

# Algunas razones filosóficas contra el maltrato animal

¿Por qué los animales humanos deberíamos considerar moralmente a los animales no humanos?

*Some philosophical arguments against animal abuse.  
Why should we human animals treat non-human animals morally?*

## Resumen

La creciente preocupación por la crueldad en el trato hacia los animales ha sido impulsada, en gran medida, por la difusión en ámbitos académicos de enfoques filosóficos que abordan dicha cuestión desde posturas y principios distintos. En el marco de este escrito esbozaré, a modo de prolegómeno, algunas de esas razones filosóficas que argumentan la incorrección moral del maltrato animal. Según dicho propósito, reconstruiré los principales conceptos que dieron inicio a la discusión sobre la necesidad de ampliar el marco de la comunidad moral para la consideración de los animales. En esa labor, abordaré la conceptualización de derecho de los animales hecha por Henry Salt y la formulación del principio de igual consideración de intereses de Singer, así como, el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. Dichas consideraciones construirán la formulación inicial de un marco que explica por qué deberíamos considerar moralmente a los animales no humanos.

**Palabras clave:** maltrato animal, especismo, Peter Singer, Martha Nussbaum, Henry Salt, comunidad moral, capacidades.

## Abstract

*The growing concern about cruelty in the treatment of animals has been promoted, in large measure, by the dissemination in academic environments of philosophical approaches addressing the matter from different positions and principles. In the framework of this article I shall outline, by way of introduction, some of these philosophical arguments for the moral impropriety of animal abuse. To this end, we shall reconstruct the main concepts that led to the discussion of the need to expand the moral community framework for the consideration of animals. In this task we shall address Henry Salt's conceptualization of animal rights and Singer's formulation of the principal of equal consideration of interests, as well as Martha Nussbaum's capacities approach. These considerations will constitute the initial formulation of a framework for explaining why we should have moral consideration for non-human animals.*

**Key words:** animal abuse, speciesism, Peter Singer, Martha Nussbaum, Henry Salt, moral community, capacities.



Recibido el 4 de mayo de 2011 y aprobado el 23 de mayo de 2011

1. Magíster en Filosofía de la Universidad del Rosario. Docente Corporación Universitaria Minuto de Dios. Correo electrónico: eduardorinconhiguera@gmail.com

*Señorita, hace usted que parezca que soy una especie de monstruo moral. Trabajo por el bien de la humanidad y he conseguido un pequeño éxito, espero que lo acepte usted. Quienes ponen el grito en el cielo por lo que he estado haciendo lo hacen con buena intención, pero están equivocados. Después de todo, utilizaba animales en mis investigaciones —chimpancés para ser más precisos— y no seres humanos.*

**Tom Regan**

**L**a creciente preocupación por la crueldad en el trato hacia los animales ha sido impulsada, en gran medida, por la difusión en ámbitos académicos de enfoques filosóficos que abordan dicha cuestión desde posturas y principios distintos. En el marco de este ensayo esbozaré, a modo de prolegómeno, algunas de esas razones filosóficas que argumentan la incorrección moral del maltrato animal.

Debo aclarar que el texto no es un manifiesto antitaurino; tampoco es un recetario vegetariano contestatario frente al consumo de cadáveres; no es, en ningún sentido, una declaración sentimental sobre la ternura animal y el efecto que ello produce en la compasión humana. Este es un escrito de carácter filosófico para llamar la atención sobre el hecho de que el maltrato, la experimentación tortuosa y la exhibición humillante de animales son actos éticamente condenables, aunque generalmente aceptados socialmente, que exigen la reflexión de una *ética extensionista emergente* que amplíe principios fundamentales de la ética humana occidental hacia otros animales no humanos.

La *preocupación* por los conflictos morales causados por el maltrato infringido a los animales tiene su auge a partir de 1970, cuando Richard Ryder<sup>2</sup> acuña el término *Speciesism*<sup>3</sup>, en un

2. Richard Ryder ha sido presidente de la *Royal society for the prevention of cruelty to animal*, fundada en 1824 por Arthur Broome como la primera sociedad protectora de animales.

3. Esta expresión ha sido traducida al español como Especismo, Especeísmo o Especeísmo. No obstante, es Ryder el que acuña el término, quien lo populariza es Peter Singer al introducirlo en su *Liberación Animal* en 1975. (Singer, 1995).

documento de uso interno de la Universidad de Oxford. Allí, por primera, vez se esboza una teoría filosófica que plantea cómo el maltrato hacia los animales se basa en una práctica discriminatoria interespecie hacia los animales no humanos. No obstante, esta preocupación es de vieja data y nos podemos remontar incluso a Pitágoras, quien abiertamente promulga un vegetarianismo basado en la necesidad de entrar en comunión con la naturaleza, bajo la relación de un igual a igual.

Ya en la modernidad, con la Revolución Francesa de 1776 y la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano en 1789, emerge en Occidente un contexto de promulgación y lucha por los derechos, entendidos como tesoros inalienables propios de cada ser humano. De esta manera, el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la seguridad y a la resistencia a la opresión se tornan piezas clave para la construcción de un sujeto recién inserto en la dinámica de la democracia y las libertades civiles. Es de esta manera que los derechos humanos se convierten en un marco de referencia moral y universal para los hombres.

Gracias a dicha promulgación a lo largo de toda la historia, ha surgido una serie de movimientos para garantizar el cumplimiento de dichos derechos y para luchar por la emancipación e inclusión de *otros* seres humanos en dicha esfera de protección de los derechos. Así pues, discusiones feministas por la inclusión de las mujeres en la mencionada esfera, luchas civiles por la inclusión de los negros en la comunidad moral de los derechos, entre otros movimientos, son parte de un *despertar de la conciencia* sobre la necesidad de ampliar la esfera de los derechos.

En ese contexto, precisamente, surge la que se constituye una de las primeras obras de extensa difusión que exige la ampliación de la esfera de protección de los derechos hacia los animales: *Los derechos de los animales* de Henry Salt, escrito en 1892. Este texto viene precedido de la promulgación de la primera ley contra la crueldad para con los animales, expedida en 1822 en Inglaterra y que se denominó “ley sobre el maltrato de ganado.”

Los planteamientos de Salt son bastante actuales y abren algunos de los caminos sobre los que hoy transita la filosofía de la liberación animal. Detengámonos por un instante para revisar algunos de ellos. La lectura del mencionado libro nos abre dos focos problemáticos: primero, el hecho de que la negación de los derechos de los animales tiene su origen en un falso abismo tendido entre animales humanos y animales no humanos. Dicho abismo, dice Salt, se basa en la idea cristiana de la superioridad de los hombres sobre los animales y en la teoría cartesiana que considera a los animales como unas máquinas. En perspectiva actual, dicha idea es el germen del concepto de especismo; segundo, el hecho de que el dolor es aplicable a todo ser sintiente y su significación es la misma, tanto para hombres como para animales. Dándole una mirada actual, aquí encontramos una prefiguración del *Painism*<sup>4</sup> o Sensibilismo. Volveremos sobre el especismo y el sensibilismo más adelante.

Los focos problemáticos que Salt abre para la discusión se asientan sobre la base de la existencia de los derechos para los animales. Para llegar a dicha afirmación, el autor reflexiona acerca de la naturaleza convencional de los derechos en los humanos, desdeñando los planteamientos que afirman que los humanos tienen derechos naturales. Salt hace énfasis en la convencionalidad y contingencia de los derechos, señalando el hecho de que es por esa razón que los derechos se tienen o dejan de tenerse según se acuerde o se convenga. Ello explicaría, desde este punto de vista, que a un preso se le quite el derecho a la libertad.

Es el derecho positivo quien promulga la convencionalidad de los derechos, frente a la naturalidad de los mismos, promovida por el derecho natural. La convencionalidad de los derechos, otorgados no por leyes naturales sino por acuerdos sociales de un país, van acompañados asimismo del cumplimiento de una obligación. Cuando un individuo tiene un derecho, los otros están *obligados* a garantizar ese derecho: “en general,

4. Término creado por Richard Ryder en su libro homónimo (Ryder, 2001).

los derechos y obligaciones tienen un carácter convencional y no natural. Y los derechos de los que los tienen son el reflejo de las obligaciones de los demás de respetarlos” (Salt, 1999, p.17).

En ese sentido, el punto fundamental del derecho es la obligación que éste genera en los otros de respetarlo, por ello, la posesión de derechos no se da en una sola vía hacia el individuo que los tiene, sino que se manifiesta hacia una segunda dirección, hacia los individuos que deben respetarlos. Gracias a esa lógica, los animales, que no pueden exigir que se les respete sus derechos, son beneficiarios de la obligación que los humanos tenemos hacia ellos, en tanto se nos exige su respeto. Aquí la discusión se abre en torno a la posibilidad de que, aunque los animales no posean derechos, en el sentido literal de la palabra, nosotros tengamos obligaciones morales e incluso jurídicas hacia ellos.

Dado que el derecho positivo tiene como fuente el legislador civil, y no algún tipo de mandato divino, es perfectamente posible que se den cambios jurídicos que amplíen la esfera de protección de derechos de los humanos hacia los animales. Esas reformas legales tendrían como objetivo incorporar garantías de protección y respeto que aún no son reconocidas jurídicamente, pero que, una vez demostrada la inconsistencia de los argumentos que no le conceden derechos a los animales, son fácilmente reconocibles, por lo menos desde el sentido común.

Pero, ¿cuál es la causa de la exigencia de reconocimiento de derechos para los animales? Salt apunta hacia la idea de que nuestras intuiciones y sentimientos morales nos mueven hacia ese tipo de reformas, algo que concuerda muy bien con el planteamiento *humeano* de que nuestras acciones son movidas por emociones y sentimientos.

Ahora bien, varias precisiones hay que hacer sobre la cuestión que hemos venido abordando. Fijémonos en que Salt habla de una introducción de derechos y garantías para los animales, lo que deja entrever que no se está luchando por *reconocer* los derechos de ciertos individuos, como pasaría

en la discusión sobre los derechos de las mujeres, o de los afrodescendientes sino que se habla de la introducción o ampliación de derechos, lo que supone un ejercicio completamente nuevo. Con ello, se torna evidente una prefiguración de una ética extensionista, en el sentido en que se integra un nuevo grupo a la comunidad moral de los derechos: “reinvidicar los derechos de los animales es fomentar un cambio en nuestra cultura. Este cambio corresponde a la expansión del círculo de la solidaridad y la compasión” (Salt, 1999, p. 20).

Una segunda precisión apunta hacia el hecho de que un Derecho es una libertad o un beneficio que se obtiene, no simplemente se posee, y que, como ya se apuntó, los otros están en *obligación* de respetar. No obstante, sólo tienen derechos los que son capaces de ser libres para disfrutar de esa libertad o beneficio. Si ello es cierto, tendríamos que decir entonces que los animales podrían ser agentes de derecho, en la medida en que activamente disfrutarían de la libertad y beneficios ofrecidos por su derecho a ello, aun cuando ellos mismos no puedan exigir su respeto. Así pues, la clave argumentativa radica en que posee derechos aquel individuo con el cual alguien está obligado. Por ello, los animales son serían sujetos de derecho y los humanos tienen obligaciones para con ellos pues:

(...) para que alguien o algo tenga derechos no es en absoluto necesario que él tenga obligaciones; lo que es necesario es que otros tengan obligaciones respecto a él. (...) [De esta manera] en la medida en que los ganaderos suecos tengan la obligación de sacar sus vacas a pastar o pasear, las vacas suecas tienen *derecho* a ser sacadas de paseo (Salt, 1999, p. 21).

Pero, ¿cuáles son los argumentos que justifican esa supuesta obligación? Lo revisaremos a continuación.

Ya vimos una clave argumentativa a favor de la extensión de algunos derechos hacia los animales, la idea de que de que el fundamento de un derecho es la obligación que éste suscita en otros hacia un individuo. La segunda clave argumentativa, ahora, es que lo que justifica que tengamos una obligación

hacia ellos es la inmoralidad que supone infligir dolor a otro ser, bajo el principio de que el dolor tiene el mismo significado al aplicarse a cualquier ser sensible. Así pues, se hace urgente decidir si “*todas* las prácticas que infligen dolor innecesario a los seres sensibles no son incompatibles con los superiores instintos de humanidad.” (Salt, 1999, p. 27).

Así las cosas, la premisa consiste en que provocar dolor no es justo ni humanitario y, por ello, un humano tiene derecho a no ser torturado o sometido a dolor innecesario, generando inmediatamente la obligación a los otros de no provocar ese dolor. Pero, en tanto un animal, al ser sensible, también es capaz de sentir dolor y, como se ha dicho, que provocar dolor no es justo ni humanitario, también él tiene derecho a no ser torturado o sometido innecesariamente al dolor y nosotros estamos obligados a respetar ese derecho.

La evidencia de que existe, por lo menos, un derecho común entre humanos y animales, el derecho a no ser torturado o sometido a dolor innecesario, sienta un precedente fundamental de la ética extensionista que promulgamos pues:

(...) si existen los ‘derechos’ en absoluto —y en tanto el sentimiento como el uso prueba indubitablemente que sí existen— no pueden coherentemente otorgarse a los hombres y negarse a los animales, ya que el mismo sentido de justicia y compasión es de aplicación en ambos casos (Salt, 1999, p. 44).

Con ello, queda claro que esta exigencia de un extensionismo ético no es una cuestión de sentimentalismo o mero emocionalismo piadoso, sino una consecuencia lógica del sentido común y del sentido humano de justicia.

Ya hemos visto dos claves argumentativas a favor de extensión algunos derechos hacia los animales: la obligación suscitada por el derecho y la inmoralidad de provocar dolor innecesario. Pero, ¿qué nos impide aceptar las consecuencias del argumento del dolor?, el especismo.

El especismo es una “discriminación éticamente indefendible contra determinados

seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra” (Singer, 1999, p. 5). Dicho comportamiento discriminatorio se asienta sobre una idea de superioridad humana y sobre la base de los privilegios que supone la posesión de racionalidad, aparentemente propia de los humanos.

El prejuicio del especismo se puede combatir en la medida en que hacemos una reflexión desde la base de la semejanza entre animales humanos y no humanos. Partimos entonces de que ambos somos seres sensibles y que somos capaces de sentir dolor y placer. Además de ello, vamos a conceder que todos los seres sensibles tienen intereses, el interés de sentir placer y el interés de no sentir dolor. Hasta aquí, nadie parecería discutir la semejanza entre hombres y animales, no obstante, aparece el prejuicio de especismo anunciando la idea de que los intereses humanos son más importantes que los intereses animales. Frente a ello, Peter Singer propone la tesis principal de su liberación animal: la existencia del *principio de igualdad de consideración de intereses* (Cfr. Singer, 1995. p 35).

La justificación clásica de Occidente sobre la superioridad de los intereses humanos sobre los animales radica en el relato bíblico:

Dijo Dios: ‘produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie. Y así fue. Hizo Dios las alimañas terrestres según su especie, y las bestias según su especie, y los reptiles del suelo según su especie. Y vio Dios que estaba bien. Y dijo Dios: ‘hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan la tierra’. 1 Gen. 24-26. (Biblia de Jersusalén).

No obstante, si realmente vamos a tomar en serio el discurso bíblico, deberíamos entonces seguir leyendo:

Dijo Dios: ‘ved que os he dado toda la hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; os servirá de alimento. Y a todo animal terrestre, y a toda ave del cielo, y a todos los reptiles de la tierra, a todo ser animado de

vida, les doy la hierba verde como alimento.’ Y así fue. 1 Gen. 27-28 (Biblia de Jerusalén).

Es claro que este pasaje desmiente, en cualquier sentido, que sea un mandato divino el comer carne animal. Aquí se hace evidente la doble moral a la que nos vemos sometido si seguimos la línea de la argumentación bíblica para sustentar la ‘superioridad’ humana. Así pues, si por un lado concedemos que somos ‘superiores’ a los animales, pues ellos están bajo nuestro mandado, también tendríamos que aceptar que no está permitido su consumo como alimento, y por ello nuestra dieta debería ser enteramente vegetariana. Si concedemos una cosa, concedemos la otra, pues ambas ideas son parte del mismo “discurso divino.”

Si lo aceptamos, estaríamos acabando con uno de los usos más extendidos de los animales, el consumo de su cuerpo, y estaríamos derrumbando por lo menos uno de los pilares de una ética basada en la superioridad humana que permitía ese uso.

De esta manera, si seguimos la guía de una ética no especista, hemos de reconocer que no existe la superioridad humana pues, desde un punto de vista darwinista, nosotros hemos evolucionado con el conjunto de la naturaleza, desechando por supuesto la superioridad propuesta por el modelo creacionista mencionado anteriormente.

Una vez abandonada esa idea de superioridad, debemos regresar a la cuestión de los intereses que tienen todos los seres sensibles. Ya que no existe una superioridad de los hombres sobre los animales, entonces, será más fácil aceptar que no hay nada que justifique moralmente la importancia de un interés humano sobre un interés animal. De manera tal que, al margen del discursos sobre la necesidad de considerar derechos animales, surge una segunda línea de acción: la aplicación del principio de igual consideración de intereses de Singer, con lo que aun cuando no se concedan derechos a los animales, en tanto seres sensibles, surge ante nosotros la obligación de considerar igualitariamente sus intereses pues: “el hecho de que nuestros sistemas de moralidad



sean las concepciones de seres humanos con capacidades logradas después de la infancia no nos dice nada sobre quién o qué puede ser el *sujeto* de nuestra moralidad” (Singer, 1999, p. 13). Con ello, hacemos emerger una ética no especista que se preocupe por el sufrimiento del otro sin importar qué o quién es tal.

Singer populariza el uso del término *Speciesism*<sup>5</sup>, al introducirlo en su *Liberación Animal* en 1975:

El especismo –la palabra nos es atractiva pero no se me ocurre otra mejor– es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1995, p. 42) y en otro texto la profundiza: “[el especismo es una] discriminación éticamente indefendible contra determinados seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra (Singer, 1999, p. 6).

El autor considera que dicha discriminación se basa en fuentes que hoy se tornan débiles por las evidencias que la biología y la zoología han mostrado sobre las capacidades y habilidades animales, aun cuando hubo una época en que podrían llegar a ser sostenibles, entre ellas el cristianismo y el cartesianismo, no obstante, el auge de movimientos ecologistas y el cambio de las preocupaciones morales en la actualidad debilitan dichos argumentos.

La tesis de Singer es que todos los seres dotados de sensación tienen intereses y que, teniendo en cuenta que el respeto y la consideración de los intereses de un ser es un acto moral, debe existir una igualdad de consideración de intereses. Veamos el desarrollo del argumento.

Para empezar, hemos de limitar el campo de aplicación del argumento. Para ello, iniciamos afirmando radicalmente que Singer no pertenece a ningún movimiento de ecología profunda. Para entender la afirmación debe tenerse en cuenta que la tesis principal del movimiento de ecología profunda y de la ética de la liberación animal, a la que sí pertenece Singer, es que la reflexión y

5. Esta expresión fue acuñada originalmente en 1970 por Richard Ryder, amigo de Singer, y ha sido traducida al español como Especismo, Especeísmo o Especieísmo. (Singer, 1995).

consideración ética debe extenderse más allá de la especie humana. No obstante, la diferencia radica en el grado de radicalidad de la propuesta, pues la ecología profunda considera que dicha extensión debe ampliarse a la naturaleza en su conjunto como ser viviente, mientras que la propuesta de Singer le apunta, en principio, hacia una extensión para los animales, específicamente vertebrados, y más específicamente aún vertebrados mamíferos, y aún más, lo que él llama “Grandes Simios”.

Siendo precisos, Singer emprende un proyecto que ha alcanzado dimensiones mundiales, el cual inicia una lucha por la liberación animal, a favor de la igualdad consideración de intereses de los grandes simios, es decir, de los chimpancés, orangutanes y gorilas. No obstante, él mismo indica que dicho propósito, a mediano plazo, debería extenderse a otros mamíferos (Singer & Cavalieri, 1998).

De la misma manera, continuando con la delimitación, Singer cuestiona algunos propósitos de la ecología profunda, al considerar que se torna demasiado complejo establecer una ética que determine la inmoralidad de un acto cometido a seres que no son capaces de experimentar algo malo, en tanto no son sensibles. Por ello, para el filósofo liberacionista, la sensibilidad entendida como la capacidad de sentir dolor y experimentar daños, deber ser el punto de partida de una ética que considere los intereses de esos seres sensibles, que incluya a *todos* los seres sensibles, empezando por los grandes simios, como objetos *directos* de nuestra preocupación moral.

Ahora bien, la exigencia de esa extensión tiene su origen en la exclusión del resto de especies animales del centro de la preocupación moral de los humanos. Para Singer, dicha exclusión se fundamenta en consideraciones de tipo religioso que consideran que sólo los humanos poseen valor intrínseco, mientras que, por ejemplo, los animales, sólo tienen un valor instrumental. En ese sentido, los humanos son buenos o deseables en sí mismos como fines, mientras que los animales son buenos o deseables en tanto medio para un fin humano.

No obstante, si queremos ser más precisos, esas exclusiones no sólo se dan hacia otras especies, sino que aún dentro de la propia especie se producen. Así pues, se ha excluido de la preocupación o consideración moral a otros hombres, generando conductas racistas, xenófobas y sexistas. Sin embargo, por diversos motivos históricos y culturales, se dio un cambio en la ética que permitió ampliar el círculo de protección y preocupación moral a negros, indígenas, forasteros y mujeres.

Así pues, Singer considera que así como se logró esa extensión hacia otros seres humanos, otrora excluidos de la *comunidad moral*, es posible hacerlo también hacia los animales. Ahora bien, y para evitar confusiones, ello no quiere decir que porque a los negros, indígenas y mujeres se les incluyó dentro de la comunidad moral, también deba incluirse a los animales, pues son lo mismo que ellos. El argumento se da por analogía aunque con justificaciones distintas. Se incluyó a mujeres, negros e indígenas dentro de la comunidad moral porque se reconoció que eran *personas*, no obstante alegar el mismo argumento en el caso de los animales se torna demasiado problemático, pues tendríamos que reformular el concepto de persona. Dada esta situación, el punto clave es que no sólo las *personas* merecen consideración moral, sino que también la merecen los *seres sintientes*, dado que el dolor y el daño afectan la consecución de sus intereses.

Provocar dolor en los humanos guarda un grado de inmoralidad muy fuerte, y esa dimensión no se basa en el grado de cognición de quien siente dolor. Por esa razón, Singer considera inmoral provocar dolor innecesario tanto a un adolescente, como a un anciano y del mismo modo, a un recién nacido o a una persona con *síndrome de down*. La cognición y racionalidad del ser al que se le provoca el dolor no es el criterio para calificar la inmoralidad de la acción, dicho criterio reside en que se trata de un ser sintiente: el dolor que siente un humano es igual al dolor que puede sentir un animal.

Así llegamos a una parte importante de la argumentación, pues no se exige la consideración

de los animales en nuestras preocupaciones morales por el hecho de ser personas, ni por el hecho de ser racionales, sino por un criterio de sensibilismo que hace inmoral la provocación innecesaria del dolor. Ese dolor, y el daño que produce afecta la consecución de los intereses de un animal, el interés de sentir placer, de alimentarse, de reproducirse, entre otros. Por ello, Singer considera que el principio ético que tiene que aplicarse es el de igual consideración de intereses, de manera que al entrar en conflicto los intereses de los seres humanos y los de los animales, este principio deberá servir de criterio para tomar decisiones y promover acciones.

A este respecto podemos detenernos por un momento, sólo a manera de ejemplo, en el caso del uso de los animales para la experimentación médica y psicológica.

La utilización de animales en la investigación médica es ampliamente extendida, basada en la convicción de que hay una utilidad y beneficio real para la humanidad en la experimentación con animales, ya que ello contribuye a mejorar la salud y calidad de vida de los humanos y, además, contribuye al progreso científico. El éxito de estos métodos experimentales consiste en que los sistemas biológicos, al ser similares, pueden examinarse, compararse y extrapolar resultados y conclusiones.

Dichas prácticas, de hecho, constituyeron el principio de la anatomía humana, cuando Galeno en el siglo II d.c. describía la anatomía humana a partir de la anatomía de cerdos y monos (Cfr, Montoliu, 2002). Y se han extendido desde ese momento hasta nuestro días, en los que se utiliza animales para testear medicamentos y cosméticos, tanto así que a partir de 1982, la *Food and Drug administration* de los Estados Unidos exige la investigación y el testeo de medicamentos en animales durante mínimo 18 meses (ver, Montoliu, 2002).

En la experimentación hay cuatro tipos de animales utilizados en dichas investigaciones: los animales *inducidos*, que son animales generados por

experimentación, por lo que son transgénicos o mutantes; los animales *espontáneos*, que son animales que durante el proceso de testeo manifiestan mutaciones de manera espontánea; los animales *negativos*, que son animales que demuestran una cierta inmunidad a patologías humanas y, por último, los animales *huérfanos*, que desarrollan ciertas patologías que no tiene equivalencia en humanos. De estos animales, el 89% son roedores y el porcentaje restante se divide entre grandes simios, cerdos, gatos y perros, entre otras minorías.

El consenso que existe en la comunidad científica es que la experimentación con estos animales posibilita el progreso científico (Cfr, Montoliu, 2002) y, como ya se dijo, contribuye al bienestar humano, no obstante allí se evidencia la lucha de intereses a la que hacíamos alusión más arriba: ¿cuál es el fundamento para justificar que los intereses de los humanos son más importantes que los de los animales? Vamos a detenernos solamente en un tipo de interés: el de no sentir dolor. Es evidente que se torna útil para la humanidad la posibilidad de que usemos medicamentos y que, al hacerlo, evitemos, disminuyamos o eliminemos el dolor, sin embargo, para que ello sea posible deben realizarse primero una serie de pruebas en animales, provocándoles dolor constante. ¿Por qué es menos importante el interés de no sentir dolor del animal?

Precisamente, teniendo en cuenta la necesidad de considerar *también* los intereses de los animales, las más recientes investigaciones y normativas bioéticas le apuntan hacia una reducción sistemática del uso de animales en la investigación biomédica. Para ello, se han servido de tres estrategias fundamentales conocidas como la regla de las tres erres: *Reemplazar*, que consiste en sustituir animales de laboratorio por equivalentes que no empleen animales de ningún tipo; *Reducir*, que consiste en disminuir el número de animales de cualquier tipo implicados en la investigación; y *Refinar*, que consiste en buscar minimizar totalmente el sufrimiento y ansiedad provocado en los animales usados en la investigación.

Así pues, podemos ver los procedimientos actuales que tienen que ver con la investigación biomédica desde la óptica del principio de igual consideración de intereses que, según la opinión de Singer, no es más que una natural consecuencia del uso de la razón en el ámbito de la acción moral: la necesidad de que, como seres racionales, comprendamos la necesidad de minimizar el dolor en todos los seres sensibles, ya que las diferencias anatómicas y cognitivas no son razones suficientes para permitir el sufrimiento constante e innecesario de un ser sensible.

No obstante, la argumentación de Singer no resulta ser suficientemente clara en lo que se refiere a la conexión entre el dolor, el sufrimiento y los intereses. Singer inicia citando a Bentham como el primero que aplica el principio de consideración igualitaria de los animales y quien señala que el requisito para que alguien merezca consideración es su capacidad de sufrir:

Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del os *sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Singer, 1995, p. 43).

En ese sentido, Singer destaca que Bentham propone “la capacidad de sufrimiento como la característica básica que le otorga a un ser el derecho a una consideración igual” (Singer, 1995, p. 43), y retoma este criterio, pero dejando a un lado la cuestión de los derechos, pues Singer considera que “podemos pedir igualdad para los animales sin implicarnos en controversias filosóficas sobre la naturaleza última de los derechos.” (Singer, 1995, p. 44). Y la cuestión no tiene que pasar por el examen de los derechos porque Singer se detiene en los *intereses*. La tesis fundamental es que:

La capacidad para sufrir y disfrutar es un *requisito para tener cualquier otro interés*, una condición que tiene que



satisfacerse antes que podamos hablar con sentido de intereses. (...) Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (Singer, 1995, p. 23).

De lo anterior podemos deducir que tener el interés de no sufrir es la condición que posibilita tener más intereses, y si tanto hombres como animales comparten intereses, diríamos entonces que merecen una consideración igualitaria. En esos términos se expresa el sensibilismo del planteamiento de Singer, al introducir como uno de los criterios fundamentales para merecer consideración moral la capacidad de sentir dolor.

En una perspectiva más actual, fundada en bases mucho más apegadas a las consideraciones políticas, Martha Nussbaum también hace un acercamiento a la problemática del maltrato animal.

La tesis clave de Martha Nussbaum es que las relaciones de los hombres con algunos animales van más allá de una de una relación de poder y que se trata más bien de una cuestión de justicia, ya que “no parece haber motivo válido alguno por el que los mecanismos de justicia básica, derechos y legislación existentes no puedan hacerse extensivos más allá de la barrera entre especies” (Nussbaum, 2007, p. 322).

Partimos de la base biológica simple que indica que compartimos una serie de aspectos con los animales. Frente a ello podríamos decir que esa base común y una serie de factores adicionales como la convivencia constante con los animales, caso de los animales domésticos, o su uso regular para diferentes fines, hace que paulatinamente vaya creciendo en nosotros una simpatía e interés moral por ellos. No obstante, aún no hemos definido cuál es el fundamento de ese interés moral, sólo damos por supuesto que la mayor parte de las personas lo tiene, por lo menos en algún grado.

Las relaciones entre hombres y algunos animales varían desde la preocupación e interés, como hemos dicho, hasta la manipulación, la indiferencia y la crueldad. Dichas relaciones

deberían estar reguladas por principios de justicia, según Nussbaum, y no por relaciones de supervivencia y poder. La razón por la cual debería ser de esta manera es porque los animales son capaces de llevar una *vida digna* o, en términos de Tom Regan, porque son *sujetos de una vida* y, en ese sentido, merecen dignamente ser capaces de desarrollar procesos de nutrición, actividad física, libertad de desplazamiento, lazos fraternales, en resumen, tener una vida libre de dolor, miseria y crueldad.

Para justificar dicho trato, Nussbaum llama la atención sobre la necesidad de acoger una justicia extensionista, que precisamente considere un trato justo no sólo entre hombres sino también hacia los animales, basado en un enfoque sobre las capacidades de los animales que los hacen merecedores de un trato digno.

Así pues, el problema es de justicia y no de caridad o compasión, pues no entenderíamos las obligaciones con los animales como indirectas, como el caso en el que no deba mata o torturar al perro de mi vecino, pues atento contra una propiedad suya, sino que las entenderíamos como una obligación directa con el animal, pensando en el *daño* producido al animal mismo y no necesariamente en el daño a terceros.

Para llegar a ello necesitamos reconocer, siguiendo a Nussbaum, que los animales tienen manifestaciones de inteligencia y que éstos no son sólo sujetos de derecho de manera derivativa y secundaria, sino de manera primordial. Para explorar esas ideas, Nussbaum, aborda los planteamientos de Kant y Rawls al respecto.

En la teoría kantiana del valor se niega la posibilidad de que tengamos deberes directos hacia los animales, ya que estos deberes sólo se generan hacia seres dotados de conciencia propia. En ese sentido, los animales no son valiosos en la forma en que un hombre lo es. Básicamente, el animal se constituye como medio para fines humanos y gracias a ello sólo se generan deberes indirectos hacia ellos. De la misma manera, aunque la

consideración de la no crueldad hacia los animales no es un deber, sí constituye una práctica formativa, en la medida en que tratar bien a un animal puede incrementar nuestra bondad en el trato hacia los humanos; no obstante, nuevamente el valor animal es meramente instrumental. El animal, desde el punto de vista kantiano, no es valioso en sí mismo, ya que no posee racionalidad moral y por ello no tiene el estatus ético suficiente para reconocerse como miembro de la comunidad moral.

Esa estrechez, dice Nussbaum, puede solucionarse a través de una salida contractualista que amplíe los límites de la consideración moral. Según Nussbaum, Rawls afirma que existen unos deberes hacia los animales, deberes de compasión y de ‘humanidad’, generados por el hecho de que los animales sienten dolor y placer. Sin embargo, Rawls consideraba que la cuestión de los animales estaba por fuera de una teoría de la justicia, ya que éstos no son personas morales y no pueden tener una relación de simetría en términos contractuales.

Desde el punto de vista de Rawls, ser persona moral requiere poseer dos poderes morales: la capacidad de concebir el bien y la capacidad de tener un sentido de justicia; dado lo anterior, lo animales son excluidos de cualquier posibilidad de elaborar contratos basados en justicia; no obstante, Nussbaum considera que, aunque no elaboren contratos, ello no les quita dignidad y que, además, el hecho de que no elaboren contratos no les impide ser concebidos como sujetos de justicia: “la omisión de los animales en el proceso de elaboración de contratos podría no ser importante si existiera algún otro modo de concebirllos como sujetos de justicia” (Nussbaum, 2007, p. 330).

Esa posibilidad es una de las claves argumentativas más importantes del enfoque de las capacidades de Nussbaum, quien insiste en que el trato cruel hacia los animales plantea cuestiones de justicia y no simplemente de compasión. Que un animal sea sujeto de compasión puede ser fácilmente aceptado por muchas personas. De hecho, podríamos pensar que existe una tendencia general a aceptar la compasión como

un comportamiento moralmente deseable, ya que ello evita o, por lo menos, disminuye ciertos actos de crueldad; no obstante, la compasión no hace demasiado énfasis en el daño que se está haciendo a quien se le provoca: una cosa es sentir compasión por un animal que sufre por una enfermedad y otra cosa es lo que se siente cuando se trata cruelmente a un animal. En este punto, no estamos pensando en los sufrimientos, dolores o daños de un animal dadas diversas condiciones biológicas e incluso accidentales, aquí nos estamos refiriendo a las situaciones en las que se provoca dolor y se produce daño en el animal; ante ello diríamos que el acto de provocar daño es moralmente correcto, pero si vamos más allá, siguiendo a Nussbaum, sería *injusto* maltratar a un animal pues ellos tienen derecho a realizar y desarrollar sus capacidades y a impedir que se vean frustradas. Estamos pensando qué cuestiones de justicia o injusticia median en la acción de un agente humano que deliberadamente daña a un animal.

Para Nussbaum, el argumento clave por el cual no se debería provocar daño en los animales es porque de esa manera se les impide desarrollar sus propias capacidades. Dicha noción va en contravía de la noción kantiana y rawlsiana de persona moral, que concibe sólo a los humanos como agentes y sujetos, fines en sí mismos. Con Nussbaum llegamos a una noción descentrada, donde tener la *capacidad* de tener intereses es un enfoque que trata a los animales como un tipo de agente capaz de buscar una existencia floreciente, en la que pueda desarrollar dichas capacidades; es este un enfoque “que se centra en lo indebido de la acción de provocar sufrimiento y vea el animal como un agente, como un fin en sí mismo” (Nussbaum, 2007, p. 333).

Ahora bien, hasta este punto parece haber una serie de planteamientos coincidentes entre este contractualismo de Nussbaum, que apenas estamos esbozando, y el utilitarismo de Singer que abordamos en la sección anterior. En primer lugar, ambos enfoques hablan de la extensión de la consideración moral hacia los animales no humanos, o por lo menos hacia algunos de ellos.

Ambos enfoques, en segundo lugar, reconocen en principio tipos de inteligencia y de capacidad de vivencia de algunos animales, hecho que los haría aptos para buscar ciertos eventos y evitar otros que puedan resultar inadecuados a su bienestar. En tercer lugar, ambos enfoques se concentran en la posibilidad de sentir dolor como uno de los puntos centrales para juzgar la incorrección moral del trato hacia un animal. En ese sentido, infligir dolor repetitiva e injustificadamente a un ser que puede sentir dolor se muestra como algo moralmente incorrecto. Ya veíamos cómo en Singer ese “sensibilismo” parece ser un criterio suficiente para rechazar cualquier maltrato animal. No obstante, es este el inicio del disenso entre estos dos enfoques, pues si bien Nussbaum considera que sentir dolor es un criterio que define el daño como algo incorrecto, lo animales no son solamente sensibles, sino que además tienen un valor y una dignidad que va más allá de su mera capacidad de sentir dolor y placer.

Esas restricciones hedonistas, propias del utilitarismo que hereda Singer, son criticadas vehementemente por Nussbaum. En primer lugar, la filósofa norteamericana rescata del utilitarismo su escepticismo frente a la moral tradicional y su capacidad de llevar los argumentos éticos hasta la frontera; no obstante, considera que la versión clásica del utilitarismo descuida la persona por ocuparse del grupo más amplio, por lo que invisibiliza al individuo y formula principios de justicia que sólo aplican al mayor número de personas. Dado lo anterior, no existen personas que hagan contratos, sino grupos de gente que resultan beneficiados gracias a cálculos de felicidad.

En cuanto a versiones más contemporáneas del utilitarismo, como el consecuencialismo de Singer, Nussbaum critica el énfasis que se hace en los resultados y las consecuencias, lo que implica que la corrección o incorrección de una acción sólo será evidente cuando veamos los frutos de la misma, lo que hace poco útil la reflexión moral sobre los actos.

Nussbaum valora el hedonismo del utilitarismo, que mide la bondad de la acción dado el grado de placer que produzca y el número de individuos que beneficie, y el complemento dado por Singer al hacer énfasis en la maldad del dolor y al hecho de que se incluya a todos los seres sensibles en cualquier consideración moral. En ese sentido, la teoría del valor de Singer diría que un ser es valioso, ya no en la medida en que piensa o toma decisiones, sino en la medida en que siente. No obstante, Nussbaum considera que este enfoque sigue siendo estrecho en la medida en que asienta el criterio en la mera sensibilidad, descuidando las demás capacidades y posibilidades de florecimiento de una vida y considera que poner a la base de la consideración justa unos derechos básicos de los animales, es el punto de partida indicado para proteger la posibilidad de florecimiento de estos.

Así pues, estaríamos hablando de la necesidad, no de maximizar el interés de la mayor parte de seres sensibles, sino de generar una concepción parcial de lo que es bueno sobre la base de unos derechos básicos, el derecho a desarrollar capacidades, sin que exista la necesidad de imponer concepciones de bien de otro individuo. En términos rawlsianos, estaríamos hablando de una imparcialidad en la que no existe una posición dominante de lo que es lo bueno, pero sí una concepción parcial que genere derechos básicos fundamentales:

(...) les pedimos que respalden como eje de la estructura básica de nuestra sociedad, sólo esta concepción parcial del bien; por lo que respecta al resto, son ustedes libres de perseguir la concepción religiosa o laica que suscriba, sea la que sea (Nussbaum, 2007, p. 337).

En suma, unos derechos básicos que indiquen que los humanos, hablando de nosotros mismos, deberían prosperar sin hacer daño a otros individuos.

La crítica directa de Nussbaum a Singer es que no podemos guiarnos por ninguna concepción comprehensiva del bien, que en

Singer se muestra bajo la denominación del utilitarismo de preferencia, gracias al cual las consecuencias a las que debemos aspirar con nuestras acciones son aquellas que aspiran a favorecer los intereses y preferencias del afectado, con lo que es necesario que me interese o prefiera algo para que, al impedírmelo, ello se asuma como un mal: “matar sólo está mal cuando la preferencia de los individuos asesinados era seguir viviendo” (Nussbaum, 2007, p. 335). Sin embargo, definir qué preferencias tiene un individuo, así como su grado de utilidad, fuerza y sinceridad es muy difícil de determinar, pues existen preferencias que son producto de la ignorancia, de la codicia, del temor o, incluso, preferencias adaptativas cuya variabilidad depende de la situación límite en que el individuo se encuentre. En términos sintéticos, es mejor pensar que debemos oponernos al maltrato y la tortura animal por una cuestión de justicia y no por el cálculo de bienestar o malestar de los intereses sensibles de un individuo, pues los animales no sólo tienen intereses sensibles, sino capacidades que esperan florecer.

La idea de que los animales poseen esas capacidades tiene como punto de partida la noción de vida merecedora de dignidad y “su intuición moral básica se relaciona con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas” (Nussbaum, 2007, p. 342). Esa intuición indica que los individuos tienen formas de vida basadas en actividades vitales, cuya potencia es la posibilidad de florecimiento de capacidades y un lucha contra el fracaso que supone no poder realizarlas, una intuición que parte de la *admiración* por otras formas de vida y por la posibilidad de su florecimiento.

Con lo anterior, apuntamos que el enfoque de las capacidades promueve una actitud de respeto por las capacidades de los individuos, acompañada de la promoción de su florecimiento y la eliminación de obstáculos al desarrollo de las mismas, “desear ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es” (Nussbaum, 2007, p. 344). Una actitud que difiere de lo kantiano, pues lo que merece consideración y preocupación no es

sólo lo que es enteramente racional, y que difiere de Singer, pues no sólo se consideran los intereses de sentir placer y no dolor, sino las capacidades que tienen las formas más complejas de vida. En suma, se trata de una: “preocupación ética porque las funciones de la vida no se vean impedidas y porque la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada” (Nussbaum, 2007, p. 344).

Este planteamiento, que va más allá de un contractualismo puro, pues el punto de partida no es un contrato simétrico, sino una admiración por formas de vida que pueden florecer, va más allá del utilitarismo, al ampliar la estrechez del placer y del dolor propuesto por Singer.

La preocupación por las capacidades y posibilidades de florecimiento y autorrealización de la vida de un individuo debe ser, desde el enfoque de Nussbaum, una cuestión de justicia, ya que: “el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres” (Nussbaum, 2007, p. 345). Así pues, es claro que los animales no pueden pararse simétricamente con los humanos a realizar contratos y establecer principios de justicia, pero sí es posible que, dado que el fin de la justicia es garantizar vidas dignas, entonces, los hombres puedan elaborar principios básicos que incluyan a seres no humanos como sujetos de justicia. Nussbaum sostiene que la justicia no debe dirigirse sólo hacia los seres ‘normales’ sino hacia los que están en la frontera:

La cooperación en sí no es considerada una cuestión reservada a un puñado de personas similarmente ‘normales’ que se reúnen para celebrar un contrato, sino un concepto con múltiples facetas y que incluye numerosas formas distintas de dependencia e interdependencia. [La finalidad es] (...) impedir que se malogren poderes naturales valiosos (Nussbaum, 2007, p. 346).

A Nussbaum le preocupa que los criterios rígidos que sólo otorgan derechos a los que son simétricamente capaces de hacer contratos, excluyan a los que están en la frontera: infantes, enfermos mentales, personas en estado vegetativo y por supuesto animales, incluso pensando que algunos de estos últimos son más racionales

y pueden desarrollar más capacidades que los anteriores.

Un concepción según la cual, tal como en el caso de Nussbaum, el hecho de no tener la capacidad de hacer contratos o establecer principios de justicia no los excluye de la capacidad de ser sujetos de derecho y de justicia, dado que se trata de individuos con capacidades que son dignas de florecer, en suma porque son sujetos de una vida, tienen una vida compleja, su *vida*.

Esa vida valiosa cabe en el contexto de cooperación justa en la que todas las vidas tratan de florecer, de manera que ningún individuo sensible debe ver truncada esa posibilidad.<sup>6</sup> Para Nussbaum, el enfoque de las capacidades está basado en el respeto por las múltiples formas de vida, un interés ético que redundará en unas obligaciones directas y no derivadas de justicia: “trata a los animales como sujetos y agentes y no como simples objetos de compasión” (Nussbaum, 2007, p. 347). Un énfasis en la dignidad múltiple de las múltiples vidas que florecen, una visión que va más allá de los contratos que sólo protegen a los animales de manera derivada e instrumental, y que va más allá del cálculo utilitarista que desvirtúa la vida individual.

Se trata en últimas, sostenemos en este texto, de una postura *biocentrista* que respeta cada vida individual y sus distintas formas de vida, que busca fines diferentes, por lo que: “ninguna criatura es, pues, usada como medio para el fin de otras, ni para el conjunto de la sociedad” (Nussbaum, 2007, p. 347). Dicho biocentrismo se apoya en la idea de una vida digna que hace énfasis en las capacidades y su posibilidad de florecimiento, la cual se muestra como noción parcial de bien para evitar el truncamiento de las mismas. En suma, esta postura se convierte en un principio político en las relaciones entre humanos y animales:

6. Dicho lo anterior, cabe notar que aunque Nussbaum ve limitaciones en el enfoque sensible de Singer, sí reconoce que para que un ser merezca un trato justo, por lo menos debemos poner requisito el hecho de que sienta; no obstante, esto no será lo único que se protegerá, sino que se garantizará el florecimiento de todas las capacidades.

Ya que los animales no participan directamente en la elaboración y formulación de principios políticos y, por consiguiente, existe un serio peligro de imponerles un modo de vida que ellos no elijan por sí mismos. Lo mejor, pues, es que busquemos un conjunto ilimitado de principios políticos centrados en la capacitación o la protección, y no una concepción comprensiva de las vidas animales buenas. (Nussbaum, 2007, p. 347).

Se trata entonces de un ejercicio político a través del cual, basado en la idea de la dignidad de las múltiples formas de vida sensibles, garanticemos el florecimiento de las capacidades de cada individuo. Un desafío que también es ecoético, orientado hacia la protección de la vida y el florecimiento de sus capacidades, preocupada por una orientación ecológica sólida e integral es una apuesta política y educativa, es un desafío pedagógico basado en la imaginación de otras formas de vida posible y la investigación científica que arroja nuevas luces sobre la complejidad de la vida animal, sus múltiples formas de florecimiento y la incorrección moral de atentar repetitivamente contra su desarrollo.

Un desafío pedagógico que en el ejercicio de la imaginación pondrá de primer plano, y no de manera derivativa, la vida de los animales y el daño infligido a sus capacidades. Así pues, desde este punto de vista entendemos que causar daño consiste en impedir el florecimiento de las capacidades de una vida, y la expansión de dicha concepción es una tarea educativa y política: “su atención está fijada en el bienestar de las criaturas existentes y en el daño que se les hace cuando su arruinan sus poderes” (Nussbaum, 2007, p. 352).

Si bien la necesidad es pedagógica, también exige una praxis política, la toma de posición y la asunción de responsabilidad. Una ética ecológica de las condiciones que proponemos no se orienta hacia el conservacionismo y el quietismo que anule cualquier intervención humana, con tal de no hacer daño; hablamos, por el contrario, de una obligación directa, no sólo a dejar de hacer daño, sino de la capacidad de tomar decisiones que puedan fomentar la autorrealización y el florecimiento de las capacidades.



Nussbaum propone un paternalismo moderado, “que sea muy sensible a las diferentes formas de florecimiento que persiguen las distintas especies” (Nussbaum, 2007, p. 369), reconociendo que incluso muchos animales no sobrevivirían ya sin ese proteccionismo. A dicha noción podemos agregarle, además, un programa político que promueva políticas educativas de formación, fundadas en el saber interdisciplinar que combine la filosofía, la ecología, la zoología y la biología para fundamentar políticas públicas de acción que disminuyan el maltrato animal.

Se trata de un enfoque político y educativo que no sólo evite hacer daño arbitrario, repetitivo e injustificado a los animales, sino que geste cambios culturales a través del activismo y el equilibrio reflexivo. Un enfoque que genere un cambio cultural al pensar que la vida, la salud, la integridad física, los sentidos, imaginación y pensamiento, las emociones, la afiliación, el juego y el control sobre el entorno propio no son propiedad exclusiva de los humanos, sino capacidades de todo ser vivo que son dignas de ser vividas, de tal manera que:

Toda nación debería incluir en su constitución o documento de principios fundamental una cláusula en la que se reconozca a los animales como sujetos de justicia política y se recoja el compromiso de que los animales sean tratado como seres con derecho a una existencia digna (Nussbaum, 2007, p. 394).

Un enfoque que permitirá que, al final, la situación descrita en el epígrafe de este escrito nos resulte tan monstruoso que pensemos que allí hay una situación injusta y una provocación innecesaria de daño y dolor, una situación que a través de la ecopedagogía y la política ecológica puede gestar un cambio cultural: que los animales humanos consideremos moralmente a los animales no humanos.

### Referencias Bibliográficas

- Montoliu, L. (2002). La investigación animal: historia y perspectiva futura en: J. R. Lacadena, (Ed.) *Los derechos de los animales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Regan, T. (1998). Ganancias mal adquiridas en: P. Singer (Ed.). *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.
- Ryder, R. (2001). *Painism. A modern morality*. Oxford: Opengate Press.
- Salt, H. (1999). *Los derechos de los animales*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Singer, P. (1999). Ética más allá de los límites de la especie en: *Teorema*. Vol XVIII No. 3, pp. 5-16.
- \_\_\_\_\_, (1995). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta.
- Singer, P. & Cavalieri, P. (1998). *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.