de la siguiente manera: dado que la moral es un invento humano, no es lógico que el mismo se extienda hasta las demás especies en el planeta. ¿Por qué deberíamos considerar moralmente a otros seres que carecen de moralidad? Las limitaciones que nos representan las normas morales sólo deben aplicar, entonces, a las relaciones interpersonales que sostienen los seres humanos, nada más.

Esta cuestión, acerca de la moral como invención humana, se centra en considerar a la moral como un fenómeno cultural que fue conseguido únicamente por nuestra especie. Lo cual es equivalente a decir que la moral no hace parte esencial de la naturaleza (a la cual pertenecemos), sino que fue construida por nuestros ancestros dadas unas condiciones que hicieron necesario elegir este tipo de conducta. Esta idea presupone que en el fondo no somos verdaderamente morales, sino que la moral fue una invención que, a fuerza de necesidad, tuvimos que desarrollar. ¿Por qué nuestros ancestros consideraron que era necesaria esta invención? Bueno, la respuesta generalizada es que fue necesaria para ocultar nuestra naturaleza egoísta y conflictiva. Frans de Waal (2006), uno de los más importantes investigadores en psicología, primatología y etología, agrupa estas ideas bajo la expresión *teoría de la capa*, refiriéndose al punto de vista que “considera que la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal” (p. 19).

Esta idea de la moral como un revestimiento cultural, en esencia antinatural, coincide con la visión hobbesiana acerca de la naturaleza fundamentalmente asocial del ser humano. Según esta, los seres humanos somos conflictivos por naturaleza y, sólo cuando el costo de esta actitud se volvió muy alto, decidimos dar un paso a la vida social. Esto, según Hobbes (1980), marca una diferencia fundamental entre los acuerdos a los que llegan los seres humanos y los que proceden en los demás animales: “el acuerdo de esas criaturas es natural, y el de los hombres proviene solo de pacto, lo cual implica artificio” (p. 266). Esta visión del ser humano como ser asocial por naturaleza, se ve enfrentada a la evidencia que proporciona la teoría de Darwin (2009), acerca de la evolución humana, según la cual descendemos de ancestros altamente sociales (monos y simios)

y, de hecho, siempre hemos vivido en grupos. Para nosotros, al igual que para la mayoría de las especies, la vida en grupo no es una opción, sino una estrategia de supervivencia.

Según Frans de Waal (2006), estas ideas, que agrupa bajo la expresión *teoría de la capa*, fueron ampliamente difundidas por el biólogo y filósofo británico Thomas Henry Huxley, quien paradójicamente es considerado uno de los mayores defensores de la teoría darwiniana. El problema es, según De Waal, que:

Huxley no daba la menor pista sobre de dónde podría haber sacado la humanidad la voluntad y la fuerza para derrotar a las fuerzas de su propia naturaleza. Si en realidad somos competidores natos a los que no les preocupan los sentimientos de los demás, ¿cómo es que decidimos transformarnos en ciudadanos ejemplares? ¿Pueden las personas mantener un comportamiento atípico a lo largo de varias generaciones, como si de repente un banco de pirañas decidiera volverse vegetariano? ¿Cuán profundo puede ser un cambio de este tipo? ¿No nos convertiría esto en lobos con piel de cordero: amables por fuera y malvados por dentro? (2006, p. 20).

Para Darwin (1909), por el contrario, la moralidad se incluye dentro de la naturaleza del ser humano. Él consideraba que el origen de la moralidad coincide perfectamente con su teoría de la evolución y no veía contradicción alguna entre el proceso evolutivo, por el que duramente tienen que pasar las especies, y los productos de dicho proceso. En realidad, nunca presentó a la especie humana como un elemento aislado de las leyes de la biología, por el contrario, hacía énfasis en la continuidad que veía entre el hombre y los demás animales en el terreno moral:

todo animal, cualquiera que sea su naturaleza, si está dotado de instintos sociales bien definidos, incluyendo entre éstos las afecciones paternas y filiales, inevitablemente llegaría a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales llegasen o se aproximasen al desarrollo a que aquéllas han llegado en el hombre (Darwin, 2020, p. 81-82).

El problema de la teoría de la capa, al igual que las posturas que consideran a la moral como una invención exclusiva del ser humano, radica en que no puede explicar satisfactoriamente cómo pasamos de ser animales amorales a ser individuos morales. Adicionalmente, a juicio de De Waal (2006), “la teoría está reñida con la evidencia de que el procesamiento de las emociones es la fuerza

que impulsa la realización de juicios morales” (p. 59). La visión de la teoría de la capa parece suponer que la gran mayoría de nosotros actuamos como psicópatas. Es decir, supone que las decisiones morales responden al siguiente modelo: observamos un hecho en el mundo, realizamos una serie de cálculos y razonamientos sobre él e inmediatamente tomamos una decisión. Esto, si se observa con detenimiento, es falso.

Una vez que nos encontramos ante un hecho en el mundo, lo primero que responde ante el fenómeno son nuestras emociones. Si veo que están golpeando a una niña indefensa (hecho), no paso inmediatamente a razonar sobre el hecho, para después tomar una decisión. Antes de cualquier razonamiento, lo primero que sucede es que experimento una emoción. En el caso de la niña, la emoción que surja será la de sentirme irritado, indignado o enfurecido. Seguido a la emoción, sí es posible (no en todos los casos), que proceda a razonar lo que está sucediendo y el conjunto de estos dos procesos me lleven a tomar una decisión frente a la pregunta: ¿qué debo hacer ante lo que está ocurriendo?

Lo anterior señala que el impulso por el cual me siento afectado por lo que ocurre, tiene que ver mucho más con mi capacidad para sentir empatía, que con la razón. Sin esta capacidad no sentiría ningún tipo de indignación frente a lo ocurrido. Al no sentir esto, podría decidir de manera indiferente, tal como ocurre en los casos en que la psicopatía se manifiesta. Una mente que sólo es capaz de observar hechos e inmediatamente razonar sobre lo ocurrido, sin la intervención de ningún tipo de emoción, es la que parece presentar el modelo de la capa.

Si, tal como se ha defendido aquí, la postura que plantea que la moralidad es una invención del ser humano es errada, entonces podemos pensar (tal como pensaba Darwin) que la moralidad es un proceso continuo, una gradualidad en la evolución animal, igual a cualquier otra característica cuyo origen puede ser explicado mediante causas naturales (Darwin, 2020). Esta afirmación plantea otro interrogante que conviene considerar: ¿qué otro tipo de características, generalmente atribuidas a los seres humanos, están presentes en otros animales? Esta cuestión es relevante si tenemos en cuenta que muchas de las posturas que defienden el especismo han apelado a las amplias diferencias que algunas características de los seres humanos tienen respecto de los demás animales, entre ellas podemos enumerar: emociones, inteligencia y capacidades comunicativas, elaboración de herramientas y, más recientemente, una teoría de la mente. Por tal razón, el siguiente apartado mostrará, a partir de evidencia empírica, que dichas características también se pueden



rastrear en otros animales. Esto no quiere decir que sólo los animales que demuestren estas habilidades deben ser considerados moralmente.

La siguiente exposición sólo buscará brindar un sustento para apoyar la idea de que la mayoría de las habilidades que comúnmente atribuimos a los seres humanos sólo se diferencian de las de los animales por cuestiones de grado y no de tipo. Es decir, así como la moralidad puede ser considerada como un proceso continuo en la evolución, muchas otras características también pueden serlo.

### **3.3. Grandes similitudes entre humanos y no humanos**

Cuando pensamos en la teoría de la evolución, el primer nombre que nos viene a la cabeza es el de Darwin. Sin embargo, en lo que respecta a las ideas sobre la evolución, parece ser que desde la antigüedad algunos ya se estaban preguntando por el origen de la vida. Por ejemplo, el filósofo Anaximandro consideraba que la vida había comenzado en el agua y se había desplegado hasta la tierra. Este tipo de observaciones se han visto en diferentes épocas y en diversos pensadores, pero parece que la piedra angular para completar estas indagaciones viene a cobrar fuerza con la teoría de Darwin. Su expedición en el Beagle cambió por completo su forma de pensar y de concebir la vida. Los cinco años de viaje como naturalista en aquel barco le permitieron ir madurando una idea que tal vez para su época no fue del todo bien vista. La idea de Darwin para explicar la vida y su diversidad consistía en atribuir un ancestro común a todas las especies, incluyendo la humana; la selección natural sería la encargada de diversificar la vida en la tierra. Esta idea, peligrosa y controvertida para su época, fragmentaba las bases y fundamentos sobre los que la humanidad se había sostenido: el ser humano ya dejaba de ser el centro de la creación, de la misma manera que dejó de ser el centro del universo con Newton.

Aunque sería interesante abordar la diversidad de contenidos de la teoría de Darwin para explicar a detalle sus observaciones, eso excedería los propósitos de este trabajo. Es por esto que sólo abordaremos las ideas que dan cuenta de las similitudes que tenemos con los demás animales, teniendo en cuenta algunos rasgos que Darwin pudo observar. Adicionalmente, se tendrán en cuenta algunos estudios más recientes que dan cuenta de esta misma relación.

### 3.3.1. Emociones

Las emociones son mecanismos automáticos de los cuales la naturaleza nos ha dotado para sobrevivir y hacer frente a diversas situaciones. Darwin, en su libro *La Expresión de las Emociones en el Hombre y en los Animales*, afirma que las emociones son fruto de la evolución y pueden, como tal, encontrarse en diversas especies, no únicamente en la humana. Aunque en su época el libro no tuvo mayor acogida, en la actualidad es un estudio clave para la formación de disciplinas como la neurofisiología, la psicología animal y la etología.

En los animales vemos que el miedo, al igual que en nosotros, produce “temblor en los músculos, palpitaciones en el corazón, una relajación en los esfínteres y el erizamiento de los pelos” (Darwin, 2009, p. 24); Los caballos sienten alegría al reencontrarse con su compañero, o en el perro podemos observar el amor y la alegría que le produce reencontrarse con su amo. Darwin observa además que el perro puede comunicar diferentes estados de ánimo a partir de sonidos. De hecho, muchos animales al encontrarse en situaciones de terror o ira expresan a través de sonidos desgarradores e incómodos el peligro o la furia que están sintiendo:

Rengger ha comprobado que los monos (*Cebus azarae*) que poseía en el Paraguay expresaban: la admiración por un ruido que era el término medio entre el silbido y el gruñido: la cólera e impaciencia por la repetición de su *hu-hu* en un tono más bajo, gruñendo: y el temor y el dolor, por último, valiéndose de gritos penetrantes. Por otra parte, en la especie humana, sordos gemidos y agudos gritos expresan igualmente la angustia del sufrimiento (Darwin, s.f. p.111).

### 3.3.2. Inteligencia y capacidades comunicativas

Para abordar el tema de la inteligencia en los animales, tomaremos la perspectiva de Álvaro Corral (2007), a partir de su artículo titulado *Lo que la filosofía de la mente puede aprender de Kanzi y de la primatología*. De forma prudente<sup>17</sup> él considera que:

---

<sup>17</sup> Prudente en el sentido en que él evita caer en extremos que difuminen la claridad del término, es decir no quiere que caigamos en antropomorfismos, suponiendo que la inteligencia en los animales es igual que

parece acertado reservar el uso del término 'inteligencia' para todas aquellas funciones cognitivas que no siguen patrones rígidos, ni responden a parámetros fijos, sino que más bien ofrecen la ejecución de propósitos más generales, es decir, cuando encontramos animales que son capaces de respuestas iguales a problemas diferentes o cuando observamos respuestas distintas a problemas iguales, mostrando así una gran flexibilidad conductual (p.226).

Muchas de las llamadas funciones cognitivas complejas que se encuentran en los animales son confundidas por funciones cognitivas inteligentes, pero no debe confundirse porque estas son instintos hereditarios que se han fijado después de muchas generaciones, por ejemplo el hecho de que un pájaro logre hacer un nido de manera perfecta en cualquier etapa de su vida, los parámetros de orientación de ciertos animales a partir del clima o de las estrellas, el trabajo de los castores construyendo represas de agua, son capacidades que a primera vista parecen inteligentes, sin embargo, deben ser entendidas como funcionamientos cognitivos complejos, porque la conducta de estos animales se debe a su herencia genética.

El término inteligencia es reservado entonces a aquellos animales que a partir de sus funciones cognitivas complejas logran solucionar un problema de manera creativa, utilizando su intuición e imaginación, en donde no se hace evidente un patrón rígido que ha surgido por fijación hereditaria:

En ese sentido, la inteligencia no es otra cosa que una forma biológica altamente sofisticada de exploración ambiental, que pasa por las etapas de fijación genética, continúa por la asociación de representaciones y, por último, involucra la intuición, la imaginación y la secuencia reflexiva de representaciones en los actos de pensamiento (Corral, 2007, p.227).

En este sentido, las investigaciones de la Zoóloga Sue Savage-Rumbaugh muestran el comportamiento inteligente de algunos chimpancés y bonobos. Estas investigaciones al principio no fueron muy bien acogidas en la comunidad científica, sin embargo, en sus experimentos Sue pone a prueba las capacidades cognitivas y comunicativas de estos animales.

---

en los seres humanos; tampoco pretende que caigamos en el chauvinismo, presuponiendo que la inteligencia es única y exclusivamente humana.

Como los chimpancés y bonobos no poseen un lenguaje articulado como el nuestro, se utilizaron en estos proyectos lexigramas, material visual similar al que se emplea en el lenguaje de señas. Los lexigramas “equivalen en nuestros lenguajes naturales a sustantivos, verbos, órdenes, deseos, etc.” (Corral, 2007, p.229). En la década de los setenta Sherman y Austin, dos chimpancés, serían los sujetos de prueba para este experimento. Lo primero que ellos debían hacer era familiarizarse con los lexigramas, diferenciándolos y memorizando sus propiedades. Sin embargo, mientras los investigadores trataban de establecer relación entre un objeto y su símbolo, mostrando el objeto, Sherman y Austin lo asociaban como la posibilidad de acceder a comida. Lo que se pretendía con estos experimentos era llegar a establecer una auténtica comunicación, es decir “cuando se es capaz de usar el símbolo ‘banano’, sin esperar recibir uno” (Savage-Rumbaugh 1994, como se cita en Corral, 2007).

Después de 102 ensayos en Sherman y 202 en Austin se logró reducir gradualmente el interés por el objeto, para que no lo vieran con otra intención, sino para que lo relacionaran con un símbolo de los lexigramas. Con que Sherman y Austin entendieran el carácter simbólico de la comunicación ya el segundo paso sería llevarlos a tener una comunicación entre ellos. Para esto la zoóloga Sue implemento una interesante estrategia; ella escondió algunos alimentos preferidos para ambos, al hacer esto despertó en Austin y Sherman la curiosidad y la imaginación. Por medio de esta estrategia Sue hizo que los chimpancés tuvieran la necesidad de indagar entre ellos el alimento que se les había ocultado. A través de tableros con los lexigramas, se constató que Austin y Sherman empezaran a intercambiar información:

Para ello se utilizó la recompensa, no tanto para favorecer la comprensión, sino más bien para apoyar la cooperación en un acto de comprensión en el que los dos tenían que aportar cada uno un segmento de conocimiento. Esto significa aceptar en la imaginación que el otro puede saber cosas que yo ignoro y viceversa, pero además que, si logramos integrar esos pedazos de conocimiento, podemos obtener, en virtud de la cooperación, un beneficio mutuo (Corral, 2007, p. 230-231).

Para estos experimentos fue necesario que ellos aprendieran a compartir sus alimentos. Los chimpancés a pesar de ser animales sociables con respecto a sus alimentos son muy celosos. Como Austin y Sherman no se habían desarraigado de este hábito, los investigadores decidieron separarlos y les dejaron una ventana para que se pudieran comunicar. Las habitaciones de ambos

estaban equipadas con tableros que poseían los correspondientes lexigramas que ya habían aprendido. “Con una facilidad sorprendente, Sherman y Austin aprendieron prestar atención el uno al otro, a poner cuidado en las solicitudes que se hacían mutuamente y a entregar la comida solicitada” (Savage-Rumbaugh 1994, como se cita en Corral, 2007).

Después de mucho tiempo en donde ambos aprendieron a compartir sus alimentos y a cooperar intercambiando información a través de los símbolos, lo único que faltaba era que pudieran convivir en una misma habitación, cuando esto se logró, Sherman y Austin compartían sus alimentos y conversaban acerca de los alimentos que deseaban. Aprendidos los elementos básicos de la comunicación “empezaron a surgir con espontaneidad otros elementos comunicativos, tales como apelar a gestos para precisar el sentido de un mensaje emitido por medio del tablero, ponerle atención al otro o comunicar la intención de una acción futura” (Savage-Rumbaugh 1994, como se cita en Corral, 2007).

Aunque este fue un sorprendente avance para demostrar las capacidades comunicativas y la inteligencia de estos animales, el experimento realizado en la década de los ochenta tuvo mayor revuelo. Sue inicia su proyecto con Matata, la madre de Kanzi. A Matata se le aplican los mismos métodos de enseñanzas a través de lexigramas implementados con Austin y Sherman. Aunque Matata podía nombrar y solicitar cada alimento, cuando se le señalaba un símbolo específico no podía señalar la imagen de la comida al que correspondía. Esto mostraba que no había sido capaz de comprender el carácter representacional de los símbolos. Ella además poseía graves problemas de concentración lo cual dificultaba enormemente su aprendizaje.

Cuando el proyecto con Matata parecía nulo, algo ocurrió, Kanzi su pequeña cría, estaba aprendiendo todo lo que a su madre se le estaba queriendo enseñar, Kanzi de forma solitaria se iba familiarizando con los lexigramas sin necesidad de tener un tutor que le estuviera indicando. Sue se da cuenta de esto cuando en una ocasión Matata es llevada al médico y por un tratamiento que le prescriben debe permanecer aislada durante unas semanas. Al parecer por circunstancias emotivas Kanzi inicia un proceso de comunicación con otros, al encontrarse sin su madre esto la hizo establecer contacto emocional.

Cuando Kanzi tuvo un tablero con lexigramas al frente demostró que reconocía los símbolos y sabía comunicarse, lo que tanto quisieron hacer con Matata:

Por ejemplo, una de las primeras cosas que hizo esa mañana fue activar ‘manzana’ y después ‘perseguir’. A continuación, tomó una manzana, me miró y se escapó de allí con una mirada juguetona de sorna en su cara. Varias veces presionó los registros de alimento, y cuando lo llevaba al refrigerador, seleccionaba el alimento que había indicado antes en el tablero. Kanzi usaba lexigramas específicos para solicitar y nombrar cosas, y para anunciar su intención – Kanzi poseía casi todas las destrezas simbólicas que no habíamos podido reconocer antes (Savage-Rumbaugh 1994, como se cita en Corral, 2007).

Este bonobo además de haber comprendido este sistema de comunicación reconoce el significado de varias palabras en inglés, también comprende frases donde es importante reconocer el significado de una oración de acuerdo con el orden de las palabras. Si por ejemplo a Kanzi se le solicita que vaya a tomar la zanahoria que se encuentra en la mesa, él toma la zanahoria que está en la mesa, aun cuando haya otras zanahorias a su alcance.

Por la falta de aparato fonador, control de la respiración y complejas funciones que tenemos los seres humanos que nos permiten hablar, Kanzi no puede comunicarse de otra manera, sin embargo, se le ha visto queriendo imitar la voz humana, de hecho, hay palabras que trata de expresar con distinto tono, pero se escuchan completamente distorsionadas.

### ***3.3.3. Elaboración de herramientas***

Las capacidades cognitivas para la construcción de herramientas se le han atribuido a la especie homo, sin embargo, es sabido y a continuación pondremos algunos ejemplos, que esta habilidad es vista en los primates superiores y en algunas aves (la familia de los córvidos) que además de fabricar herramientas, fabrican meta-herramientas que les sirve para la fabricación de otras herramientas para la obtención de alimentos que no están a su alcance. Esto nos muestra la manera en que algunos animales logran, de cierta manera, deliberar o razonar sin necesidad de lenguaje (Crealier, 2016).

En los primates superiores podemos ver esta habilidad. El arqueólogo Nick Toth y la zoóloga Sue Savage-Rumbaugh querían mirar si la inteligencia de Kanzi llegaba a tal punto para la construcción de herramientas de piedra sin instrucción alguna; para eso generaron un espacio en

donde una cuerda debía ser cortada para que Kanzi obtuviera el alimento. La cuerda era tan gruesa que este bonobo no podía cortarla con sus dientes, por eso solo tenía al alcance piedras que debía pulir para que hicieran la función de un cuchillo.

Luego de muchos esfuerzos y varias maneras de abordar el problema acerca del golpe certero para no hacer inservible la piedra, Kanzi logra elaborar, a su manera y superando no pocas dificultades, herramientas primitivas de una o dos hojuelas o bifacies que son comparables a las primeras herramientas líticas del tipo industrial denominado Oldowan, en reconocimiento al lugar de África donde han sido encontradas las piezas más antiguas de producción lítica atribuidas al Homo habilis (Corral, 2007, p.238).

En el caso de los córvidos, un experimento realizado en Nueva Caledonia muestra cómo los cuervos con sus picos pueden diseñar herramientas con diferentes materiales que están a su alcance, aun cuando estos materiales no sean propios de su ambiente. En este experimento se observa que los cuervos al sentir un peligro inminente en las cajas que contenían alimentos, es decir donde los investigadores ponían serpientes de goma, el cuervo elaboraba herramientas largas para evitar el peligro. En caso contrario, donde no sentían peligro, los cuervos elaboraban herramientas cortas. lo que significa que estas aves valoran su cuerpo más que una herramienta y por tanto en situaciones de riesgo usan herramientas que varían en función del contexto (Taylor et al. 2011, como se cita en López, 2013).

Un experimento realizado en un hembra cuervo muestra que estos animales pueden realizar y modificar herramientas. A Betty se le ubica en un lugar en el que se encuentra una cesta de comida en el fondo de un tubo, para poder alcanzarla necesita algo lo suficientemente delgado con forma de gancho para poder obtenerlo. Como no había ningún gancho a la vista Betty tomó un alambre y empujó la punta hasta darle forma de gancho.

En otros experimentos con cuervos y bajo el mismo contexto en el que se encontraba Betty, los investigadores deciden dejar al alcance algunos ganchos con diferentes dimensiones, sin embargo, ninguno era óptimo para ingresar por el tubo, por eso el cuervo decidió modificarle la punta para poder obtener el alimento.

Por otro lado, los cuervos son animales que, puestos a prueba en diferentes experimentos, han demostrado que pueden emplear meta-herramientas. Es sabido que la elaboración y uso de

meta-herramientas fue una innovación que hizo cambiar la vida de los homínidos. La realización y empleo de estas herramientas implica reconocer que ese objeto no sirve para obtener alimento de manera inmediata, es decir, hay de cierta manera un razonamiento en el que se suprime el logro principal que es la obtención de comida. Los experimentos en nueva Caledonia mostraron este proceso en tres etapas: “Primero, obtención de una herramienta corta tirando de un hilo; Segundo, usar la herramienta corta para extraer una herramienta larga de dentro de una caja de herramientas y tercero, utilizar la herramienta larga para extraer la recompensa.” (López, 2013, p.13).

Con los ejemplos que hemos puesto de primates y córvidos para la elaboración de herramientas y meta-herramientas, vemos que existe en estos animales un grado de inteligencia alto, pues para la elaboración de herramientas se requiere un plan en donde por parte del animal hay un proceso cognitivo complejo porque este debe hacerse una representación del alimento, saber el lugar en el que está ubicado y además debe pensar en el utensilio que usará para obtener el alimento.

### ***3.3.4. Teoría de la mente en algunos animales***

Poseer una *teoría de la mente* significa tener la capacidad de atribuir estados mentales a otros sistemas cognitivos diferentes al propio. Los pioneros de este concepto fueron Premack y Woodruff, quienes además estaban haciendo experimentos con chimpancés (Zilber, 2017). Al parecer este atributo es considerado congénito a la especie humana, sin embargo, los estudios de la primatología demuestran que algunos animales poseen teoría de la mente, porque pueden reconocer de cierta manera estados mentales (Rubia, 2018). Precisamente, este apartado pretende mostrar algunos experimentos en donde se puede hacer evidente una teoría de la mente en primates y córvidos, permitiéndonos indagar que, frente a los seres humanos, los animales solo poseen una diferencia de grado en muchas capacidades cognitivas y no precisamente de clase.

#### **3.3.4.1. Teoría de la mente en primates**



Cuando un sujeto interpreta o predice la conducta de otros sujetos puede generar falsas creencias para sacar beneficio propio, esto lo puede realizar a través de la mentira y el engaño. Este tipo de actitudes las podemos observar en algunos experimentos realizados con mandriles por parte de Bryne.

En una ocasión un joven mandril llamado Paul le quitó la comida a Mel, una hembra adulta, este hecho a primera vista parece absurdo porque por fuerza y tamaño Mel no se dejaría quitar sus alimentos, sin embargo, Paul de manera inteligente uso una astuta estrategia. Él al no ver a nadie cerca empezó a gritar para que su madre acudiera a su auxilio y creyera que Mel lo estaba golpeando, como la madre de Paul era de un rango mayor al de Mel en la manada, ella se asustó y dejó a Paul el alimento. Los investigadores vieron:

... a Paul usar esta táctica tres veces en varias semanas, pero nunca cuando el animal manipulado (su madre o el macho líder) estaba a la vista de la 'causa' del grito. No había duda de que Paul no había sido atacado y tampoco había duda de que el animal que acudía en su auxilio creía lo contrario: en estos grupos las madres por lo general no acuden para auxiliar a sus crías ya destetadas, cuando éstas tienen conflictos por el alimento (Byrne 1995, como se cita en Corral, 2007).

Esto muestra cómo algunos primates manipulan las creencias de otros porque conocen los estados mentales y a partir de ello predicen su comportamiento. Esto implica decir que poseen una teoría de la mente. Otro ejemplo para darle fundamento a la afirmación anterior es a partir del llamado proceso intencional de enseñanza del que habla Corral (2007):

Por proceso intencional de enseñanza se entiende la tarea en la que se embarca un individuo que sabe al menos cuatro cosas. En primer lugar, sabe que tiene un conocimiento relevante de algo y en segundo lugar sabe que otro ignora ese conocimiento. Además, sabe en tercer lugar que ese conocimiento puede resultar beneficioso al otro y sabe finalmente que este otro puede ser capaz de obtenerlo (p.249).

En los primates se ve que los adultos no tienen ningún interés en enseñar a sus bebés algo de lo que saben, son las crías las que aprenden de manera solitaria a través de la imitación. Sin embargo, los experimentos en los laboratorios con algunos chimpancés se ven en algunos casos

cómo existe un proceso intencional de enseñanza. Algunos chimpancés tratan de enseñar a sus crías los mismos procesos de comunicación enseñados por los humanos sin que estos intervengan.

En un experimento de Bryne, se puede observar como Washoe, un chimpancé, pretendía enseñar a su bebé los signos que aprendió con ayuda de los humanos. Ella empleaba la demostración para que Louis aprendiera, además también modelaba las manos de su cría. “Después de 5 años usaba con seguridad 51 signos, con frecuencia en combinaciones de dos signos como, por ejemplo, ‘persona –venir’” (Byrne 1995, como se cita en Corral, 2007).

### **3.3.4.2. Teoría de la mente en córvidos**

Aunque no existen un número significativo de experimentos con aves (como sí los hay con primates), algunos estudios demuestran que algunas aves poseen valiosas habilidades cognitivas, entre ellas la planificación, imaginación y una capacidad de memoria que les permite estar al rango de los grandes simios. En este apartado queremos mostrar uno de los experimentos que muestran cómo los córvidos pueden poseer una teoría de la mente.

En un experimento con cuervos divulgado en *Nature Communications*, muestran las capacidades de los cuervos para teorizar de manera abstracta el comportamiento de otros. El experimento consistía en conectar dos habitaciones a través de pequeñas ventanillas en donde estas podían estar abiertas o cerradas, una de las habitaciones tenía un altavoz que emitía sonido de aves.

A los cuervos se les entrenó para que miraran a uno de los investigadores introducir alimento en la habitación continua. Por ejemplo, si la ventanilla estaba abierta y en ese momento el altavoz emitía sonido de otros cuervos en el cuarto que estaba al lado, el cuervo escondía sus alimentos para que no se los fueran a robar; sin embargo, se notó que no sentían peligro cuando la ventanilla estaba cerrada, a pesar de los sonidos que se emitían al lado. Esto muestra que, sin necesidad de ver a ningún ave, ellos imaginaban que otras aves podía robar su comida si estos se encontraban expuestos con la ventanilla abierta (Bugnyar, T., Reber, S. Y Buckner, C. 2016).

### 3.4. El equilibrio reflexivo

Tanto para filósofos como para quienes no lo son, es indudable el papel que juegan las intuiciones en el debate moral. Podríamos decir que estas son el fundamento de nuestro pensamiento moral. Incluso quienes se oponen al intuicionismo, generalmente recurren a sus intuiciones a la hora de defender sus teorías morales. Pese a esto, es común encontrar que algunas de nuestras intuiciones morales son mutuamente inconsistentes.

Este hecho fue reconocido por Rawls (2006), razón por la cual planteó un método para resolver los conflictos que aparecen a la hora de enfrentar algunas de nuestras intuiciones morales que parecen ser irreconciliables: el *equilibrio reflexivo*. Este método le sirvió a Rawls como estrategia de justificación en la teoría moral y política, pero se considera un método autónomo en epistemología moral y, de hecho, es el más comúnmente utilizado por los filósofos morales contemporáneos (McMahan, 2013).

Este método puede describirse del siguiente modo: primero tomamos las intuiciones morales que tenemos sobre casos particulares y luego buscamos unificarlas en algún principio o principios más generales. De modo que esos principios resultantes puedan implicar y explicar nuestras intuiciones particulares. Es de esperar que, en primera instancia, la coherencia entre nuestros principios y nuestras intuiciones será muy imperfecta.

Un principio puede implicar y explicar muchas de nuestras intuiciones y, sin embargo, contener implicaciones que entran en conflicto con otras intuiciones. En tal caso, podemos tomar dos rutas: modificar o incluso abandonar el principio, o modificar o rechazar definitivamente nuestras intuiciones que entran en conflicto con él. La ruta que escojamos dependerá de qué tanto poder tenga el principio para explicar e implicar una amplia variedad de intuiciones que tengamos y que no estemos dispuestos a abandonar. Si el costo de abandonar el principio es mayor que el de abandonar alguna de nuestras intuiciones, entonces debemos optar por la segunda ruta. Mediante este proceso, hacemos ajustes entre intuiciones y principios hasta que alcancemos un estado de armonía aceptable o equilibrio reflexivo.

Tratemos de ilustrar el anterior método por medio de un ejemplo. Si considero el acto de torturar a un ser humano, juzgo inmediatamente que esto es incorrecto. Es decir, tengo la intuición

moral<sup>18</sup> de que es incorrecto hacerlo. Ahora puedo tratar de generar un principio que implique esta intuición. Este principio podría ser: es incorrecto torturar a los seres humanos. Podríamos esperar que dicho principio explique e implique las intuiciones relativas a la tortura humana y que no tenga ningún problema. Sin embargo, esto rara vez sucede. Podríamos encontrar un caso en el que torturar a un ser humano no nos parezca intuitivamente inmoral. Por ejemplo, un caso en el que la única forma de salvar a otros seres humanos inocentes, sea la de torturar a otro ser humano que no es inocente.

En tal caso nuestro principio entra en conflicto con una de nuestras intuiciones, a saber, que no es inmoral torturar a un ser humano si este no es inocente y de ello dependen las vidas de otros seres humanos inocentes. En esta situación, debemos abandonar o reformular el principio, o juzgar como errónea nuestra intuición que está en conflicto. Una forma de reformular el principio sería afirmar que es incorrecto torturar a un ser humano si este es inocente. Pero eso tendría que contar con una explicación adicional: ¿por qué únicamente es incorrecto en el caso de los inocentes? Debería existir una justificación adicional.

En caso de que no estemos dispuestos a renunciar al principio original (es incorrecto torturar a un ser humano), entonces debemos renunciar a la intuición acerca de que es correcto torturar a un ser humano que no es inocente, aun si de eso dependen otras vidas inocentes. En cualquier caso, debemos preservar la coherencia entre los principios y nuestras intuiciones. Esta sería, entonces, la esencia del método del equilibrio reflexivo.

### **3.4.1. Equilibrio reflexivo y ética animal**

La mayoría de las personas tienen la intuición de que las diferencias biológicas carecen de relevancia moral (Jaquet, 2019). Es evidente que esto no ha sido una constante en toda la historia de la humanidad, pero en nuestra época las diferencias en el color de piel o el sexo, por ejemplo, son irrelevantes a la hora de determinar quién merece mayor consideración moral. El hecho de que

---

<sup>18</sup> Para el concepto de intuición moral sigo la definición de McMahan (2013), según la cual: una intuición moral es un juicio moral que no es el resultado de un razonamiento inferencial. No se infiere de las otras creencias de uno, sino que surge por sí sola (p. 104-105).

mi piel sea blanca (cuestión biológica), no implica que mi bienestar importe más que el de una persona con piel negra. Lo mismo va para el caso del sexo: ser hombre no implica superioridad moral en ningún aspecto relevante. Esto no quiere decir que todas las personas tengan, de inmediato, un rechazo hacia el racismo o el sexismo. Sin embargo, es posible imaginar que quienes están en esta posición difícilmente aceptarían que su color de piel o su sexo sirva de criterio para considerar sus intereses como moralmente inferiores a los de otras personas. Esto muestra que las diferencias basadas en la biología son moralmente irrelevantes para nosotros. A esta postura se le denomina “creencia igualitaria”.

Por otra parte, son muchas las personas que tienen la intuición de que los seres humanos ocupan un lugar especial en el mundo, por lo cual deben gozar de mayor consideración moral. Es decir, que su bienestar y sufrimiento son mucho más importantes que el bienestar o sufrimiento de los demás animales. Prueba de esto es que a muchos les parece aceptable el hecho de que algunos animales deban ser sacrificados en los laboratorios, de modo que sea posible el progreso científico, pero serían incapaces de tolerar que un ser humano deba pasar por esta misma situación. Esta intuición se basa en la creencia de que hay una diferencia moralmente relevante entre los seres humanos y los demás animales. Esta es la denominada creencia especista.

La tesis que aquí se defenderá es que las anteriores intuiciones son incompatibles, razón por la cual se deben revisar las creencias que las sustentan. Aquella intuición que se base en una creencia que no pueda ser debidamente justificada, deberá abandonarse y, con ella, las prácticas que respondan a la misma. La primera intuición difícilmente podrá abandonarse. Siglos de constantes conflictos y debates han mostrado que la discriminación basada en cuestiones biológicas, como la raza o el sexo, es insostenible. Esta intuición moral puede perfectamente responder a este principio: es incorrecto discriminar a un individuo por sus diferencias biológicas. Este principio podría explicar algunas de nuestras intuiciones acerca del racismo y el sexismo, como formas incorrectas de tratar a un ser humano; de la misma manera que consideramos que es incorrecto discriminar a un ser humano por el hecho de que este tenga condiciones biológicas que le generen algún tipo de discapacidad intelectual. Difícilmente renunciaremos a este principio, pero sí podríamos estar dispuestos a modificarlo, de forma que incluya únicamente a los seres humanos.

Podríamos afirmar, en cambio, que sólo es incorrecto discriminar a un individuo por sus diferencias biológicas si este pertenece a la especie humana. Sin embargo, esto requeriría de una

explicación adicional: ¿por qué sólo es incorrecto en el caso de los seres humanos? Esto nos llevaría inmediatamente a la segunda intuición, a saber, que el bienestar de los seres humanos importa más que el de los otros animales. Por tal razón, es necesario que pasemos a examinar la segunda intuición y las creencias que la sustentan. Este examen permitirá concluir si el especismo es inconsistente con la creencia igualitaria o si ambas intuiciones pueden ser mantenidas sin incurrir en contradicción alguna.

¿Por qué el bienestar de los seres humanos importa más que el de los otros animales? Se dice que esto se debe a que ellos son diferentes a nosotros. Podemos hablar de diferencias entre los seres humanos y los demás animales en dos sentidos. El primero se refiere a la especie, pero esta diferencia se basa en una cuestión exclusivamente biológica, al igual que el color de piel o el sexo, razón por la cual resultaría inconsistente con nuestro principio acerca de que es incorrecto discriminar a un individuo por sus diferencias biológicas. A no ser que queramos renunciar a este principio, no es posible sostener que los seres humanos debemos poseer mayor consideración moral apelando únicamente a la diferencia de especie.

El segundo sentido en el que podemos considerar a los seres humanos como diferentes de los demás animales, tiene que ver con las características que estos poseen. Muchas de estas características han sido abordadas a lo largo de este capítulo, después de lo cual fue posible concluir que la mayoría de las características que poseen los seres humanos, y que supondrían superioridad en el terreno moral, también pueden ser detectadas en algunas otras especies. Incluso la característica primordial que suelen utilizar los defensores del especismo, a saber, que la moral es una invención humana, fue rechazada el inicio de este capítulo.

Dejando por un momento de lado estos hechos, la creencia especista sigue enfrentando un problema aún mayor: si algunas características de los seres humanos (como el lenguaje, la inteligencia, la capacidad para tomar decisiones autónomas y asumir responsabilidades, por ejemplo) fuesen suficientes para brindar mayor consideración moral a un individuo, tendríamos que concluir que algunos seres humanos deben merecer menor consideración moral. Es evidente, como ya se ha mencionado a lo largo de todo este trabajo, que algunas personas con discapacidades cognitivas carecen de tales características, incluso es posible rastrear en algunos animales (como los primates superiores) mayores capacidades cognitivas que en algunos seres humanos.

El resultado de todo esto es que, si sopesamos la creencia igualitaria y la creencia especista, una contra otra, debemos elegir aquella que reciba mayor apoyo de la evidencia, de modo que sea posible justificar una elección. Tal como se defiende aquí, ambas creencias no pueden ser mantenidas sin incurrir en contradicción, por lo cual debemos decidir si rechazamos la creencia igualitaria, en cuyo caso debemos aceptar que las diferencias biológicas sí son relevantes a la hora de brindar mayor o menor consideración moral, o abandonamos la creencia especista y, en consecuencia, aceptamos que los intereses de los animales no humanos merecen igual consideración moral que los nuestros.

Una de las objeciones que se puede presentar a esta postura tiene que ver con el concepto de intuición moral. Las intuiciones no siempre nos ayudan a escoger lo que es mejor desde el punto de vista moral. Además, las intuiciones varían en el tiempo. Antes teníamos la intuición de que la esclavitud no era inmoral o podía ser aceptada para antener el equilibrio social, ahora nos parece completamente reprobable. La respuesta a esta objeción es que el argumento que se expone aquí no se compromete con la visión de que nuestras intuiciones son infalibles y siempre deben guiar nuestra conducta moral. Precisamente por el rechazo de que son falibles es que es necesario el método del equilibrio reflexivo, el cual somete a evaluación nuestras intuiciones y ordena abandonar aquellas que no tienen justificación, sobre todo en los casos en donde nuestras intuiciones entran en conflicto con otras intuiciones más sólidas y con los principios que consideramos deben regir nuestra conducta moral.

Nuestras intuiciones no son infalibles, eso está claro, pero deben ser tenidas en cuenta a la hora de responder a los desafíos morales. Una teoría que no tenga en cuenta nuestras intuiciones morales, difícilmente puede ser sostenida, mucho más cuando dicha teoría prescribe cosas que intuitivamente no estamos dispuestos a obedecer. Tal es el caso, por citar apenas un ejemplo, de la prohibición kantiana acerca de no mentir. Tal prohibición nos molesta porque consideramos que no en todos los casos es incorrecto mentir, sobre todo cuando la vida de una persona depende de que no digamos la verdad.

### **3.5. La cuestión animal en Latinoamérica**

Aunque el debate a favor de los derechos de los animales ha estado presente desde el siglo pasado y ha cobrado fuerza en este siglo, esto no ha implicado mayores beneficios para estos seres. En materia de derechos para los animales no humanos, es realmente poco lo que se puede encontrar en las normativas de los países latinoamericanos. En algunas constituciones definen a los animales como objetos o cosas que tienen derechos indirectos, debido a que son considerados como propiedades de otros seres humanos y, como tal, deben ser protegidas para evitar daños a sus propietarios. En otros países se les reconoce como seres con capacidad de sentir, pero esto no ha garantizado la debida protección de sus intereses a nivel legal y en muchos casos refleja incoherencia entre sus normativas.

En Argentina, en el capítulo I del código civil y comercial, titulado *Bienes con relación a las personas y los derechos de incidencia colectiva*, se muestra en el artículo 227 que los animales son entendidos como *Cosas muebles*, es decir, “Son cosas muebles las que pueden desplazarse por sí mismas o por una fuerza externa”. En Chile, la ley 20126 que establece beneficios a favor del circo chileno, aprueba la utilización de animales para los espectáculos circenses. Esta ley se ha tratado de derogar en el 2019, pero hasta ahora no ha sido posible (*La situación legal de los animales en América Latina*, 2020).

En el caso de Colombia, “la Ley 9 de 1979 del Código Sanitario establece que el sacrificio de animales para consumo solamente debe realizarse en mataderos autorizados” (*La situación legal de los animales en América Latina*, 2020). Aunque Protección animal impone una serie de deberes de los humanos hacia los animales, en Colombia aún se permiten las corridas de toros, las peleas de gallos, la caza deportiva o el control de especies. En el código penal, la ley 1774 de 2016 reconoce a los animales como seres sintientes, pero en el artículo 655 titulado *Muebles* aparece la siguiente descripción: “Muebles son las que pueden transportarse de un lugar a otro, sea moviéndose ellas a sí mismas como los animales (que por eso se llaman semovientes), sea que sólo se muevan por una fuerza externa, como las cosas inanimadas” (*Código penal colombiano*, 2016, p.1).

En Costa Rica, la ley 18.298 contra el maltrato animal, prohíbe las peleas de gallos, la caza deportiva e imputa cargos a quienes atenten contra los animales realizando algún acto cruel que les ocasione sufrimiento, pero no prohíbe, por ejemplo, las llamadas actividades tradicionales como Toros a la tica, las carreras de cintas con caballos o el chanco encebado. En Nicaragua la ley N°



747, en el capítulo I titulado *Ley para la protección y el bienestar de los animales domésticos y animales silvestres domesticados*, se prohíbe causar daño físico o psicológico a los animales, pero en el *artículo 4* se hace evidente la no prohibición de la investigación y experimentación con estos seres, los circos con animales, las peleas de gallos, el comercio de animales o los espectáculos tradicionales con animales como la monta de toros (*Normas jurídicas de Nicaragua*, 2011).

En el caso de Puerto Rico, existen derechos indirectos hacia los animales bajo *La ley para el Bienestar y la Protección de los Animales*, según esta ley:

Existen estudios científicos sobre la conexión que existe entre el maltrato hacia los animales y la violencia hacia las personas. El abuso hacia los animales puede indicar la existencia de un problema mucho más profundo. Los niños, jóvenes o personas que abusan de los animales pueden estar sufriendo situaciones de abuso y pueden llegar a convertirse en seres que menosprecien el respeto a la vida y a la dignidad humana (2011).

Sin embargo, el propósito de esta ley no es el de velar por el bienestar de los animales de forma que estos sean vistos como seres que poseen un valor en sí mismos; su objetivo en cambio es el de salvaguardar unos intereses “en beneficio de la familia puertorriqueña que nos identifique como una sociedad de vanguardia y mentalmente saludable” (*La ley para el Bienestar y la Protección de los Animales*, 2011). En el Salvador, a nivel de normativa, se les da exclusivo beneficio a los animales domésticos y de compañía. Con respecto a otras especies, apenas prohíbe la cacería ilegal. En el caso de Uruguay, aunque se prohíbe el abandono y maltrato animal, los circos, los zoológicos y algunos centros recreativos en donde se utilizan animales siguen siendo legales.

En Ecuador, la naturaleza está reconocida actualmente como sujeto de derecho por la Constitución de 2008. Pese a esto, aún no existe una ley de protección de los animales (Bustos, M. & Terán, 2018). En su Código Penal, *artículo 249*, la muerte o maltrato de un animal es sancionado con tres a siete días de privación de la libertad, una condena que no parece ser la apropiada para un delito que atenta contra la naturaleza, teniendo en cuenta que los animales forman parte de esta. En el código civil, al igual que en Colombia, el artículo 585 sobre *las cosas corporales*, considera a los animales como muebles: “Muebles son las que pueden transportarse de un lugar a otro, sea moviéndose por sí mismas, como los animales (que por eso se llaman semovientes), sea que sólo se muevan por una fuerza externa, como las cosas inanimadas” (*Código Civil*, 2005, p.65). Actualmente, esta situación está tratando de ser solucionada mediante un proyecto de Ley Orgánica

de Bienestar Animal (LOBA), el cual permitiría reformar el art. 585 del Código Civil ecuatoriano (Bustos, M. & Terán, 2018).

## CONCLUSIONES

A partir del trabajo de investigación que se presenta, en consonancia con las reflexiones mantenidas desde la bioética, la filosofía moral, la teoría evolutiva y el método reflexivo, se puede concluir lo siguiente:

1. *Es posible entender la bioética desde un enfoque más amplio, de modo que sea posible incluir la ética animal.*

El enfoque restringido de la bioética actual, cuyo campo de acción se limita generalmente a considerar sólo los problemas éticos que surgen en las ciencias biomédicas, impide resolver los conflictos que surgen en otros campos de la ética, los cuales tienen una relación directa con el modo en que habitamos en este planeta y la forma en que nos relacionamos con los demás seres vivos, razón por la cual deben constituirse como problemas legítimos de la disciplina bioética. Adicional a esto, tal enfoque desconoce los orígenes del concepto y la forma en que la bioética nace, de modo que es necesario volver a considerar a la misma con el enfoque global con el que fue pensada por sus precursores.

2. *El utilitarismo, la ética deontológica y el contractualismo, tres de las principales corrientes de la filosofía moral, ofrecen argumentos de peso que podrían apoyar la consideración moral de los animales no humanos.*

Pese a la creencia de algunas personas acerca de la dificultad teórica que supondría considerar moralmente a los animales no humanos, existen numerosos argumentos que permiten superar estas dificultades. Tanto en el utilitarismo, como en la ética deontológica y la teoría contractual, es posible encontrar marcos de referencia para incluir a los animales no humanos dentro de la esfera moral. Estas teorías necesitan ser depuradas de algunos problemas que surgen a la hora de alcanzar su objetivo, pero eso es tolerable si tenemos en cuenta que dichos problemas también son recurrentes a la hora de solucionar las dificultades que surgen en las relaciones morales entre seres humanos.

3. *La reflexión moral y los valores éticos no pueden separarse de los hechos biológicos.*

La moralidad, entendida como un proceso continuo en la evolución del ser humano, no puede ser pensada de espaldas a las condiciones biológicas que posibilitaron su aparición. Esto implica pensar a los animales no humanos como agentes morales potenciales, dado que sus características revelan una mayor proximidad con los seres humanos y con los factores que posibilitaron la aparición de la moralidad en nuestra especie.

*4. El método del equilibrio reflexivo permite solucionar los conflictos que aparecen al contrastar nuestras intuiciones sobre el trato que debemos brindarles a los animales no humanos.*

La creencia de que los animales no humanos deben recibir la misma consideración moral que los seres humanos, parte de una intuición acerca de la irrelevancia de los factores biológicos a la hora de brindar consideración moral a un individuo. Esta creencia choca con aquella intuición que nos sitúa a los seres humanos en una escala superior de la moralidad, la cual hace imposible que pensemos en relacionarnos en una forma igualitaria con los demás animales. Estas intuiciones, al ser inconsistentes entre sí, generan conflictos en nuestro accionar. Tal conflicto puede ser resuelto por el método del equilibrio reflexivo, de modo que sea posible superar las dificultades que este conflicto plantea. La conclusión a la que se llegó aquí se refiere a la necesidad de rechazar la postura especista, dada su falta de justificación racional. Esto permite brindar elementos para la construcción de una ética de mínimos que posibilite una mejor relación entre los seres humanos y los demás animales.

## REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía* (4ª ed., Vol. I). Hora, S.A
- Araújo, A., Lins-kusterer, L., Reis, N., Ciruzzi, M., Y Netto, E. (2020). Jahr y Pnutria: Similitudes accidentales. *JAHN*, 1/ 11(Nº 21), 105–126. doi:10.21860/j.11.1.5
- Benavides, L. (2012). Van Rensselaer Potter, pionero de la ética global. *Reencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, (Nº63),18-22. ISSN: 0188-168X. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=340/34023237003>
- Bentham, J. (1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bugnyar, T., Reber, S. Y Buckner, C. (2016). Ravens attribute visual access to unseen competitors. *Nature Communications* 7, 10506. <https://doi.org/10.1038/ncomms10506>
- Bustos, M. & Terán, V. (2018). La Ley Orgánica de Bienestar Animal (LOBA) en Ecuador: análisis jurídico. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*. 9. 108. 10.5565/rev/da.328. <http://repositorio.ulvr.edu.ec/handle/44000/2087>
- Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge University Press
- Casillas, E. (2017). Por una historia de la Bioética. *Revista Médica Electrónica*, Vol. 39(Nº5), 1171-1179. <http://www.revmedicaelectronica.sld.cu/index.php/rme/article/view/2065>
- Castellanos, R., Y Bauer, C. (2009). Traducción de los Textos Sobre el Imperativo Bioético y la Biopsicología de Fritz Jahr. *Revista Latinoamericana de Bioética*, Vol. 9(2),92-105. ISSN: 1657-4702. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1270/127020306008>
- Código civil*. (10 de mayo de 2005). Congreso nacional- Comisión de legislación y codificación. <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec055es.pdf>
- Código penal colombiano*. (06 de enero de 2016). *Ley Nº 1174*. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201774%20DEL%206%20DE%20ENE%20RO%20DE%202016.pdf>

- Cohen, C. (1986): "The Case for the use of Animals in Biomedical Research", *New England Journal of Medicine* 315, 865-870
- Cohen, C. (1986): The Case for the use of Animals in Biomedical Research. *New England Journal of Medicine* (Nº. 315), 865-870
- Cohen, C. (1997). Do Animals Have Rights? *Ethics and Behaviour*, Nº. 7(2), 91-102
- Corral, A. (2007). Lo que la Filosofía de la Mente puede aprender de Kanzi y de la primatología en A. Rosas (Ed.) *Filosofía, Darwinismo y Evolución*. Bogotá: *Universidad Nacional de Colombia*. (pp. 219-256) Universidad Nacional de Colombia.
- Crelier, A. (2016) Razones sin lenguaje: el caso de los animales no humanos. *Revista de filosofía* Vol. XXVIII, Nº 2, 263-281. <http://dx.doi.org/10.18800/arete.201602.003>
- Darwin, C. (1909). *El origen del hombre*. F, Sempere y C, Editores. [https://medicina.ufm.edu/images/7/7c/Elorigendelhombre\\_POR\\_CHARLES\\_DARWIN.pdf](https://medicina.ufm.edu/images/7/7c/Elorigendelhombre_POR_CHARLES_DARWIN.pdf)
- Darwin, C. (2009) *El origen del hombre*. F. Sempere y C<sup>a</sup>, editores.
- Darwin, C. (2020). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Editorial Catarata
- Darwin, C. (S.F.) *La Expresión de las Emociones en el Hombre y en los Animales*. F, Sempere y C, Editores.
- De Waal, F. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1987).
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. *Cambridge University Press*. doi:10.1017/CBO9781139172967
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. University Press
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método*. (Trad. M. García) *Descartes* (Trad. M. Cirilo) Editorial Gredos
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Editorial Nacional
- Horta, O. (2010). El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, (Nº. 10), 55-84.

- Horta, O. (2010): La desconsideración de los animales no humanos en la bioética. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* (Nº. 43), 671-686.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Jahr, F. (2010). Bio-Ethics: Reviewing the ethical relations of humans towards animals and Plants. *Founding Fathers' Nook / Kutak utemeljitelja, Vol. 1 (Nº 2), 217-231*.
- Jaquet, F. (2019). A debunking argument against speciesism. *Synthese Vol. 1. (Nº17)*. 1-21. DOI: 10.1007/s11229-019-02080-5
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Editorial crítica.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (2007). *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1ª ed.). Pedro M. Rosario Barbosa
- Kniess, J. (2018). Bentham on animal welfare. *British Journal for the History of Philosophy*. Vol.27. 1-17. 10.1080/09608788.2018.1524746.
- Kockel, J. (2019) *Ética animal*. La otra h.
- Koestler, A. (2011). *El cero y el infinito*. Debolsillo.
- La situación legal de los animals en América Latina*. (2020). <https://www.animal-ethics.org/animales-en-america-latina/>
- Lengauer, E. (2020). Tom Regan's Philosophy of Animal Rights: Subjects-of-a-Life in the Context of Discussions of Intrinsic and Inherent Worth. *Problemos*. Vol.97. 87-98. <https://doi.org/10.15388/Problemos.97.7>
- Ley para el bienestar u la protección de los animales*. (04 de agosto de 2011). *Lexjuris Puerto Rico*. Ley N° 154. <http://www.lexjuris.com/lexlex/leyes2008/lexl2008154.htm#:~:text=Una%20persona%20comete%20el%20delito,f%C3%ADsica%20o%20sufrimiento%20al%20animal>.
- Lolas F. (2019). RINCIC, I., MUZUR, A. Fritz Jahr and the emergence of European bioethics. *Acta bioethica*, Vol.25, (Nº2), 288-289. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2019000200288>

- López, S. (2013). Inteligencia en aves: Teorías de la mente en córvidos. [Tesis de grado, Universitat De Les Illes Balears]  
[https://dspace.uib.es/xmlui/bitstream/handle/11201/1120/TFG\\_BIOLOGIA\\_LopezLinaresSergio.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://dspace.uib.es/xmlui/bitstream/handle/11201/1120/TFG_BIOLOGIA_LopezLinaresSergio.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos
- Nobis, N. (2004). Carl Cohen's 'kind' arguments for animal rights and against human rights. *Journal of Applied Philosophy* Vol. 21 (Nº1):43–59. Doi: 10.1111/j.0264-3758.2004.00262.x
- Normas jurídicas de Nicaragua*. (26 de mayo de 2011). Ley para la protección y el bienestar de los animales domésticos y animales silvestres domesticados.  
<http://legislacion.asamblea.gob.ni/normaweb.nsf/b92aaea87dac762406257265005d21f7/cf820e2a63b1b690062578b00074ec1b>
- Osorio, N. (2005). Van Rensselaer Potter: Una visión revolucionaria para la bioética. *Revista Latinoamericana de Bioética*, (Nº8),1-24  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1270/127020937003>
- Ovidio (1983). *Metamorfosis* (Trad. A. Pérez). Editorial Bruguera (Trabajo original publicado en 1556)
- Pessini, L. (2013). As origens da bioética: Do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Revista Bioética*, 21(1), 09-19. <https://doi.org/10.1590/S1983-80422013000100002>
- Pluhar, E. (1995). *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Duke University Press
- Pluhar, E. (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Duke University Press.
- Plutarco (2002). *Obras morales y de costumbres* (Trad. V Palerm y J. Bergua). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado en 1572)
- Polle, J. Y Moss, C. (2008). Elephant sociality and complexity. *Elephants and Ethics*. The Johns Hopkins University Press
- Porfirio (1984). *Sobre la abstinencia* (Trad. M. Periago) Editorial Gredos.
- Potter, V. R. (1971). *Bioethics. Bridge to the Future*. Prentice-Hall.



- Potter, V. R. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética, No. 7*, 20-35.
- Quesada, F. (2018). El origen teológico de la “bioética”. Consideraciones acerca de San Francisco de Asís. *Theologica Xaveriana, Vol.68(N°186)*. 145-163. <https://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.otbcsf>
- Rachels, J. (2006). *Introducción a la filosofía moral*. Fondo de cultura económica
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. Fondo de cultura económica.
- Richart, A. (2017). El origen evolutivo de la agencia moral y sus implicaciones para la ética. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica. Vol. 72. (N°849)*. 849-864. Doi: 10.14422/pen.v72.i273.y2016.005.
- Rowlands, M (2009). *Animal Rights Moral and Practice*. Ed Palgrave Macmillan Hampshire
- Rubia, F. (2018) Teoría de la mente. *Anales RANM, N°135*. 141-145. DOI: <http://dx.doi.org/10.32440/ar.2018.135.02.rev05>
- Salt, H. (1999) *Los derechos de los animales*. Los Libros de la Catarata
- San Agustín. (1953). *Obras de san Agustín* (Trad. de F. Lope) Editorial BAC.
- Santo Tomás (2001) *Suma de Teología* (Trad. J. Martorell) Biblioteca de autores cristianos. (Trabajo original publicado en 1596)
- Sass, H. (2011). El pensamiento bioético. *Aesthetika: Revista internacional sobre subjetividad, política y arte, Vol 6 (N°2)*, 20-33.
- Schmidt, L. (2008). *Van Rensselaer Potter: Un paradigma de vida*. *Revista de Bioética Latinoamericana, Vol. 001 (Nº. 1)*, 1- 22. <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/23750>
- Schopenhauer A. (1999). *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir* (Fragmentos de Parerga y Paralipómena). Tecnos
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI

- Singer, P. (1999) *Liberación animal* (2ª ed.). Editorial Trota
- Sober, E. (2009). ¿Escribió Darwin el Origen al revés? *Teorema*, Vol (N°XXVIII/2), 45-69.
- Stuart, M. (2007). *El utilitarismo*. Alianza editorial.
- Thero, D. (1995). Rawls and Environmental Ethics. *Environmental Ethics* 17 (1):93-106.
- Villanueva, G. (2018). Against Animal Liberation? Peter Singer and His Critics. *SOPHIA* Vol. 57. 5–19.  
<https://doi.org/10.1007/s11841-017-0597-6>
- Wilches, A. (2011). La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. *Opción*, Vol.27(N°66),70- 84 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=310/31022314005>
- Zanella, D. (2018). Humanidades e ciência: uma leitura a partir da Bioética de Van Rensselaer (V. R.) Potter. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, Vol. 22 (N°65), 473-480.  
<https://doi.org/10.1590/1807-57622016.0914>
- Zilber, A. (2017). Teorías de la teoría de la mente. El rol de los procesos cognitivos y las emociones. *Revista Neuropsicología Latinoamericana*, vol. 9, (N° 3), 2017, 1-12.  
<https://www.redalyc.org/pdf/4395/439554381001.pdf>