

## José María Tejedor

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina.

[jmtejedor@mail.austral.edu.ar](mailto:jmtejedor@mail.austral.edu.ar)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6202-1240>

Recibido: 17/10/2022 - Aceptado: 03/04/2023

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Tejedor, José María. "Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 14, (2023): 211-232. <https://doi.org/10.25185/14.9>

# Corporeidad, prolepsis y dignidad. Un estudio no especista de la dignidad humana y el valor animal

**Resumen:** La distinción entre el cuerpo humano y el cuerpo animal es una de las claves interpretativas de lo que distingue al ser humano del resto de los seres vivos. A comienzos de 1970 surgió la acusación de especismo a quienes proponen un trato diferencial a los seres humanos, por encima de las demás especies animales. El especismo sería una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. De un tiempo a esta parte la influencia social de esta corriente ha ido en un continuo *in crescendo* cambiando incluso la relación con el mundo animal. Sin embargo, esta postura atenta de una u otra manera contra la dignidad humana, al menos en algunos casos, en general los más vulnerables. Es por eso que intentaremos argumentar por qué las acusaciones de especismo no se sostienen. La persona humana posee una dignidad particular, no por razones de especie, sino que al ser tratado anticipadamente como persona responde con características que demuestran la capacidad de poseer ese estatus moral. Este argumento, tomado de Timothy Chappell se fundamenta en el tratamiento proléptico de la persona. Sobre la base de esta idea se intentará responder a las acusaciones particulares del antiespecismo y demostrar por qué la persona humana merece un tratamiento moral distinto al de los demás seres vivos.

**Palabras claves:** Cuerpo humano. Cuerpo animal. Persona humana. Especismo. Prolepsis. Dignidad. Mundo animal.

## Corporeality, prolepsis and dignity. A non-speciesist study of human dignity and animal worth.

**Abstract:** The distinction between the human body and the animal body is one of the interpretative key aspects of what distinguishes the human being from the rest of the living beings. In the early 1970s, the accusation of speciesism arose against those who proposed differential treatment of human beings, above other animal species. Speciesism would be a form of discrimination akin to racism or sexism, and therefore unfair. For some time now, the social influence of this current of thought has been continuously increasing, even changing the relationship with the animal world. However, this position violates human dignity in one way or another, at least in cases such as with the most vulnerable. This is why we will try to argue why the arguments of speciesism do not hold. The human person possesses a particular dignity, not for reasons of species, but because being treated in advance as a person, we respond with characteristics that demonstrate the ability to possess that moral status. This argument, taken from Timothy Chappell, is based on the proleptic treatment of the person. Based on this idea, we will attempt to respond to the specific arguments of anti-speciesism and demonstrate why the human person deserves a different moral treatment than other living beings.

**Keywords:** Human body. Animal body. Human person. Speciesism. Prolepsis. Dignity. Animal world.

## Corporeidade, prolepse e dignidade. Um estudo não especista da dignidade humana e valor animal

**Resumo:** A distinção entre o corpo humano e o corpo animal é uma das chaves interpretativas do que distingue o ser humano dos demais seres vivos. No início da década de 1970, surgiu a acusação de especismo contra aqueles que propunham tratamento diferenciado dos seres humanos, acima de outras espécies animais. O especismo seria uma forma de discriminação análoga ao racismo ou ao sexismo e, portanto, injusta. Há algum tempo, a influência social dessa corrente vem aumentando continuamente, alterando inclusive a relação com o mundo animal. No entanto, esta posição viola a dignidade humana de uma forma ou de outra, pelo menos em alguns casos, geralmente os mais vulneráveis. É por isso que tentaremos argumentar por que as acusações de especismo não se sustentam. A pessoa humana possui uma dignidade particular, não por razões de espécie, mas antes, quando tratada antecipadamente como pessoa, responde com características que demonstram a capacidade de possuir esse estatuto moral. Esse argumento, tirado de Timothy Chappell, baseia-se no tratamento proléptico da pessoa. Com base nessa ideia, tentar-se-á responder às acusações particulares de antiespecismo e demonstrar por que a pessoa humana merece um tratamento moral diferente do dos demais seres vivos.

**Palavras-chaves:** Corpo humano. Corpo animal. Pessoa humana. Especismo. Prolepse. Dignidade. Mundo animal.

## Introducción: Cuerpo y especismo

En la historia de la filosofía es recurrente la pregunta por lo que distingue al ser humano del resto de los vivientes. Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Pascal entre muchos otros han intentado responder a este interrogante. En los últimos años se ha dado un constante proceso de naturalización que intenta borrar las diferencias entre el hombre y el animal. Creemos que una clave hermenéutica para comprender este problema es la consideración del propio cuerpo humano como cuerpo animal.

Merleau-Ponty sostiene que en el ser humano el cuerpo se encuentra en una constante tensión de presencia y ausencia. Presencia porque tenemos una percepción de él inmediata e instantánea. Ausencia porque podemos no percibirlo durante largo tiempo:

En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación.<sup>1</sup>

Es posiblemente esta capacidad de presencia y ausencia lo que nos distingue de cualquier otra especie animal. Vivimos nuestra vida inmersos en las múltiples actividades cotidianas sin atender directamente a nuestra corporeidad, a no ser que una necesidad nos convoque. El hambre, la sed, un dolor repentino, funcionan como una especie de recordatorio de que el cuerpo está ahí. Por ejemplo, normalmente no percibimos el dedo gordo del pie, pero si padecemos un ataque agudo de gota debido a la concentración de los cristales de purina producidos por un exceso de ácido úrico, no vamos a poder pensar en otra cosa que en el dolor en el dedo.

Sin embargo, esta visión del cuerpo como demandante contrasta con la idea de que es el mismo cuerpo el que nos permite expresarnos, ser quienes somos, conversar con un amigo, leer un texto o escribir estas líneas, porque, como dice Gabriel Marcel, la existencia misma en el ser es encarnada. Por

1 Maurice Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*. (Barcelona: Península, 1996), 248.

esta razón la encarnación es el dato central de la metafísica. “La encarnación como situación de un ser que aparece ligado a un cuerpo”.<sup>2</sup>

Esta idea de “encarnación” o “cuerpo presente” se relaciona con lo que afirma Martha Nussbaum, que a diferencia de cualquier otro animal el ser humano es el único en avergonzarse de sus necesidades. Hemos transformado nuestras necesidades corporales más básicas en verdaderas liturgias profanas. Posiblemente este rechazo del cuerpo esté ligado a la búsqueda de trascendencia; la conciencia de finitud del cuerpo nos provoca un vértigo que nos lleva a ocultarlo, disfrazarlo, disimularlo, ya que “los seres humanos son los únicos seres finitos y mortales que desean trascender su finitud”<sup>3</sup>. MacIntyre<sup>4</sup> sostiene que el olvido del cuerpo está ligado a un escape a la vulnerabilidad, escape que hay que corregir, ya que nuestra corporalidad, nuestra animalidad nos resultan constitutivas. De hecho las virtudes fundamentales del ser humano surgen del reconocimiento de la propia vulnerabilidad y por lo tanto de la mutua dependencia recíproca.

Es evidente entonces que el cuerpo humano es un cuerpo animal, que tiene la identidad y la cohesión de todo cuerpo animal<sup>5</sup> y sin embargo, nos esmeramos en distanciarnos y marcar una segregación con respecto al resto de los animales. En contraste con el mero cuerpo material, Husserl caracteriza el cuerpo vivido como un cuerpo animado que es a la vez el “portador” de un ego y un cuerpo físico. Por lo tanto, se define doblemente como una “unidad psicofísica”. Distingue, pues, dos actitudes a partir de las cuales puede considerarse: una interna, en la que predomina el aspecto animado, y una externa, en la que se constituye como cuerpo físico, entendido como naturaleza.

Estas dos dimensiones en el ser humano han llevado a que el hombre se considere como algo diferente, distinto al resto del mundo animal. El concepto de dignidad como inherente al ser humano por el solo hecho de serlo, se fundamenta de alguna manera en esa vida interior tan propiamente humana. No percibimos que el resto de los animales merecen el mismo respeto que nosotros, no atendemos el cuerpo animal como atendemos el nuestro, no miramos el cuerpo animal como miramos el cuerpo humano.

Muchos autores han fundamentado esta distinción en la noción de especie, diciendo que no marcamos esta diferencia entre el ser humano y el resto

2 Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, (Paris: Aubier, 1935), 1-2.

3 Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, (Barcelona: Paidós, 2008), 165.

4 Cfr. MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes* (Barcelona, Paidós, 2001).

5 Cfr. MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes*.

de los animales porque haya algo realmente distintivo entre el hombre y el animal, sino porque pertenecemos a especies diferentes. Esta idea de que el ser humano merece un trato diferencial al resto de los animales fue nombrada como especismo. A comienzos de 1970 surgió la acusación de especismo a quienes proponen un trato diferencial a los seres humanos, por encima de las demás especies animales. El especismo sería una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta<sup>6</sup>. De un tiempo a esta parte la influencia social de esta corriente ha ido en un continuo *in crescendo* cambiando incluso la relación con el mundo animal.

En el año 1970 el psicólogo Richard Ryder comenzó a hacer circular por los pasillos de la Universidad de Oxford un breve escrito titulado “Especismo”. En él exponía brevemente una defensa de las distintas especies animales que serían discriminadas injustamente por el hombre. El especismo sería una forma de discriminación comparable al racismo o al sexismo y, por tanto, injusta. El argumento central de Ryder consiste en que el criterio para tratar a las personas moralmente es el del sufrimiento y, si el sufrimiento es una función del sistema nervioso, no habría motivos para que los animales no recibieran el mismo tratamiento ético que los seres humanos. Este panfleto originalmente no tuvo repercusión alguna. Sin embargo, se publicó nuevamente tiempo después, acompañado de la imagen de un chimpancé infectado experimentalmente de sífilis. En esta segunda oportunidad, el filósofo Peter Singer respondió con una serie de publicaciones entre las que se destaca el famoso libro *Liberación animal*<sup>7</sup>, que se ha transformado en una especie de biblia del anti-especismo.

A más de 50 años de la presentación del panfleto de Ryder, los anti-especistas han crecido hasta convertirse en un movimiento que está transformando la cultura humana y su relación con el mundo animal. No es raro caminar por cualquier ciudad importante de occidente y encontrarse con carteles que hagan referencia a esta discriminación injusta. Tanto *millennials* como *centennials* muestran una sensibilidad novedosa frente al mundo animal. Un ejemplo de esto es que el vegetarianismo y el veganismo, como opciones alimenticias, crecen cada vez más en las poblaciones jóvenes<sup>8</sup>. Todo parece indicar que

6 Cfr. Marcos, Alfredo. “Especie”. En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. (2016). URL=<http://dia.austral.edu.ar/Especie>

7 Singer, Peter, *Animal Liberation*, (Nueva York: Harper Collins Publisher, 1975).

8 Cfr. Dodd S, Cave N, Adolphe J, Shoveller A, Verbrugge A. “Plant-based (vegan) diets for pets: A survey of pet owner attitudes and feeding practices”. *PLOS ONE*.14 (2019). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>

paulatinamente el discurso anti-especista va influyendo notoriamente en la cultura de occidente.

En este trabajo expondré primero los argumentos centrales de las diferentes variantes del anti-especismo y posturas afines. Luego intentaré mostrar que todas estas variantes atentan de una u otra manera contra la dignidad humana, en general contra las personas más vulnerables. Por último, esbozaré algunas ideas que permitan comprender si la excepcionalidad moral humana proviene realmente de un especismo o de una real dignidad no presente en el resto de los animales.

## Especismo: principales exponentes

Como se mencionó al principio, fue Richard Ryder en 1970 quien acuñó el término ‘especismo’. Sin embargo, fueron Richard Dawkins<sup>9</sup> y Peter Singer<sup>10</sup>, entre otros, quienes lo popularizaron. El aporte de Ryder tuvo menos eco en las discusiones académicas sobre el especismo, aunque en la militancia por los derechos de los animales sus repercusiones fueron notorias<sup>11</sup>.

Ryder denomina su teoría *painism*, generalmente traducido como dolorismo; es un intento de conciliación entre las principales teorías rivales, la deontológica de Tom Regan<sup>12</sup> y la utilitaria de Peter Singer<sup>13</sup>. El *painism* es: «...la teoría de que el valor moral se basa en la experiencia del dolor del individuo (definida ampliamente para cubrir todos los tipos de sufrimiento, ya sean cognitivos, emocionales o sensoriales), de que el dolor es el único mal y que el principal objetivo moral es reducir el dolor de los demás, en particular el de la víctima más afectada, la máxima víctima».<sup>14</sup>

9 Cfr. Richard Dawkins, *The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. (Nueva York: WW Norton & Company. 1996 [1986]).

Richard Dawkins, *Lagunas en la mente*. En *El proyecto “Gran Simio”*, ed. Cavalieri, P; Singer, P, (Madrid: Trotta, 1998).  
Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, (Madrid: Espasa Calpe, 2007).

10 Cfr. Singer, Peter, *Animal Liberation*.

11 Cfr. Joost Leuven y Tatjana Višak. “Ryder’s Painism and His Criticism of Utilitarianism”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 26, (2013) DOI 10.1007/s10806-012-9381-3.

12 Cfr. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, (Berkeley: University of California Press, 1983).

13 Cfr. Singer, Peter, *Animal Liberation*.

14 Richard Ryder, “Painism”, *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, ed. Marc Bekoff, Carron A. Meaney. (Santa Barbara: Greenwood Press, 2010), 402–403.

El dolorismo de Ryder pone el fundamento de la moral en evitar lo máximo posible el dolor individual. De esta manera se aleja de cualquier tratamiento de tipo especista ya que no importaría a qué especie se pertenezca, sino más bien el dolor subjetivo que se sienta. El planteo de Ryder se hace eco de la ética roussoniana en la que se expresa claramente que el tratamiento moral no se basa en la razón, sino en la sensibilidad: «Parece, en efecto, que si me veo obligado a no hacer daño a mi similar, es menos porque es un ser razonable que porque es un ser sensible; una cualidad que, siendo común tanto a la bestia como al hombre, debe al menos dar a uno el derecho a no ser maltratado innecesariamente por el otro».<sup>15</sup>

Como se dijo previamente, estas teorías antiespecistas conllevan de forma más o menos subyacente un menoscabo de la dignidad de la persona humana. En el caso de Ryder se pone de manifiesto al proponer que usemos el velo de ignorancia (*veil of ignorance*) planteado por Rawls<sup>16</sup> al tratar cualquier ser vivo. Este velo de ignorancia consiste en hacer como si no supiéramos en qué situación social nos encontramos en lo referente a sexo, etnia, religión, estatus, y Ryder agrega especie. De esta manera, siempre intentaríamos beneficiar a los más débiles pensando que podríamos encontrarnos entre ellos. En otras palabras, deberíamos incluir a todos los *dolorosos* (es decir, todos los seres capaces de sufrir cualquier tipo de dolor) en nuestro esquema de justicia, como si no supiéramos de qué especie seríamos miembros<sup>17</sup>.

Al dolorismo de Ryder y la teoría del *veil of ignorance* subyace un tratamiento criterialista de la persona. Es decir, lo que hace que tratemos moralmente a un ser vivo sería el criterio de la capacidad de sentir dolor. Es complejo contrastar este criterio con la realidad, ya que nos llevaría a privilegiar el dolor de algunos animales por sobre el de algunos humanos menos capaces de sentir o expresar su dolor. Es problemático el criterio del dolor por diversas razones, pero destaca la subjetividad implícita que existe en el sentir dolor. Fundamentalmente, porque es imposible medir la subjetividad y por lo tanto nunca puede convertirse en un criterio objetivo que amerite el tratamiento moral. La naturaleza del dolor, sin embargo, es difícil de entender, precisar y es, en una palabra, compleja. El dolor en el ser humano, por definición, es una experiencia multidimensional subjetiva y privada. Además, es altamente

15 Jean Jaques Rousseau, *El Contrato Social o Principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*. (Ciudad de México: Porrúa, 1979 [1755]), 126.

16 Cfr. John Rawls, *A theory of justice*, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

17 Cfr. Richard Ryder, "Painism: Some Moral Rules for the Civilized Experimenter". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 8(01), (1999), 35-42. doi:10.1017/s0963180199801066.

maleable, dependiendo del contexto, el estado cognitivo y/o emocional en el que experimentamos la lesión. En resumen, el dolor subjetivo no está lineal o simplemente relacionado con la señal de entrada que daña el tejido. El soldado en el campo de batalla o el deportista que no siente dolor durante una entrada dañina en un campo de rugby son los ejemplos que ilustran cómo la evolución ha afinado nuestro sistema nervioso para que sea capaz de cambiar la experiencia del dolor que tenemos. ¿Por qué? Porque esto significa que tomaremos la decisión correcta sobre cómo actuar en respuesta a ese dolor<sup>18</sup>.

Parece clara la falta de consideración a la particular forma de vivir el dolor propia del ser humano, pareciera que solo se atiende a su capacidad de sentir dolor, que lo iguala al resto de los seres sintientes. Sin embargo, como vimos, el dolor humano se amplía en la noción de sufrimiento, que conlleva aspectos culturales, interpersonales y espirituales, mientras que en los animales no ocurre lo mismo: «La presencia del dolor y la muerte en la vida corruptible de los animales tiene un sentido, siempre que no asignemos a los individuos un valor absoluto. Los animales individuales están al servicio de la especie y de los ambientes bióticos en los que se despliega la existencia y evolución de las especies»<sup>19</sup>.

El dolor humano, según el decir de Lewis<sup>20</sup>, no es solo una sensación desagradable producida por estímulos nocivos, o una señal corporal para indicar determinados trastornos o, en fin, una reacción local impotente. Todo esto simplifica al extremo lo que es el dolor y el sufrimiento humanos, cuestión que Ryder no parece advertir.

En línea cronológica, el segundo autor que ha profundizado y, en su caso, popularizado la teoría anti especista es Peter Singer. Este filósofo australiano fue el primero en recoger el guante dejado por Ryder. Su libro *Liberación animal*<sup>21</sup> popularizó el término ‘especismo’. El planteo de Singer fue bautizado como instrumentalista. Desarrolló el término especismo afirmando que así como se había luchado contra la discriminación frente a la mujer deberíamos plantear los derechos de las demás especies. La comparación con la lucha feminista radica en reconocer que de la misma manera que existen diferencias entre varones y mujeres, se mantiene sin embargo una igualdad. Las diferencias

18 Cfr. Irene Tracey. “Finding the hurt in pain.” *Cerebrum: the Dana forum on brain science*. Dana Foundation, 15(16), (2016).

19 Juan José Sanguinetti, “Dolor”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), DOI: 10.17421/2035\_8326\_2017\_JJS\_1-1

20 Clive Staples Lewis, *El problema del dolor*. (Madrid: Rialp, 2016).

21 Cfr. Peter Singer, *Animal Liberation*.



entre los humanos y los demás animales darían lugar a derechos distintos que no impedirían proclamar la igualdad existente. El ejemplo más claro es la comparación entre el derecho al voto animal y el derecho al aborto masculino. Es decir, del reclamo por el derecho al aborto de parte de movimientos feministas no se infiere que, al buscar también la igualdad entre varones y mujeres, deban buscar también el derecho de los hombres a abortar. Del mismo modo, buscar la igualdad entre los humanos y el resto de los animales no significa que los animales deban tener derecho, por ejemplo, a votar. «Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos»<sup>22</sup>.

Singer continúa la escuela de filosofía moral creada por Jeremy Bentham llamada utilitarismo reformista. El principio fundamental de esta corriente consiste en el bien individual. En palabras de Singer: «Nuestra preocupación por los demás y nuestra buena disposición a considerar sus intereses no deberían depender de cómo sean los otros ni de sus aptitudes»<sup>23</sup>. Con esta afirmación quiere decir que no existe ningún criterio que otorgue a los humanos mayores derechos que al resto de los animales. De la misma manera que la posesión de una inteligencia superior o de mayor fuerza física no habilita a reclamar derechos especiales, la posesión de ciertas características propias de los humanos no los habilita a explotar a los animales de la forma en que lo hacen.

El planteo de Singer no carece de importantes contradicciones, como hace notar, entre otros, Alfredo Marcos. En primer lugar, su postura anti-especista es abandonada rápidamente en el proyecto “Gran Simio”<sup>24</sup>. En él reclama incluir dentro del “círculo de los iguales” a los miembros de las especies *Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus* y *Gorilla gorilla*. De esta manera, la filosofía anti-especista de Singer da lugar a un reclamo de derechos fundamentados en una visión especista donde el reconocimiento de derechos para ciertos homínidos no considera a otros animales a pesar de que muchos de ellos podrían tener un mayor grado de sensibilidad al dolor, de inteligencia, de emotividad y de sociabilidad que otros individuos de especies distintas, como pueden ser los elefantes, los perros, los cetáceos o el resto de los primates<sup>25</sup>.

22 Peter Singer, *Animal Liberation*, 38.

23 Peter Singer, *Animal Liberation*, 46.

24 Cfr. Peter Singer y Paola Cavalieri, [editores]. *El proyecto “Gran Simio”*. (Madrid: Trotta, 1998).

25 Alfredo Marcos, “Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética”. *Revista latinoamericana de bioética* 10 (2) (2010). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020444009>

Marcos destaca un segundo aspecto de la posición de Singer, que abona nuestra tesis de que los planteos antiespecistas van de la mano de una desvalorización de la dignidad humana. Singer ha argumentado que la capacidad de razonamiento consciente y la capacidad de experimentar placer y dolor son los factores determinantes de la consideración moral. Esto nos lleva a pensar que los bebés y los individuos con discapacidades mentales que no tienen la misma capacidad de razonamiento consciente no deberían ser incluidos en la consideración moral de Singer. Expresiones como: «La vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé»<sup>26</sup>, manifiestan esta desvalorización de la persona humana. Singer lo dice claramente: «Propongo usar “persona”, en el sentido de un ser racional y consciente de sí mismo»<sup>27</sup>.

Esta definición es relevante porque expresa con claridad cómo deja afuera a seres humanos que son, potencialmente, conscientes de sí mismos, pero que aún no lo han desarrollado. La subjetividad de la conciencia humana, tiene su núcleo en el yo, en el sí mismo, algo que recién aparece en los niños mayores de 18 meses y que depende en gran medida del desarrollo de las neuronas de *von Economo*<sup>28</sup>. Siguiendo esta idea podríamos inferir que todo niño menor de 18 meses no merece un tratamiento moral distinto al de una gallina o un gusano.

El caso de Singer muestra claramente qué es lo que sucede cuando no se considera a la persona humana de una forma distintiva. El punto extremo de esto es la justificación del infanticidio. El filósofo australiano prefiere cuestionar la santidad de la vida que enfrentar que haya alguna diferencia cualitativa entre humanos y animales: «Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos»<sup>29</sup>. Si las razones para no matar a un niño no son las mismas que para quitarle la vida a una persona, ¿qué es lo que nos lleva a tener un tratamiento moral exclusivo para los niños, distinto al del resto de los animales?

Es el mímico Alfredo Marcos quien expone con absoluta claridad cuál es el eje principal del problema. La búsqueda del bienestar del mundo animal no

26 Peter Singer, *Ética práctica*. (Barcelona: Ariel, 1984), 95.

27 Peter Singer, *Ética práctica*, 96.

28 Cfr. Bermejo-Pareja, Félix. La conciencia, la conciencia de sí mismo y las neuronas de von Economo. *Rev Neurol*, 50(7), 385-6.

29 Peter Singer, *Ética práctica*, 156.

está en cuestionamiento sino los fundamentos que, para valorizar el mundo animal, necesitan atacar a los humanos indefensos:

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, el buen trato a los mismos, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, evitar la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en las consecuencias, no antiespecistas, sino antihumanistas y antihumanitarias de Singer. Yo creo que sí. Se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos comprometa necesariamente con el utilitarismo y el hedonismo, ni con la peculiar ontología empirista de Singer, y, sobre todo, que no nos conduzca al desprecio de la vida de los humanos más débiles. Necesitamos un fundamento articulado desde una cultura de la vida.<sup>30</sup>

En este sentido Adela Cortina<sup>31</sup> realiza una importante distinción entre el valor y el derecho. Los animales, la tierra y ciertos objetos del mundo material son valiosos, en ocasiones muy valiosos. Ese valor, en general, nos obliga a no dañarlos y tratarlos con cuidado. Cuando el 21 de mayo de 1972 el geólogo húngaro Laszlo Toth mutiló la escultura *La Pietá* de Miguel Ángel Buonarotti que se encuentra en la Basílica de San Pedro, Ciudad del Vaticano, cometió un acto inhumano por el valor que tiene y no es propio de las personas destruir lo valioso. Sin embargo, eso no significa que la escultura tenga un derecho que deba reconocerse. Cuando estos valores entran en conflicto con valores superiores como pueden ser la vida y la integridad de los seres humanos los valores superiores tienen prioridad. «Los animales y la Tierra tienen valor, pero no derechos ni tampoco dignidad, porque sólo los tienen los seres que gozan de la capacidad —actual o virtual— de reconocer qué es un derecho y de apreciar que forma parte de una vida digna. Si los demás no se lo reconocen, tienen conciencia de ser injustamente tratados y ven mermada su autoestima. Por eso, para ser sujeto de derechos es preciso tener la capacidad de reconocer qué significan esos derechos y qué trascendencia tienen para vivir una vida realizada».<sup>32</sup>

La idea de que el derecho o la dignidad está ligada a una autopercepción, actual o virtual, de lo que significa tener dignidad es un argumento que por

30 Alfredo Marcos, “Política animal El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista latinoamericana de bioética*, 7 (2007): 10.

31 Cfr. Adela Cortina, *¿Para qué sirve realmente la Ética?*, (Barcelona, Paidós, 2013).

32 Adela Cortina, *¿Para qué sirve realmente la Ética?*, 48.

un lado permite ubicar en el lugar correspondiente a los animales con todo el valor que en sí mismo poseen y, al mismo tiempo, distinguir la dignidad humana como un status moral distinto al del resto de los seres vivos.

Otro autor que ha colaborado con la difusión del anti-especismo es el famoso biólogo evolucionista Richard Dawkins. Se ha manifestado en contra del especismo especialmente en tres grandes obras: *El relojero ciego*, en el libro del *Proyecto Gran Simio*, y en *El espejismo de Dios* marcando siempre la relación entre el especismo y la teoría de la evolución.

El principal argumento de Dawkins es el de las lagunas mentales. Los humanos no percibimos la continuidad que existe entre un chimpancé o un gorila y nosotros. Esto es así simplemente porque las especies intermedias no han sobrevivido. Según Dawkins,<sup>33</sup> este azaroso acontecimiento ha sido el fundamento de la moral con respecto al tratamiento del mundo animal. Si las instancias intermedias de la evolución humana no se hubiesen extinguido, sería mucho más difícil hacer una demarcación tan tajante como la que se hace entre humanos y el resto de los grandes simios.

Vemos también en Dawkins el menosprecio por la vida humana característico de las posiciones anti-especistas. En el siguiente párrafo se manifiesta irónicamente sobre el valor de la vida humana naciente con respecto al mundo animal: «Pero póngasele la etiqueta *Homo sapiens* incluso al más diminuto e insensible trocito de tejido embrionario y su vida salta de repente hasta alcanzar un valor infinito, imponderable»<sup>34</sup>.

Este panorama de los principales autores anti-especistas nos permite sacar una primera conclusión: el antiespecismo sostiene una posición criterialista para determinar quién debe recibir un tratamiento moral o, en otros términos, quién es o no persona. Es aquí donde se vuelve relevante la observación de Timothy Chappell<sup>35</sup>, quien sostiene que recurrir a criterios para determinar el carácter de persona es muy problemático porque suele excluir al intentar incluir. Si tomamos los criterios usados por los autores citados, podemos verlo con claridad.

Ryder establece como criterio de tratamiento moral la capacidad de sentir dolor. Es importante señalar que Ryder no limita su criterio de dignidad

33 Cfr. Richard Dawkins. *El capellán del diablo*, (Barcelona: Gedisa, 2005).

34 Richard Dawkins. *El capellán del diablo*, 19

35 Cfr. Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood". *The Southern Journal of Philosophy* 49 (2011).

exclusivamente al dolor físico. En su obra, también se refiere a otras formas de sufrimiento, como el sufrimiento psicológico y emocional. Sin embargo, el criterio del dolor es problemático por múltiples razones. Por ejemplo, algunos animales pueden tener sistemas nerviosos más simples que los humanos y no experimentar dolor de la misma manera. Esto plantea la pregunta de si estos animales deberían ser tratados de la misma manera que los humanos. Existe en Ryder una falta de claridad sobre qué seres son merecedores de consideración moral y cuáles no. El principio del dolor de Ryder no especifica qué tipos de seres deberían ser tratados de manera ética. ¿Deberíamos tratar de manera ética a todas las especies animales? ¿Qué pasa con los seres sintientes que no son animales, como las plantas? ¿Qué pasa con las máquinas y los robots que pueden simular emociones y sentimientos? Sin una definición clara de qué seres merecen consideración ética, puede haber desacuerdos en cuanto a cuál sería la aplicación correcta del principio. De todos estos problemas destaca, como se dijo anteriormente, la subjetividad implícita que existe en el sentir dolor. Fundamentalmente, porque es imposible medir la subjetividad y por lo tanto nunca puede convertirse en un criterio objetivo que amerite el tratamiento moral.

Singer afirma que las condiciones para ser persona son: ser racional y ser consciente de sí mismo; estos son los criterios fundamentales para la consideración moral. Según él, los grandes simios poseen estas características en diferentes grados y, por lo tanto, deben ser considerados como individuos que merecen protección moral. Los grandes simios, como los chimpancés, los gorilas y los orangutanes, son seres inteligentes y conscientes que pueden razonar y resolver problemas complejos, y tienen un alto grado de autoconciencia. Además, tienen una vida social compleja y emociones similares a las de los seres humanos, lo que sugiere que son capaces de experimentar sufrimiento y disfrutar de la vida de manera similar a como lo hacemos nosotros. Por estas razones, Singer argumenta que los grandes simios merecen una consideración ética y moral y deberían ser protegidos de la explotación y el sufrimiento. Ambos criterios dejan afuera, como sostiene el mismo Singer<sup>36</sup>, a niños pequeños y a humanos con discapacidades mentales.

Otra consideración al respecto del dolor consiste en que si, como dice Singer lo importante es evitar el dolor, porque la capacidad de sentir dolor es lo que nos iguala independientemente de la especie<sup>37</sup>, deberíamos mejorar

36 Cfr. Peter Singer, *Ética práctica*.

37 Cfr. Peter Singer, *Ética práctica*.

la vida de aquellos animales que se encuentran viviendo en laboratorios o granjas, porque el costo para los animales es mayor que los beneficios para nosotros mismos. Pero según el utilitarismo no hay una diferencia importante entre hacer daño y permitir que el daño suceda: es tan malo quedarse quieto y permitir que un animal muera de hambre como deliberadamente envenenarlo o infectarlo con una enfermedad. Y esto nos lleva a planteos complejos. Deberíamos intervenir activamente en la naturaleza para evitar todo sufrimiento animal. Pongamos algunos ejemplos para analizar a qué nos llevaría convertirnos en policías del sufrimiento zoológico<sup>38</sup>.

Las ratas de alcantarillas que viven en zonas urbanas tienen una tasa de mortalidad superior al 90% anual. Las causas son variadas pero tienen que ver con el frío invernal, la depredación y la escasez de comida. Los humanos podríamos con cierta facilidad aislar estos clanes y proveerles de todo lo que necesitan para evitar ese dolor que año tras año somete a esta especie haciendo que casi en su totalidad muera de hambre o de frío. Sin embargo, la consecuencia de esta intervención sería un incremento exponencial de la población de ratas, aumentando el contagio de enfermedades que afectan a humanos como la salmonela, la leptospirosis, la enfermedad de Weil o el hantavirus. Pero enfocamos en el bienestar de las ratas daría lugar a dos escenarios posibles: a) que el gran número de nuevas ratas intentara sobrevivir naturalmente y una gran mayoría muriera lentamente de hambre y frío; b) sentirnos moralmente obligados, como propone el utilitarismo, a seguir alimentando y cuidando a la creciente población de ratas, a pesar del perjuicio económico, sanitario y social para nosotros<sup>39</sup>.

Seguir la máxima de dolor planteada por Singer nos obligaría a estar en este momento patrullando las sabanas y herbazales de África e India para evitar que las cebras, gacelas o jabalíes sufran una cantidad ingente de dolor a manos de las manadas de leones. O, aunque parezca contradictorio, a estar en los bosques de Inglaterra, Gales y Escocia tratando de cazar ciervos rojos salvajes, para darles una muerte digna y evitar que mueran de hambre lenta y dolorosamente debido a que al aumentar su número, sus fuentes de alimento ya no podrían sostenerlos<sup>40</sup>.

38 Cfr. Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood".

39 Cfr. Alison Hills, "Utilitarianism, contractualism and demandingness". *The Philosophical Quarterly*, 60 (2010). <http://www.jstor.org/stable/40660403>.

40 Cfr. Alison Hills, "Utilitarianism, contractualism and demandingness".

Estos ejemplos nos muestran que el planteo de Singer con respecto al dolor no se puede sostener cuando lo contrastamos con lo que sucede en el mundo natural. Y que puede resultar en gran medida contraproducente para los intereses de una especie, ya que a largo plazo puede conducir a un mayor sufrimiento. También resulta absolutamente incompatible con la moralidad del sentido común. Difícilmente una persona esté dispuesta a alimentar ratas, aprender a cazar ciervos rojos o separar leones de sus presas, dejando de lado sus propios intereses, y obligaciones, personales en pos de evitar el dolor animal. El sufrimiento animal es un *factum*, un hecho que se da en la naturaleza. El hombre está moralmente obligado a disminuir o evitar el sufrimiento innecesario o injustificado que él provoca, aunque no por razones de igualdad, sino de humanidad, de sabernos impelidos a tratar moralmente a todo ser vivo.

Es importante comprender también que un animal puede sentir dolor, pero no puede odiar el día que nació. Un animal puede tener miedo, pero no puede avergonzarse de su miedo y despreciarse a sí mismo. Un animal puede mostrarse contento, pero no puede ser feliz. Un animal puede gruñir y mostrar los dientes, pero no puede odiar. Un animal no puede dar sentido a ciertas actividades y ser castigado por hacerlo. Se podría continuar así indefinidamente. Lo que se quiere decir es que los problemas del sentido de la vida no pueden surgir para un animal<sup>41</sup>.

El caso de Dawkins es distinto, ya que si bien no cae en una visión criterialista de la persona, propone una visión que parece unificar la dignidad de toda forma de vida sobre la tierra. Su propuesta consiste en eliminar las lagunas mentales que, según él, existen en la cadena evolutiva. Es decir, como no podemos ver los eslabones intermedios del proceso evolutivo caemos en un tratamiento especista que consiste en postular/establecer/colocar un corte arbitrario entre los humanos y el resto de los grandes simios y en definitiva el resto de los seres vivos. En el fondo la propuesta de Dawkins pareciera inclinarse a un respeto absoluto, aunque impracticable, hacia todo tipo de vida.

Uno de los propósitos prácticos más evidentes del movimiento antiespecista es evitar la crueldad frente a los animales. Y en este punto, probablemente, todos estaríamos de acuerdo. Como humanidad debemos preocuparnos de que nuestra interacción con el resto de los seres vivos evite, de modo razonable, todo tipo de sufrimiento injustificado. Sin embargo,

41 Raimond Gaita, *Good and evil: An absolute conception* (Londres, Routledge, 1991).



esta misma reflexión refleja que somos la única especie que se preocupa de modo consciente por el sufrimiento de otra especie animal. Ser persona humana implica poseer ese ordenamiento moral cuya manifestación logra el tratamiento proléptico de los adultos humanos al educar a sus niños. Esa moralidad no existe en ninguna otra especie. Sería extraño pensar en una reunión de leones en la Sabana Africana debatiendo el mejor modo de tratar a las cebras. Pero los leones tienen muy mala fama; son los herbívoros quienes manifiestan un mayor grado de violencia gratuita. El famoso etólogo y Premio Nobel Konrad Lorenz, célebre por sus estudios sobre la agresión, ofrece un elocuente ejemplo. Los corzos son una especie de ciervos pequeños que habitan en las regiones boscosas de China, Siberia, Europa, Turquía, Irak y Siria. Su dieta consiste en el consumo de hojas de arbustos y árboles bajos, así como bayas y brotes tiernos. Mirar una foto de ellos no puede producir más que simpatía y ternura. Sin embargo, al sentir invadido su territorio es frecuente que los machos, que son muy territoriales y presentan una cornamenta de tres puntas por asta, embistan contra hembras y cachorros de su misma especie hasta desollarlos de una forma despiadada y sangrienta sin motivos aparentes<sup>42</sup>.

## La visión proléptica de la persona como fundamento del humanismo personalista

Hasta ahora pareciera que las alternativas para decidir a qué seres vivos aplicar un tratamiento moral o colocar bajo la etiqueta de personas son tres: (1) establecer un criterio en particular corriendo el riesgo de dejar afuera a muchos seres humanos, fundamentalmente a aquellos que, accidentalmente, resultan más débiles; (2) reconocer que la especie humana es superior *per se*, sin ningún criterio relevante, y por eso merece ser tratada de un modo distintivo y exclusivo, lo que daría la razón a Ryder en su acusación de especistas; (3) respetar todo tipo de seres vivientes por considerarlos parte de un continuo evolutivo, posición que parece impracticable en los hechos. Sin embargo, se puede sostener una cuarta vía para defender un tratamiento especial de los seres humanos, considerados como personas, pero sin apoyarse en la pertenencia a una especie o en alguna característica en particular ni dejar afuera a ningún ser humano, por más vulnerable que sea.

42 Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring* (London: Wilson MK, 1949).



En un artículo publicado unos diez años atrás, Timothy Chappell sostiene que el fundamento del humanismo que permite que no sea acusado de especismo, es decir de discriminación moral arbitraria por motivos de especie, radica en que los seres humanos, los individuos pertenecientes a la especie humana, poseen un ideal de conducta que, aunque no se concrete perfectamente en ningún ser humano, es el desarrollo más alto alcanzable de las características propias de esa especie: rasgos como la sensibilidad, la emocionalidad, la razón, la capacidad de comunicarse, la autoconciencia y el obrar moral. Con esto quiere decir que ser personas no consiste en atravesar con éxito una serie de pruebas que demuestran que se poseen esas habilidades, sino más bien en el hecho de pertenecer a una especie de la cual se espera que pueda desarrollar ese tipo de conductas y responder de una manera proporcional.

Para explicar este punto, Chappell elabora el argumento de la visión proléptica de la persona. La palabra prolepsis es utilizada generalmente en el sentido de anticipación, la toma de algo anticipado como ya hecho o existente. Etimológicamente proviene del latín *prolepsis* y del griego *prolēpsis* (πρόληψις). Literalmente significa tomar de antemano, de *pro*lambanein: tomar antes, recibir por adelantado, de *pro* (antes) + *lambanein* (tomar).

Los padres no esperan que los bebés muestren conductas humanas para tratarlos como tales, sino que se anticipan en el trato a la aparición de esas conductas y buscan manifestaciones de ellas, colaborando así de manera sumamente relevante a la manifestación de esos mismos patrones. Alasdair MacIntyre sostiene lo mismo al observar que la paternidad consiste fundamentalmente en «una negativa sistemática a tratar al niño de una manera proporcional a sus cualidades y aptitudes»<sup>43</sup>

Otra situación en la que se ve con claridad la función proléptica de la que habla Chappell es el aprendizaje del lenguaje. Son los padres quienes al confirmar el sentido de los balbuceos de los niños van ayudando a estos proto-hablantes a configurar el lenguaje:

Un bebé comienza balbuceando, es decir, produciendo todos los sonidos que puede hacer la boca humana. Algunos de estos sonidos obtienen una respuesta porque son sonidos que ocurren en el idioma de los padres, mientras que otros no la obtienen porque no lo son. Luego aprende a correlacionar patrones particulares de sonidos con contextos particulares mediante el mismo proceso del inicio<sup>44</sup>.

43 MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, 90.

44 Timothy Chappell, “On the very idea of criteria for personhood”, 9.

Sabemos que el lenguaje se encuentra vinculado con las áreas del hemisferio izquierdo del cerebro llamadas áreas de Broca y Wernike. Una lesión en estas zonas impide el desarrollo del lenguaje generando afasias. Pero, aunque hay una vinculación del lenguaje con el cerebro, la mera existencia de esas zonas no implica la existencia de habla: si el niño no vive en un medio lingüístico, no aprenderá a hablar. Por esto, aunque es cierto que el lenguaje se configura gracias al cerebro humano, por otra parte, el cerebro llega a ser humano, a conformarse de modo humano, precisamente mediante el lenguaje o, en términos más generales, por la cultura y la educación<sup>45</sup>.

El tercer ejemplo de prolepsis es aquel por el cual podemos empezar a considerar como moralmente responsable a un niño, al establecer con ellos un diálogo de segunda persona. El padre que reta al bebé que acaba de tirar todo su almuerzo al piso diciéndole “No está bien tirar la comida”, sabe que el infante no comprende lo que dice y sin embargo lo hace igual, porque es eso lo que permite que se vaya generando la competencia moral. En definitiva, al tratar al otro prolépticamente como persona, de alguna manera contribuyó a que se manifieste plenamente su ser persona.

En este sentido es irrelevante para nuestra argumentación estar o no de acuerdo con lo planteado por los antiespecistas, ya que no es simplemente el criterio de pertenencia a la especie lo que importa. Porque si bien todos los individuos de la especie humana son personas, la razón por la que tendrían esa dignidad, no sería su pertenencia a una especie determinada y no a otra, sino su ser personas. Como dice Chappell, ser persona y, por lo tanto, ser tratado como tal, no depende de cumplir unas determinadas características o criterios, como sería poseer conciencia o inteligencia.

El argumento de la prolepsis se comprende mejor al señalar que el valor especial de la persona humana no se debe exclusivamente a su pertenencia a una especie, sino a los rasgos propios que definen a las personas. Estos rasgos necesitan ser desarrollados mediante el trato con otras personas, pero la naturaleza humana posee la capacidad de hacerlo. En consecuencia, el criterio para determinar si alguien es una persona, no depende tanto de la presencia actual de los rasgos, sino de la capacidad de desarrollarlos, lo cual no es observable por definición. Por lo tanto, es innecesario esperar a observar los rasgos de la persona para reconocer su dignidad, ya que basta con la experiencia de que los desarrolla mediante el trato con los demás, aunque no se muestren de forma evidente.

45 Cfr. Francisco Conesa Jaime Nubiola . *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).

Este planteo permite comprender uno de los primeros objetivos que se proponía: una visión de la persona que justifique el tratamiento moral no porque se pertenezca a una especie o presente determinadas características, sino que al ser tratado anticipadamente como persona responde con características que demuestran la capacidad de poseer ese estatus moral. No sucede lo mismo al tratar prolépticamente a individuos de otras especies y es por eso que no se cae en un especismo:

No hay nada absurdo en otorgar los derechos de libertad de expresión, reunión, elección privada, etc., a las mujeres, a otras razas, a los homosexuales, a las personas transgénero, a los discapacitados, a los pelirrojos, a los jóvenes o a otros tipos de grupos históricamente marginados. Las personas de estas categorías no son de otro tipo, como lo son los caballos y los hámsters. Su bienestar es el bienestar humano. Eso, en pocas palabras, es la razón por la que el especismo no es como el racismo o el sexismo<sup>46</sup>.

El argumento de la prolepsis sugiere que la persona es más que cualquier criterio o característica individual en particular. La capacidad de prolepsis implica la habilidad de anticipar el futuro y actuar en consecuencia, lo que a su vez implica la interacción con el entorno y con otros seres humanos. Esto sugiere que la persona es una realidad compleja y dinámica que emerge a lo largo del tiempo y del desarrollo individual y social, y que no puede ser reducida a una lista de características o criterios aislados.

Tratar prolépticamente a otro coadyuva a que la persona logre expresarse y desarrollarse como tal. La prolepsis está ligada a la caridad de reconocer a otro ser humano como persona y tratarlo en consecuencia. Esta caridad es la que permite al otro afianzar su ser personal y cimentar su individualidad. Esta individualidad es la que también nos ayuda a comprender que el reconocimiento de la dignidad de la persona no se da por razones de especie. No se afirma, solamente, que el valor de un hombre es mayor al valor de cualquier otro ser vivo, sino que cada hombre tiene un valor incomensurable con respecto a cualquier otro hombre. Por más que el valor de la vida de un hombre sea mayor a la de mil hombres, la dignidad de mil personas no significa más que la dignidad de una persona<sup>47</sup>. Y en esto también descansa la distinción entre el hombre y el animal. El animal responde siempre a los intereses de la especie, es un ejemplar más de una especie determinada. La prolepsis nos permite individualizar al otro y reconocerlo entre miles de similares; esto es también lo que hace que la persona sea siempre un fin en sí mismo.

46 Timothy Chappell, "On the very idea of criteria for personhood", 11.

47 Robert Spaemann, *Personas, acerca de la distinción entre algo y alguien* (Pamplona: Eunsa, 2010).

## Conclusiones

En resumen, este artículo explora la controversia sobre el especismo y el trato diferencial hacia los seres humanos en comparación con otras especies animales. Se argumenta que la distinción entre el cuerpo humano y el cuerpo animal es fundamental para entender la diferencia entre el ser humano y otros seres vivos. A pesar de la creciente influencia del antiespecismo, se sostiene que esta postura puede ir en contra de la dignidad humana en algunos casos, especialmente en los más vulnerables. Se defiende que la persona humana posee una dignidad particular, no por razones de especie, sino por su capacidad para ser tratada prolépticamente como persona. A partir de esta idea, se intenta responder a las acusaciones de especismo y demostrar por qué la persona humana merece un tratamiento moral distinto al de los demás seres vivos. En conclusión, este artículo invita a reflexionar sobre la relación entre el ser humano y el mundo animal, y defiende la idea de que la dignidad humana es un valor inalienable que debe ser respetado en todo momento.

La persona no es un concepto biológico, sino un concepto moral, y se trata prolépticamente como persona porque ya es, en un sentido moral importante, una persona en potencia<sup>48</sup>. Esta idea nos recuerda que la dignidad humana no se basa en una serie de criterios que habría que cumplir como especie, sino en la capacidad de ser tratados como personas, y que esta capacidad es lo que nos hace merecedores de un trato moral distinto al de los demás seres vivos. En definitiva, esta reflexión nos invita a ser conscientes de nuestra responsabilidad hacia el mundo animal y a encontrar un equilibrio entre la dignidad propia de la persona humana y el respeto a todos los seres vivos.

## Referencias bibliográficas

- Cavaliere, Paola; Singer, Peter, [editores]. *El proyecto "Gran Simio"*. Madrid: Trotta, 1998.
- Chappell, Timothy, "On the very idea of criteria for personhood". *The Southern Journal of Philosophy* 49, (2011): 1-27.
- Chappell, Timothy, *Ethics and experience: Life beyond moral theory*. Edinburgh: University Press, 1998.

48 Chappell, Timothy, *Ethics and experience: Life beyond moral theory*. (Edinburgh: University Press, 1998).

- Cortina, Adela, ¿Para que sirve realmente la Ética?, Barcelona: Paidós, 2013.
- Dawkins, Richard. El capellán del diablo, Barcelona: Gedisa, 2005.
- Dawkins, Richard. El espejismo de Dios, Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- Dawkins, Richard. Lagunas en la mente. Cavalieri, P; Singer, P [editores], El proyecto “Gran Simio”, Madrid: Trotta, 1998.
- Dawkins, Richard. The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. London: WW Norton & Company. 1996 [1986].
- Dodd Sara, Cave Nick, Adolphe Jennifer, Shoveller Anna, Verbrugghe Adronie. “Plant-based (vegan) diets for pets: A survey of pet owner attitudes and feeding practices”. *PLOS ONE*, 14 (2019): 2-19, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0210806>
- Francisco, Conesa; Jaime Nubiola. Filosofía del lenguaje, Barcelona: Herder, 1999.
- Gaita, Raimond. *Good and evil: An absolute conception* Londres, Routledge, 1991.
- Hills, Alison. “Utilitarianism, contractualism and demandingness”. *The Philosophical Quarterly*, 60 (2010): 225-242. <http://www.jstor.org/stable/40660403>.
- Leuven, Joost y Višak, Tatjana. “Ryder’s Painism and His Criticism of Utilitarianism”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 26, (2013): 409–419 DOI 10.1007/s10806-012-9381-3.
- Lewis, Clive Staples. *El problema del dolor*. Madrid: Rialp, 2016.
- Lorenz, Konrad, *King Solomon’s Ring*. London: Wilson MK, 1949.
- MacIntyre, Aslaidair, *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Marcel, Gabriel, *Être et Avoir*, París: Aubier, 1935.
- Marcos, Alfredo, “Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética”. *Revista latinoamericana de bioética* 10 (2) (2010). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020444009>.
- Marcos, Alfredo, “Política animal El “Proyecto Gran Simio” y los fundamentos filosóficos de la biopolítica”, *Revista latinoamericana de bioética*, 7 (2007): 60-75. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127020800005>.
- Marcos, Alfredo, „Especie“. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. (2016.) URL=<http://dia.austral.edu.ar/Especie>

- Merleau Ponty, Maurice. 1996. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península
- Nussbaum, Martha. Paisajes del pensamiento, Barcelona: Paidós, 2008.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983.
- Rousseau, Jean Jaques, *El Contrato Social o Principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Ciudad de México: Porrúa, 1979 [1755].
- Ruíz-Mejía, Oscar “Analgesia congénita: reporte de dos casos”. *Acta ortopédica mexicana*, 32(2), (2018): 102-107. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2306-41022018000200102&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2306-41022018000200102&lng=es&tlng=es)
- Ryder, Richard, “Painism: Some Moral Rules for the Civilized Experimenter”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 1999, 8(01), 35-42. doi:10.1017/s0963180199801066.
- Ryder, Richard, *Painism*. In M. Bekoff (Ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (pp. 402–403). Santa Barbara, Cal. [etc.]: Greenwood Press, imprint of ABC-CLIO, LLC. 2010.
- Sanguinetti, Juan José, “Dolor”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), DOI: 10.17421/2035\_8326\_2017\_JJS\_1-1 Singer, P. *Animal Liberation*, Harper Collins Publisher, Nueva York, 1975.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, Nueva York: Harper Collins Publisher, 1975.
- Singer, Peter. *Ética práctica*. Barcelona Ariel, 1984.
- Spaemann, Robert. *Personas, acerca de la distinción entre algo y alguien*, Pamplona: Eunsa, 2010.
- Tracey, Irene, “Finding the hurt in pain” *Cerebrum: the Dana forum on brain science*. *Dana Foundation*, 15(16), (2016): PMID: 28698771.