

¿ARGUMENTOS O SUBTERFUGIOS? UN DIÁLOGO ACERCA DE NUESTROS HÁBITOS ALIMENTARIOS EN NOMBRE DE LOS ANIMALES

**ARGUMENTOS OU SUBTERFÚGIOS? UM DIÁLOGO SOBRE NOSSOS HÁBITOS
ALIMENTARES EM NOME DOS ANIMAIS**

**ARGUMENTS OR SUBTERFUGES? A DIALOGUE ABOUT OUR EATING HABITS
ON BEHALF OF ANIMALS**

Enviado: 18.04.22 Aceptado: 27.07.22

Victoria Roca

Doctora en Derecho. Profesora titular de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, España.

Email: vicroca@gmail.com

Luciana Samamé

Doctora en Filosofía. Profesora auxiliar de Teoría del Conocimiento, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

Email: lucsamame@yahoo.com.ar

En este trabajo sostenemos que una reflexión filosóficamente esclarecida habría de llevarnos a unos consensos mínimos en torno al trato al que no debemos someter a muchos seres pertenecientes al reino animal. La tesis normativa a la que pretendemos arribar es a que debemos dar pasos individual y socialmente para eliminar las prácticas de explotación animal a partir de su consideración como fuente de nuestra dieta. La estrategia argumentativa que vamos a seguir pretende dialogar con un/a lector/a no necesariamente especialista en estos temas, ofrecerle herramientas teórico-normativas e invitarle a la reflexión sobre sus hábitos alimentarios. Tal estrategia apuntará a identificar una serie de razonamientos típicos aducidos por quienes consideran insuficientemente persuasivas las razones para sostener que tenemos el deber de practicar el veg(etari)anismo, e intentaremos mostrar a un tiempo por qué tales razones no son sólidas o del todo concluyentes.

Palabras-clave: ética animal, veg(etari)anismo, argumentación moral, falacias.

Neste artigo defendemos que a reflexão filosófica deve nos levar a um consenso mínimo sobre o tratamento ao qual não devemos submeter muitos seres pertencentes ao reino animal. A tese normativa a que pretendemos chegar é que devemos tomar medidas individual e socialmente para eliminar as práticas de exploração animal, baseadas na consideração dos animais serem meras fontes de alimento. A estratégia argumentativa aqui desenvolvida visa dialogar com leitores não especialistas nesses temas, oferecendo ferramentas teórico-normativas para convidá-los a refletir sobre seus hábitos alimentares. A estratégia consiste, portanto, na identificação de uma série de raciocínios típicos aduzidos por aqueles que consideram que não temos o dever de nos tornarmos veg(etari)anos, a fim de mostrar por que tais razões não são sólidas ou conclusivas.

Palavras-chave: ética animal; veg(etari)anismo; raciocínio moral; falácias.

In this paper we claim that philosophical reflection should lead us to a minimal consensus regarding the treatment that many beings belonging to the animal kingdom should not be subject to. The normative thesis we intend to defend is that we must take steps individually and socially to eliminate animal exploitation practices, which are based on the consideration of animals as mere food sources. Our argumentative strategy aims to dialogue with non-specialist readers in these topics, offering them theoretical-normative tools that might lead to the questioning of their eating habits. Thus, our strategy shall consist in the identification of several typical arguments normally adduced by those who deny we have the moral obligation to become veg(etari)ans, in order to show that, after scrutiny, such arguments are not solid or conclusive at all.

Keywords: animal ethics; veg(etari)anism; moral reasoning; fallacies.

1. Introducción

Aproximadamente desde el Neolítico en adelante, miembros de nuestra propia especie *-homo sapiens-* comenzaron a establecer relaciones de dominación frente a otros seres del reino animal (Harari, 2015). Con el advenimiento de las primeras comunidades sedentarias, no solamente se consiguió la domesticación de las plantas, sino también de los animales. Es más, a partir de entonces, estos últimos se convirtieron de manera sistemática y creciente en fuente de diferentes recursos: alimentación, vestimenta, carga, experimentación, entretenimiento. El empleo de animales para propósitos humanos ha permanecido como una constante a lo largo de diversas épocas y culturas. Sólo de manera reciente han comenzado a cuestionarse de forma algo más generalizada semejantes usos. Desde la perspectiva de la teoría ética moderna, los primeros cuestionamientos aparecieron de la mano del utilitarismo clásico en el período ilustrado, aunque no fue hasta el último tercio del siglo XX cuando la ética animal se volvió un dominio distintivo y vigoroso de la ética aplicada. Al deber de cuidar a los animales porque tienen capacidad de sufrir del utilitarismo (Bentham, 1970; Singer, 2002; Campos y Lara, 2015), se une un animalismo fundado en su capacidad de experimentar una vida (Regan, 2004; Korsgaard, 2018) o en el hecho de que gozan de unas capacidades básicas para llevar adelante una vida buena, y que, además, pueden sentir (Nussbaum, 2006), o bien un humanismo comprometido con el bienestar animal por poseer estos, en cuanto seres vivos, un valor interno, más todavía porque pueden sufrir y gozar, aun si tal valor no es absoluto (Cortina, 2020).

El presente trabajo se inscribe en fin en dicho dominio y pretende sustentar desde la argumentación moral un posicionamiento crítico hacia ciertas prácticas. Aquí nos referiremos concretamente a la explotación y consumo de animales causada por una dieta basada en productos cárnicos que hace de mamíferos, aves, peces y moluscos (pulpos, sepias, entre otros) fuente de proteínas y de otros nutrientes. Las consideraciones que se hacen arrojarían igualmente conclusiones en relación con la utilización de animales en el ámbito de la vestimenta, la carga y el entretenimiento. Matices parcialmente diferentes, que nos habrían de llevar a otras complejas ponderaciones entre bienes en conflicto, tiene la experimentación con fines humanos a partir de modelos animales. Sin embargo, y utilizando un concepto de Lariguet (2010) con un bello potencial práctico, muchas de las reflexiones que aparecerán en estas páginas no hacen sino subrayar el enorme *residuo moral* latente en la

experimentación con los denominados animales de laboratorio (criados y mantenidos en cautividad, modificados, manipulados, para la investigación científica) y la tensión ética siempre presente que habría de despertar en la imaginación humana la búsqueda de alternativas a la utilización de modelos animales.

No entraremos aquí en la difícil cuestión de establecer una clasificación a partir de criterios éticamente relevantes (sea desde consideraciones de justicia o desde consideraciones de benevolencia) de las diferentes categorías que conforman el reino animal que va desde la ameba hasta el ser humano. Para centrar la reflexión pondremos el foco en aquellos animales en relación con los cuales las ciencias han probado ya como infundada cualquier visión puramente mecanicista de los mismos; de ellos podemos decir que, cada uno a su escala son, utilizando las categorías del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, sujetos operatorios (no objetos o cosas) con vis apetitiva (voluntad) y vis cognoscitiva (conciencia y estados conscientes) (Ongay, 2006; Castro, 2015). Sin duda, aun así circunscrito nuestro reino animal de reflexión (los virus y otras formas de existencia proto-animal quedarían fuera), ese “cada uno a su escala” sigue implicando consecuencias prácticas relevantes. Las capacidades propias de cada especie dentro del tremendamente diverso reino animal habrán de ser elementos a tener en cuenta en la ordenación ética de los conflictos. Y, sin embargo, sin negar que medidas de higiene sea por el bien de muchos seres sensibles desarrollados o para salvar las cosechas agrícolas nos llevan a eliminar insectos (pulgón, pulgas, gusanos, etc.) y otros animales de escala similar, son los mamíferos y las aves, los peces y los moluscos los que malviven y mal-mueren en la industria alimentaria –algo que, por cierto, pone de manifiesto una tensión entre dos realidades convenientemente escindidas en nuestro imaginario: la relación que, al menos muchos de nosotros, creemos tener con los animales cuando los vemos o los pensamos en la naturaleza y la que de hecho a diario tenemos, mesa mediante (Horta, 2017).

¿Hay buenas razones para sostener que debemos prescindir de semejante dieta y abogar por otra de naturaleza estrictamente vegetariana? Creemos que sí. Dejaremos aquí de lado las razones prudenciales –por ejemplo, si hacerlo es más ventajoso o conveniente para nuestra salud directamente, o para mantener un ecosistema sustentable– y nos concentraremos en las razones morales para hacerlo. Esto es, indagaremos en aquellas razones presentadas desde el punto de vista ético o imparcial,

que incluyen por ello la consideración de los intereses de terceros. ¿Quiénes son esos otros éticamente relevantes? ¿Podemos argüir que los animales comparten con nosotros un lugar en el universo ético? Si asumimos que así es pero que nosotros, y no ellos –los no humanos–, somos los únicos que tenemos la capacidad de racionalidad práctica o valorativa, que somos los únicos agentes, los únicos con capacidad de ser legisladores prácticos universales –en los términos de Kant–, los únicos seres, en fin, autónomos y, por lo tanto, responsables, ¿cuál es ese lugar? Desde el punto de vista ético, ¿deben ser ellos considerados fines en sí mismos en el mismo modo en que nosotros (valor interno absoluto o seres con dignidad)? ¿O se les ha de reconocer un valor interno pero sin el atrincheramiento último del que dota la dignidad? ¿Qué determina que una criatura tenga esa posición y no otra en el universo moral? Y si concluimos que su forma de existencia (experiencial) hace de ellos nuestros compañeros en el reino de los fines (fines en sí mismos en sentido absoluto, criaturas, entonces, con dignidad), ¿en qué habría de traducirse esto en aquellas situaciones de tensión entre el bien de una de esas criaturas –el bien que le es propio teniendo en cuenta sus capacidades– y el nuestro?

No vamos a sumergirnos en todas estas desafiantes cuestiones, como así tampoco nos abocaremos a responder qué contaría como una teoría moral adecuada para cimentar el status moral de los animales, aunque ello no obstará el empleo de argumentos provenientes de diversos marcos normativos (utilitarista, deontologista, contractualista). Nuestra pretensión, en cambio, es más modesta. A los fines de la presente argumentación asumiremos dos tesis básicas que podrían aceptarse incluso desde el punto de vista del sentido común: 1) los animales no son cosas, son seres sintientes (Le Neindre, P. et al., 2017) que persiguen a escala experiencial –a partir de sus capacidades o *vis apetitiva* y *vis cognitiva* antes apuntadas– su propio bien; 2) si la entidad de los animales no puede reducirse a la de mera cosa, no estaríamos justificados a disponer de ellos –privándoles de la posibilidad de su propio florecimiento e incluso de su vida– bajo cualquier excusa y circunstancia¹. De la combinación de ambas premisas, se colegiría la siguiente conclusión: a menos que

¹ Apelamos a que el lector juzgue aceptables tales premisas. Entendemos que formarían parte de consensos mínimos compartidos por las diferentes corrientes de fundamentación ética que se han preocupado por el bienestar y/o los derechos de los no humanos; desde el humanismo que incorpora el valor interno propio de formas de existencia animal capaces de sentir placer y dolor aun sin reconocerles dignidad, al animalismo más fuerte. En la medida en que el lector considere admisible nuestro punto de partida, podrá encontrar convincentes los argumentos que presentaremos a lo largo del trabajo.

exista una buena razón –una razón lo suficientemente sólida y determinante– que justifique el empleo de animales como fuente de nuestra alimentación, deberíamos adoptar una dieta vegetariana.

La primera premisa del argumento está relacionada con el *status* de los animales. La respuesta a la pregunta que formulábamos acerca de cuál es su lugar, si es que tienen alguno, en el universo ético. Sin entrar aquí a argumentar *in extenso* sobre ello, existe sobrada evidencia aportada por diferentes ramas de la ciencia (neurobiología, etología, biología evolutiva) que indican que ciertos animales –entre los que se encuentran precisamente aquellos que se consumen comúnmente, a saber, vacas, cerdos, pollos, ovejas, etc.– poseen capacidades sensitivas, perceptuales, emocionales y cognitivas. De manera que es razonable suponer que respecto de los mismos es posible proyectar –por así decirlo de forma objetivada– la categoría de intereses y que, en consecuencia, pueden verse afectados de diferentes modos por nuestras acciones. Como dice Lori Gruen (2011): “si la vida de un ser es susceptible de mejorar o empeorar [experiencialmente], entonces se convierte en objeto apropiado de atención moral” (p. 61). O, parafraseando a Korsgaard (2018): son criaturas que persiguen un bien que les es propio interactuando con el medio.

En función de lo precedente, es viable sostener que una dieta cárnica para los humanos supone un daño para el animal no-humano en un doble sentido: ya sea porque se le priva de su propia vida, ya porque se le impone unas condiciones de existencia que atentan significativamente contra su bienestar (sobre todo en la cría intensiva). Un daño, con todo, puede justificarse moralmente en caso de existir una buena razón para hacerlo. Este punto se vincula con la segunda premisa del argumento. Por ejemplo, en casos de conflicto en los que no es posible satisfacer dos valores al mismo tiempo, y uno de ellos debe sacrificarse. En la cuestión que nos ocupa, parece intuitivo afirmar que situaciones de tal índole no se presentan regularmente en sociedades desarrolladas o medianamente desarrolladas; es decir, en contextos donde las personas suelen contar con diferentes opciones a la hora de escoger sus alimentos y mantener así una dieta nutricionalmente equilibrada. Contextos, en fin, donde no tienen que ingeniárselas para sobrevivir. Es claro que en tales circunstancias no hay necesidad alguna de escoger entre la propia vida y la del animal. *Si no hay necesidad de hacerlo*, entonces no hay una razón que justifique sacrificar la vida de otro ser.

Pese a ello, abundan argumentos que buscan desacreditar el vegetarianismo para continuar defendiendo una dieta omnívora. Los mismos circulan tanto en medios académicos como en escenarios más informales. En lo que sigue, analizaremos una serie de argumentos típicos que suelen exponerse en debates de esta naturaleza y ofreceremos, en forma paralela, razones para cuestionarlos. Cada uno de ellos aduce diversos motivos para abogar por un régimen basado en el consumo de animales con creciente grado de solvencia. Iremos así de los argumentos menos persuasivos a los más desafiantes. Si logramos dejar al descubierto sus flancos débiles, entonces la tesis normativa que pretendemos defender –a saber, que deberíamos adoptar una dieta veg(etari)ana²– adquirirá mayor plausibilidad. En palabras de Melani Joy (2013): “el vegetarianismo no solo refleja una orientación dietética, sino todo un modo de vida” (p. 29). Por lo demás, la taxonomía que presentaremos a continuación está lejos de agotar el tema, aunque la consideramos lo suficientemente representativa de los puntos de vista asumidos por los defensores del consumo animal.

2. El argumento hedonista

Denominamos de esta forma a quienes suelen aducir como razón de su dieta carnívora: “¡me gusta tanto la carne!” o, “nunca podría resistirme a un delicioso bistec” o, “la carne es deliciosa y no puedo imaginar mi vida sin ella”, y otras afirmaciones por el estilo. Más que en el discurso filosófico, es usual toparse con este tipo de expresiones en el discurso ordinario. Este argumento parece en principio bastante débil, por ser simplemente hedonista. Es comparable al torturador que intenta justificar su conducta apelando al placer que le proporciona o, en un caso menos extremo, al caso de quien, enfurecido, o frustrado, libera su tensión golpeando

² Es sabido que las dietas veganas se diferencian de las vegetarianas por el hecho de prescindir del consumo de todo producto de origen animal (huevos, lácteos, miel), en tanto las últimas se caracterizan por incluir al menos alguno de ellos. En este trabajo conservaremos esta distinción al considerar que no solamente una dieta vegana es éticamente admisible, sino también una dieta vegetariana que incluya el consumo de huevos de gallinas libres, esto es, no sometidas a explotación y al trato cruento típico de la cría intensiva. Si bien es cierto que si de esto hacemos un proyecto para la comercialización de huevos, nos veremos abocados finalmente a un problema de naturaleza ética: esto es, no se trata de que tengamos gallinas con las que convivimos durante su ciclo de vida en el campo y de cuyos huevos disponemos, sino de que muy probablemente acabaremos planteándonos por razones de viabilidad económica disponer de sus vidas (sacrificándolas) conforme agoten su capacidad para ponerlos. Es difícil por lo demás imaginar la viabilidad de alternativas como santuarios para este tipo de animales en un número suficiente para que alcance a todos los que hayan agotado su “función útil” dentro del proyecto económico.

a su compañero/a, y pretende justificar su acto apelando a la calma que le invade después, o a la satisfacción psicológica por el acto de subyugación del otro, o de quien consciente del daño que hace a su pareja, busca justificar su infidelidad sistemática (en la medida en que suponga traición) por el deleite que de ello obtiene. Estos ejemplos sugieren lo siguiente: del hecho de que algo resulte placentero, no se sigue, sin más, que sea –todo considerado– bueno o correcto. Este es el problema clásico que han debido afrontar los hedonistas, tanto antiguos como modernos, al postular que el placer constituye el bien supremo. Tras identificar lo bueno con el placer, inferían que este último debía ser promovido a partir de nuestras acciones (hedonismo normativo).

Pero supongamos ahora que alguien replicase: “los ejemplos aducidos son engañosos, porque no pueden compararse con el placer que proporciona comer carne; esto es así puesto que, mientras los placeres que se derivan de la tortura o la infidelidad son ilícitos (i.e. la moral social los considera incorrectos –también la crítica, claramente para la tortura y también para la infidelidad si la acotamos a los casos de traición–), los que se derivan del gusto, son lícitos, tan lícitos como los placeres que podríamos obtener de la lectura, de la práctica de un deporte o de un paseo”. Esta observación es acertada, por cuanto llama la atención sobre la necesidad de distinguir entre placeres lícitos e ilícitos. Pero precisamente en este punto yace la debilidad del hedonismo normativo: para trazar tal distinción, se requiere de un criterio independiente al del placer, un criterio que permita delimitar las fronteras entre lo correcto y lo incorrecto, entre el placer válido y el inválido. Esta problemática fue especialmente enfatizada por George Moore, quien defendió la tesis de la autonomía de la ética. En su obra *Principia Ethica* (1903) argumentó que las nociones de “bueno” y de “placer” son lógicamente inconexas. Cuando la primera se identifica con, o se define en términos de, la segunda de ellas, se incurre en lo que el filósofo inglés denominó la *falacia naturalista*. Desde esta perspectiva, la tentativa de derivar lógicamente el significado de “bueno” del término “placentero” –un concepto que hace referencia, por lo demás, a una propiedad del mundo natural–, resulta cuestionable. Dicha dificultad se vuelve más patente a partir del argumento de la pregunta abierta: toda vez que afirmamos “x es placentero” cabe preguntar “¿pero es x bueno?”.

En función de lo precedente, un agente podría legítimamente *explicar* su acción en función del placer –aquello que lo motiva a actuar o a perseguir determinados fines–, mas no *justificarla moralmente*. Para justificarla, debería esforzarse en ofrecer

un criterio independiente al del placer, al menos desde la óptica de Moore y de quienes sostienen la autonomía de la moral. Con todo, ¿cómo podría enfrentar esta cuestión el naturalismo ético? Si tomamos, por ejemplo, a la teoría utilitarista, que se caracteriza por conceder al placer –a la sensación de placer– un valor positivo y al dolor –a la sensación de dolor– un valor negativo, ¿sostendría simplemente que una acción es capaz de justificarse a partir del placer subjetivo que proporciona? La respuesta es negativa. Si bien un utilitarista concede al placer valor máximo, ello no implica que toda acción placentera sea legítima desde un punto de vista moral. Adicionalmente, el utilitarismo hace de la capacidad de sentir dolor –“la cuestión no es si pueden razonar o si pueden hablar sino: ¿pueden sufrir?” (Bentham, 1970, pp. 282-283)– la propiedad relevante para ingresar en el universo ético en el que aplica el criterio de la maximización de la felicidad del mayor número. Cuando una acción determinada resulta placentera para un individuo o para un grupo de ellos, pero causa el dolor de muchos otros, entonces dicha acción –correría el argumento utilitarista– es incorrecta y no puede fundarse moralmente.

Sí, estamos simplificando en demasía el criterio moral utilitarista. Sin embargo, el punto señalado resulta suficiente para mostrar la flaqueza del argumento analizado en esta sección. Aún si reconocemos que no hay nada más valioso que el placer, su obtención no puede defenderse a cualquier precio, sobre todo si ello supone provocar dolor a gran escala. Ambos deben sopesarse de tal manera que la balanza se incline hacia la felicidad del mayor número. Retomando lo dicho, el punto de vista utilitarista puede también expresarse de la siguiente manera: la imposición de un daño sobre cualquier criatura sintiente –aquellas capaces de experimentar placer y dolor– solamente resulta excusable en caso de quedar compensado por un beneficio mayor. El placer que a muchos individuos les proporciona el hecho de comer carne no es susceptible de justificación al presuponer el sufrimiento de billones de animales. En este caso, el placer no compensa el dolor. Este es, precisamente, uno de los argumentos centrales empleados por Singer en *Animal Liberation* (2002) para defender por qué desde una lógica no especista (que priorice siempre, al margen de la intensidad del dolor, al del humano) deberíamos volvernos vegetarianos.

En virtud de lo antedicho, quien aduce como único argumento “como carne porque me resulta placentero” es incapaz de justificar moralmente su accionar, ya que el mero placer subjetivo no alcanza para hacerlo cuando el interés de otro está en juego. Debe esforzarse por proporcionar algo más: la razón que hace –y esa es la

indagación pendiente– que tal clase de placer sea correcta. El utilitarismo vendría entonces a poner de manifiesto –y lo haría en los mismos términos– que el argumento hedonista sin más resulta insuficiente y que, por lo tanto, no configura en modo alguno un posicionamiento sólido. Dicho argumento puede criticarse en fin no solo desde posiciones no naturalistas sino también internamente, así lo muestran Bentham (1970), John Stuart Mill (1984) y Peter Singer (1988, 2002), desde las propias posiciones naturalistas.

3. El argumento de la tradición

Un argumento un poco más elaborado radica en defender la dieta omnívora apelando a las tradiciones y las costumbres. Aquí ya no se invoca el placer individual, sino un *ethos*, una práctica compartida por los miembros de una comunidad, grupo o pueblo. Dicho argumento podría condensarse aproximadamente de esta manera: “durante milenios, los seres humanos nos hemos alimentado recurriendo a fuentes de proteína animal; las diferentes culturas (salvo excepciones) han ido desarrollando y refinando a través de los siglos un arte culinario carnívoro; luego, si tantas culturas o pueblos, a lo largo de tanto tiempo, han cultivado hábitos de este tipo, algo de bueno debe de haber en ello y algo de absurdo en la pretensión de intentar cambiarlos”. Aunque se trate de un argumento incorrecto, tal como procuraremos mostrar en esta sección, no es para nada inusual toparnos con él en debates sobre la materia que aquí nos ocupa. Aunque referido a la cuestión de la tauromaquia, Fernando Savater (2010), por ejemplo, utiliza el argumento de la tradición para defenderla.

En primer lugar, es preciso indicar que, al igual que el argumento hedonista, el que estamos considerando ahora resulta también insuficiente en su pretensión justificativa. En opinión de Francione y Charlton (2013):

Usar la tradición o la cultura para justificar alguna cosa no es más que otra forma de decir que hemos estado haciendo algo por un largo tiempo y que, por tanto, estamos justificados en continuar haciéndolo. En otras palabras, ello no ofrece ninguna base para defender la práctica en cuestión (p. 91).

Lo que parece estar detrás de este tipo de argumento es la idea de que las costumbres y tradiciones son *en sí mismas valiosas* y que, por ello, deben ser

preservadas. Pero semejante concepción, examinada de cerca –como haremos a continuación–, es insostenible. Además de ser extremadamente conservadora, confunde dos instancias que es preciso separar: la moral positiva de la moral crítica.

Si bien desde un punto de vista etimológico, “moral” significa “costumbre” [*mores*], los filósofos morales –salvo los relativistas extremos– convienen en diferenciar estas dos instancias por completo contrastantes: una cosa es lo que las personas o comunidades *creen de hecho que deben hacer*, y otra, muy distinta, la de *si, desde un punto de vista esclarecido, deberían o no hacerlo*. La primera corresponde a la moral positiva y la segunda a la moral crítica. La moral positiva hace referencia al conjunto de convicciones presentes en una sociedad dada y que dependen de tradiciones culturales o religiosas, entre otras. La moral crítica, en cambio, no se identifica con la concepción moral de un determinado grupo o cultura, sino que busca exceder tales concepciones al apuntar a un plano más universal, objetivamente válido (Guariglia y Vidiella, 2011). La moral crítica comporta una mirada esclarecida sobre las acciones o costumbres desde el punto de vista de su *validez*. Esto es, trata de revisar si existen (buenas) razones para hacer lo que hacemos. De esta suerte, si asumimos que los animales no son cosas y que podemos atribuirles intereses dignos de consideración, sólo razones éticas –esto es, sustanciadas desde un punto de vista imparcial a la luz de los valores en juego– podrían desempeñar un papel en la fundamentación al momento de preguntarnos si es lícito disponer de ellos para alimentarnos.

Para ilustrar mejor este punto, corresponde señalar lo siguiente: las personas durante milenios han consumido *de hecho* carne; sin embargo, ¿está ello justificado? ¿se trata de una práctica correcta? Tanto si se da una respuesta afirmativa como si se da una respuesta negativa, deberá apelarse a razones externas a la práctica misma o, en otros términos, a un criterio objetivo (moral crítica). Separar, en consecuencia, la moral positiva de la moral crítica es de la máxima importancia, ya que tal cosa posibilita el cuestionamiento y revisión de nuestras prácticas, de los valores y creencias sobre las que se apoyan, de su consistencia o incoherencia con otros valores y creencias que –entendemos– tendrían un firme sustrato racional. De no hacerlo, podrían seguir justificándose la esclavitud, los sacrificios humanos o el trabajo infantil, con solo apelar a la idea de que han sido prácticas milenarias avaladas por muchos pueblos y culturas. Y es así que la pregunta relevante entonces es qué ampliación del círculo de consideración ética exige una perspectiva racional esclarecida. La fuerza de la razón

nos obliga; solo son legítimas las diferencias de trato racionalmente fundadas, tal es el reclamo de la Ilustración. La cuestión controvertida es, ¿hasta dónde nos lleva la razón cuando tratamos de dilucidar cuál debe ser nuestra relación con la diversidad de seres que integran el reino animal?, ¿cuál debe ser, en fin, su status en el universo ético?

En segundo lugar, el argumento que defiende el consumo de carne aduciendo la existencia y regularidad generación tras generación de esta dieta entre los humanos parece incurrir en la denominada “falacia *ad-populum*”. Esta falacia consiste, básicamente, en sostener que algo es verdadero o correcto porque la mayoría así lo cree o así lo hace (Comesaña, 2001). Algunos ejemplos ilustrativos tanto en el ámbito de lo fáctico como de lo normativo: que una mayoría crea que los extraterrestres existen, no significa que tal cosa sea cierta; o que una mayoría esté de acuerdo con la pena de muerte, tampoco se trata de una buena razón para creer que este tipo de castigo sea, en efecto, correcto. La mera convención fáctica mayoritaria ni constituye la corrección moral ni es criterio epistémico de ella. Este error argumental se encuentra estrechamente vinculado con el anterior: pues la simple apelación a la tradición como fuente de justificación, implicaría adicionalmente la llamada falacia “*ad-verecundiam*” o de apelación a la autoridad (Cohen y Copi, 2007). En este tipo de razonamiento, en efecto, se atribuye a la tradición una suerte de autoridad que, en cuanto tal, se torna incuestionable.

A menos que alguien esté dispuesto a defender algo similar a la teoría del mandato divino (x es correcto porque Dios así lo dispone o quiere), invocar las tradiciones y las mayorías como fuente de legitimidad de la dieta cárnica es insostenible, al menos desde un punto de vista racional-argumentativo. Esto es así porque apelar a una tradición o costumbre para justificar moralmente cualquier tipo de acción no alcanza en absoluto para hacerlo. Si una comunidad x plantea el hecho de que durante siglos sus antepasados permitieron los matrimonios entre niñas y hombres adultos con el objeto de seguir justificando este tipo de práctica, se trata sin dudas de una maniobra argumental deficiente. Lo mismo cabe decir de aquellos que defienden la tauromaquia apelando a la mera idea de tradición, tal como el mismo Fernando Savater lo hace (para una crítica a esta posición, véase Ortiz Millán, 2018). Y así los ejemplos podrían multiplicarse.

4. El argumento de la naturaleza o “naturalista”

Un argumento mayormente desafiante y que suele ser evocado con suma frecuencia es aquel que alega el modo en que las cosas son por naturaleza, como si el hecho de que algo sea natural fuera razón suficiente para sostener su bondad, corrección o legitimidad. Llamaremos a dicho argumento “naturalista”, y podría reconstruirse así: “existe una cadena trófica, un determinado orden inscrito en la naturaleza, por el cual algunas especies subsisten gracias a los nutrientes que obtienen alimentándose de otras. Alterar este orden implicaría ir en contra de la naturaleza y, por lo tanto, sería malo o incorrecto. Contribuir al mantenimiento de este orden natural sería, por el contrario, deseable y bueno”. Tan difundido se encuentra este argumento entre nosotros que aún es frecuente escucharlo entre intelectuales y personas bien informadas. Y no es para menos: apelar a la naturaleza, a lo que es de un modo natural y no artificial o cultural, siempre ha resultado una idea poderosa y persuasiva.

En la tradición racionalista occidental puede rastrearse fácilmente hasta los griegos. Las relaciones de causalidad, lo natural como regular o típico, se trasladan a un plano normativo. Es lo que podemos identificar en Aristóteles como una doble concepción de la naturaleza o *physis*: una fáctica o empírica donde lo natural equivale a lo regular, a lo normal en el sentido de lo que sucede en el mayor número de ocasiones, y se contrapone a lo excepcional (rige la ley de la causalidad; la naturaleza equivale a causa eficiente); otra normativa, en clave teleológica o finalista, donde esas regularidades se convierten además en criterio de corrección –el lenguaje de la causalidad pasa a articularse en clave teleológica o finalista (la naturaleza aquí se identifica con la forma en el sentido aristotélico, esto es, con la causa final de las cosas), se habla del *fin que es propio* y este es, sin más, debido; ahora ya en sentido normativo–. Lo natural, al identificarse con esas regularidades y realizar su fin intrínseco, es bueno, en tanto lo antinatural se convierte en algo anormal y malo. Siendo así que, en su visión, el cosmos o la *physis* se identificaba con una totalidad cuyas propiedades esenciales eran el orden, la bondad y la belleza no había actitud más apropiada hacia la naturaleza que aquella consistente en la admiración o contemplación –en contraste con la aversión ante la tentativa de intervención o subversión del orden natural (Ruiz Miguel, 2009).

En la Edad Media, dicha imagen no perdió nada de su potencia y se vio incluso reforzada por la teología cristiana. En dicho contexto, la naturaleza comenzó a ser

concebida como una creación perfecta diseñada por un arquitecto omnisciente y bondadoso. Precisamente un teólogo de la talla de Tomás de Aquino elaboró una teoría de gran influencia para siglos subsiguientes: la teoría del Derecho natural. La misma podría resumirse en los siguientes términos: al ser el mundo obra de un ser sabio y perfecto, posee un diseño inteligible y una estructura racional; el intelecto humano –que participa del divino– es capaz de desentrañar esa estructura y comprender la ley natural subyacente; ahora bien, al ser la ley natural (el modo en que las cosas son) identificable con la ley divina (el orden creado por Dios), se convierte *ipso facto* en ley moral. Dicho brevemente: el orden creado es un orden bueno y por eso nuestra conducta debe ajustarse al mismo. Lo que se entiende que es conforme a la naturaleza es moral y normal; lo que es contrario a ella, inmoral y anormal³.

En la visión previamente delineada, la naturaleza no parece hacer nada en vano, al proceder según una finalidad determinada o un propósito divino. Con arreglo a esta mentalidad, podría decirse: “comer carne es *natural*, pues los animales *existen para* proveer a los humanos de todo lo necesario para su existencia”. El problema con este razonamiento es que nos compromete con supuestos metafísicos que, en la actualidad, resultan difíciles de aceptar: o bien con la creencia de que existe cierta teleología natural o normatividad natural –como sostenía Aristóteles–, una idea impugnada hoy por las ciencias empíricas; o bien con el supuesto según el cual la naturaleza refleja un orden providencial y divino –como sostenía Tomás de Aquino–, supuesto que difícilmente puede alegarse en sociedades pluralistas y secularizadas.

Esto nos coloca, por lo demás, frente a un problema del todo complejo: las relaciones entre naturaleza y normatividad. ¿Lo que es conforme a naturaleza es correcto y lo que se entiende como contrario a ella, incorrecto? Además de la dificultad inherente en definir el término “natural”, ¿es legítimo derivar de ella normas de conducta? La idea de que *lo natural es bueno* o que el modo en que son naturalmente las cosas indica cómo *deberían ser* constituyen concepciones asociadas con la falacia naturalista (Oseguera Gamba, 2012). Si bien esta última comporta un abanico de cuestiones que no podemos tratar aquí, a los fines de la presente argumentación cabe

³ Todavía hoy abundan razonamientos de este tipo (los denominados argumentos *ad-naturam* y *contra natura*): que la homosexualidad es inmoral por ser antinatural *i.e.* contraria –sostiene el argumento– a la finalidad reproductora constitutiva de la *ratio* –teleológica– de las relaciones sexuales; que técnicas como la clonación, la mutación genética, la fertilización *in vitro* son incorrectas, porque no podemos jugar a ser Dios y trastocar el orden natural (que se sigue suponiendo, al parecer, un orden bueno y bello).

consignar lo siguiente: se comete esta falacia cuando pretende establecerse una conexión lógica entre hechos y valores, entre enunciados descriptivos (propios de la ciencia empírica) y enunciados prescriptivos (propios de los saberes prácticos, *i.e.* la ética normativa). En opinión de McCraw (2019), si asumimos que la naturaleza de las cosas contiene ya propiedades normativas –tal como postulaban Aristóteles y Santo Tomás–, entonces no se comete la falacia naturalista. El problema reside, tal como hemos observado, en que su aceptación resulta hoy problemática (en virtud de los supuestos metafísicos implicados).

Existe, sin embargo, una versión secular del argumento que, paradójicamente, podría ser defendida por quienes adhieren a una concepción científica y evolucionista del mundo natural. La teoría de la evolución de Darwin, ampliamente aceptada dentro de las comunidades científicas y de las sociedades actuales, denota una concepción de la existencia en clave bélica: los seres vivos deben batallar unos contra otros a los fines de la subsistencia (Darwin, 1981). La vida es lucha y, por ello, algunas especies consiguen sobrevivir mientras que otras fracasan y perecen en el intento. La vida sobre el planeta se desenvuelve siguiendo esa dinámica. La especie humana, según esta concepción, estaría tan sujeta como cualquier otra especie a esta suerte de “ley natural”: a los fines de la subsistencia ha de librar una batalla con otros seres vivos. A la luz de estas consideraciones, el argumento naturalista podría también expresarse en los siguientes términos: “el hecho de que las especies sean presas unas de otras, forma parte de un proceso natural del que participa también la especie humana; *tan lícito* es que otras especies se vuelvan parte de nuestro sustento *como lo es también* que el cordero sea presa del león, y la rata, de la serpiente”.

En esta línea argumental aparece una legitimación del orden natural, de la forma en que tales acontecimientos suceden y, en este sentido, posee curiosamente un parecido de familia con la versión teleológica y teológica del argumento: quienes apelan a una concepción de inspiración darwinista (al –conveniente para sus objetivos– modo de la interpretación clásica) para defender el consumo de carne, lo hacen *como si* se tratara de una ley natural (normativa, no meramente descriptiva de una regularidad natural) y, por tanto, pertinente para derivar de ella reglas de conducta. En este punto, es preciso interrogar: ¿constituye éste, acaso, un argumento válido? A menos que se acepte determinada concepción metafísica de la naturaleza donde lo natural y lo normativo se encuentran íntimamente entrelazados –y, por ello,

no sustentada científicamente–, se estaría incurriendo en la falacia naturalista, precisamente por el salto lógico que media entre hechos y valores. Hasta donde sabemos, la teoría de la evolución no se compromete con una ontología de este tipo, de manera que no constituiría una maniobra argumental lícita postular a la naturaleza, dentro de esta perspectiva, como fuente de normatividad.

¿Cuáles son las ideas que suelen aducirse, en el marco de este argumento, para apoyar el consumo de carne? Entre ellas, la idea con arreglo a la cual nuestro organismo está adaptado para consumirla. ¿Qué se desprende, con todo, de esta tesis? En opinión de Francione y Charlton (2013), es posible inferir a lo sumo que *podemos* comer animales –cosa muy distinta a decir que deberíamos hacerlo– en el sentido de que nuestro organismo es capaz de deglutir y digerir carne de origen animal, pero más allá de eso no hay nada en nuestros organismos que sugiera que están diseñados para ello –piénsese en la forma de nuestros dientes. En forma análoga, suele plantearse que el *homo sapiens* consiguió adaptarse a su entorno y subsistir gracias a la caza. Que hemos llegado a ser quienes somos como especie por haber comido carne y que solo su consumo preservaría nuestra existencia como tales. Asumiendo que así sea, ¿es lícito invocar una ventaja evolutiva como razón justificativa de una conducta? Son del todo elocuentes las palabras de Lori Gruen (2011) en relación con el papel que adaptativamente pudieron cumplir ciertas prácticas:

... El hecho de que una capacidad sea evolutivamente ventajosa no tiene relevancia directa sobre la cuestión de si nosotros, los humanos (u otros animales), aquí y ahora, estamos éticamente justificados en continuar invocando tal capacidad. En ciertos puntos de nuestra historia, algunos humanos pueden haber experimentado un mayor éxito reproductivo respecto de otros humanos porque los hombres violaban y embarazaban a las mujeres. Que esta práctica haya generado una ventaja evolutiva al grupo que la practicó, no justifica la violación. (p. 52)

Aquí nos enfrentamos, una vez más, a un argumento incapaz de ofrecer buenas razones a la hora de fundamentar una conducta –desde un punto de vista ético, claro está. Así como la apelación al placer subjetivo o a la costumbre no alcanza –hemos visto– a proporcionar una razón justificativa concluyente, tampoco lo consigue la simple invocación de una presunta “condición natural”. Además del riesgo cierto de cometer la falacia naturalista, es interesante advertir cuán vacilantes y contradictorias

suelen ser las actitudes que subyacen a los argumentos que apelan a la naturaleza. A veces, en efecto, procura exaltarse al máximo el distanciamiento entre ella y los seres humanos, por ejemplo, cuando pretende estatuirse la superioridad de estos últimos sobre la de los animales (“no podemos comportarnos como animales”). Otras, sin embargo, cuando resulta conveniente para nosotros, acostumbra argüirse que apenas somos una especie más entre miles, tan autorizada a alimentarse de otros animales como el zorro lo está respecto de las gallinas (Francione y Charlton, 2013). Y es que, por lo demás, aun si argumentativamente –y no sabemos si con algún fundamento científico con el que ya contemos– podríamos asumir que la transformación de la dieta humana en una dieta nutritivamente equilibrada de origen no animal podría tener un impacto en nuestra conformación como especie –de ser generalizada y a la escala del tiempo en que se dio la evolución–, seguiría abierta la pregunta ¿sería para bien o para mal? Esto podría adentrarnos en una lectura alternativa de lo que viene conociéndose como “transhumanismo” (Pearce, 1995).

5. El argumento especista y el desafío contractualista

La tradición filosófica se ha caracterizado por excluir a los animales no-humanos del círculo de nuestras obligaciones morales directas (Kant, 2013, 2018). Sin embargo, en el marco de la ética animal se ha señalado que esta actitud no responde más que a un prejuicio denominado “especismo”. El especismo se basa en un criterio arbitrario que consiste en la discriminación condicionada por la pertenencia a la especie (Singer, 2002). Así–argumentan algunos autores–, al no existir diferencias sustanciales, sino antes bien graduales, entre las capacidades del *homo sapiens* y las de otras especies –de naturaleza perceptual, cognitiva, emocional–, no habría buenas razones para excluir a estas últimas de nuestro círculo de obligaciones morales (aun si, podría argumentarse, las obligaciones variarían en función de las características de cada especie). Pese a ello, resulta oportuno plantearse: ¿y si después de todo la pertenencia a determinada especie fuera un criterio relevante desde un punto de vista moral? ¿Y si la pertenencia a un “nosotros” –los humanos– fuera finalmente una buena razón para excluir a quienes no pertenecen a nuestra misma especie? De ser así, la comunidad moral sólo podría estar conformada por aquellos seres capaces de cooperar mutuamente (Tugendhat, 2001; Savater, 2011). Semejante posicionamiento aparece representado por la teoría contractualista y constituye, a todas luces, una objeción

atendible a la tentativa de ampliar los horizontes de nuestro *ethos*. Peter Carruthers en *La cuestión de los animales* (1995) ha ofrecido, paradigmáticamente, una visión provocativa sobre las razones de peso para negarles status moral.

El punto de vista contractualista eje de teorías sumamente influyentes como las de Kant o John Rawls, presupone lo siguiente: “sólo podemos tener obligaciones morales respecto de nuestros semejantes, pues si hay algo que caracteriza a la moralidad es la idea de reciprocidad, aquello que nos debemos los unos a los otros, y que genera expectativas compartidas de comportamiento; ahora bien, la condición de posibilidad de la reciprocidad está dada por nuestra común capacidad para el lenguaje o *logos*. De manera que los seres incapaces de razón y de lenguaje, con quienes no podemos entablar ninguna comunicación ni entendimiento recíprocos, quedan excluidos de nuestro *ethos*”. Desde este posicionamiento, las obligaciones morales se circunscribirían a los seres capaces de establecer pactos entre sí (es decir, a todos aquellos capaces de comunicación y de lenguaje).

En opinión de James Rachels (2007), los atractivos de la teoría contractualista son múltiples. En primer lugar, porque funda la moral en los acuerdos intersubjetivos –antes que en un orden natural o la autoridad divina–. En segundo lugar, porque proporciona una respuesta simple ante la pregunta de por qué existen reglas morales: éstas existen para regular la convivencia social y porque los seres racionales han decidido adoptar y seguir tales reglas para su mutuo beneficio. De esta suerte, la moral tendría un fundamento objetivo, y la fuerza de sus mandatos no derivarían ni de sentimientos subjetivos, ni de las costumbres. La concepción contractualista, en suma, establece que las reglas morales son mandatos que los individuos racionales se dan a sí mismos respecto a cómo deben tratarse unos a otros para obtener las ventajas de la convivencia.

Ahora bien, como el propio autor señala –y con él Korsgaard, entre otros filósofos– para el contractualismo es la idea de *reciprocidad* lo que fundamenta la obligación. Y es aquí donde encontramos un serio desafío a la posibilidad de incorporar a los animales no-humanos a nuestro *ethos*. Pues aunque pudiera cuestionarse la idea de que la racionalidad sea decisiva para la moralidad, persistiría esta dificultad: dado que es imposible establecer una comunicación genuina con los animales en virtud de la cual cada uno pudiese expresar sus intereses y deseos y arribar a un acuerdo mutuo, no resultaría razonable postular que estamos ligados a ellos por

alguna especie de deber moral; pues allí donde no hay reciprocidad ni expectativas mutuas de cumplimiento de las normas, no puede haber obligación vinculante alguna.

Los animales, al no formar parte –al no poder formar parte por carecer de capacidad racional autolegisladora– del pacto social, no están incluidos en la comunidad moral. No causarles daños o, al menos, no causárselo de forma gratuita pasaría a estar fundado entonces no en la existencia de tales deberes, sino en deberes de otra naturaleza (caridad, benevolencia) o, retomando a Kant, en deberes de naturaleza ética pero indirectos (dañándolos violaríamos nuestros deberes contra nosotros mismos, aquellos que nos exigen apartarnos del embrutecimiento y cuidar de nuestra identidad práctica, por utilizar la feliz expresión de Korsgaard). Estamos sin duda ante un argumento de peso, quizás uno de los más acuciantes para quienes tendemos a pensar que sí tenemos obligaciones directas respecto de los animales no-humanos.

¿Cómo hacer frente a esta objeción? Una posible vía sería la seguida por la misma Korsgaard (2018), señalando que los animales serían semejantes a ciudadanos pasivos, quienes, si bien no participan activamente en la legislación, podrían, en forma legítima, hacer reclamos a los ciudadanos activos que reconocen la autoridad de la ley. Claro que los animales no poseen voz para efectuar tal reclamo, pero en caso de estar bajo la protección de nuestras leyes, estaríamos obligados hacia ellos. La cuestión termina por recaer, entonces, en si los agentes racionales creen necesario querer leyes universales que extiendan su protección a los animales. Esto es, a si la razón obliga a extender nuestro deber ético de no dañar a aquellos seres con una forma de vida experiencial –instintivamente– finalista caracterizada por una valencia (atracción/rechazo); seres, por lo tanto, con intereses que les son propios, respecto de los que tiene sentido hablar de *su* calidad de vida, que interaccionan con el medio de una forma tal que nos permite hablar de la unidad de su ser y, con ello, de una suerte de yo [self] que superviene o conciencia (en un continuo cuyo grado evolutivo mayor en esa escala de vida puramente instintiva-finalista sean aquellos que además tienen conciencia de sí mismos). De seres a los que la razón igualmente nos compele a pensar como fines en sí mismos.

En similar tónica, Tom Regan (2004) sostiene que los animales tienen el derecho a ser tratados con respeto porque son sujetos-de-una-vida. En forma convincente el autor sostiene que, cuanto menos capaz un ser es de defender sus derechos –y en esta

categoría no solamente ingresarían los animales, sino también niños, ancianos o enfermos-, mayor es nuestra obligación de hacerlo por ellos. Así, lejos de la tesis contractualista clásica que justifica la exclusión de los animales en virtud de su incapacidad de comunicarse y cooperar con nosotros, Regan ofrece una razón de peso por la que deberían ser fundamentalmente tenidos en cuenta (no tanto como objetos de compasión, sino en calidad de sujetos de derechos); por lo que tendría perfecto sentido, desde esta posición, que los pactantes decidan extender la esfera de los derechos hacia otras criaturas además de las humanas.

Otra línea argumental muy interesante –y afín en buena medida a las perspectivas más arriba aludidas–, es la desarrollada por Martha Nussbaum en *Frontiers of Justice* (2006). Allí la autora expone una serie de críticas al contractualismo clásico, aunque sin abandonar las fortalezas ofrecidas por dicho marco teórico, especialmente de cuño rawlsiano. Siendo así que procura conciliar las bases teóricas contractualistas con una consideración sustantiva de los animales: el hecho de que los miembros de un consenso –o del pacto en su más amplio sentido– sean humanos, no implica que los animales no puedan ser sujetos directos de una teoría de la justicia. Su enfoque de las capacidades, sensible a cuestiones de justicia y de bienestar, termina por extenderse igualmente a los animales:

Aquello que falta en la concepción de Rawls, al igual que en la de Kant (aunque de manera más sutil), es el sentido del animal en sí como agente y como sujeto, como una criatura a quien algo le es debido, una criatura que es en sí misma un fin... el enfoque de las capacidades trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente... (p. 337)

Hasta aquí, entonces, hemos presentado algunas razones atendibles por las que los animales deberían ser incluidos en nuestra comunidad moral, sin que esto implique minar las bases del contractualismo. Hay, con todo, una forma más radical de cuestionarlo que se relaciona con una de las objeciones clásicas que suele dirigirse: si circunscribimos el territorio de la moralidad al concepto de reciprocidad, resultaría que no solamente los animales no humanos quedarían excluidos, sino también miembros de nuestra propia especie, como niños, seres humanos con enfermedades mentales o afecciones psíquicas relevantes en tal sentido, seres humanos con capacidades más reducidas –la denominada diversidad funcional– o en estado vegetativo. Pues en tales condiciones, la capacidad para establecer acuerdos mutuos

razonables sería nula. Un defensor del argumento contractualista podría replicar alegando un supuesto contra-fáctico: si tales personas estuviesen en condiciones tales que les fuese posible expresarse en forma inteligible, podríamos *imaginar* legítimamente cuáles serían sus aspiraciones e intereses.

Ahora bien: ¿sería factible aplicar el mismo supuesto contra-fáctico al caso de animales no-humanos? Dado que los animales carecen de la capacidad para comunicarse en forma inteligible con nosotros, ¿cómo imaginar lo que expresarían? Sin duda, no se trata de una cuestión de fácil respuesta. Sin embargo, y dado que es posible atribuirles predicados mentales básicos, como la capacidad de sentir dolor y placer, y de experimentar atracción al placer y aversión al dolor sería razonable suponer que, preferirían escapar del sufrimiento y aumentar sus experiencias agradables. También, decíamos, es factible presuponer que poseen un interés en conservar la propia vida: no hay prácticamente criatura que no se resista ante el ataque de un predador, o del golpe mortal del matarife. Al menos podríamos atribuirles tales intereses mediante un razonamiento analógico. Si se acepta este razonamiento, entonces no habría razones decisivas para pensar que no tenemos respecto de los animales, al menos la obligación de no perjudicarlos y de respetar su vida, cosa que implicaría no solamente el deber de no dañarlos, sino también el deber de no –dañarlos para –comerlos.

El objetivo de este apartado ha consistido en disponer algunos elementos capaces de dismantlar el especismo y dar respuesta al argumento contractualista. La idea de que las obligaciones morales se restringen a la esfera de los seres racionales (por ser los únicos con los que podemos comunicarnos y cooperar) puede ser cuestionada disipando las fronteras rígidas que tradicionalmente se han trazado entre los seres humanos (racionales) y los animales no humanos (irracionales). Esto es así porque las diferencias parecen más bien de grado antes que sustantivas al menos en relación con lo que está en juego (la capacidad de interacción experiencialmente orientada con las valencias de la atracción hacia lo placentero y la aversión al dolor con el medio, como la posibilidad de objetivar en ellos unos intereses que le son propios, también una calidad de vida, una suerte de existencia cuyo bien, en un sentido gradual, tiene sentido en sí mismo y para el ser que la vive). Adicionalmente, hemos visto que un argumento tan apremiante como el representado por el contractualismo no es incontestable. De manera que no habría razones determinantes para ceder ante el

argumento antropocentrista y dejar fuera a los animales del círculo de nuestras obligaciones morales directas (Horta, 2009).

6. El argumento nutricional

“-La condición de carnívoros expresa algo muy arraigado en los seres humanos, igual que está muy arraigado en los jaguares. A un jaguar no lo vas poner a dieta de soja.

-Porque se moriría. Los seres humanos no mueren cuando siguen dietas vegetarianas”.

Coetzee, Elizabeth Costello (2012, p. 109)

En esta última sección exploraremos un argumento que, a nuestro entender, puede erigirse en la objeción más seria a nuestra tesis principal. Lo daremos en llamar “argumento nutricional”. El vegetarianismo –sabemos– constituye una práctica que se remonta al menos dos milenios atrás y que en algunas regiones del planeta (la India principalmente) se practica a gran escala. Este hecho permite afirmar sobre bases sólidas que la dieta vegetariana es viable y que, en muchos casos, ha permitido a sus usuarios alcanzar una edad avanzada. Es decir –y tal como recoge el epígrafe con el que encabezamos esta sección– nadie ha muerto por dejar de consumir carne (cosa diferente a decir por inanición o desnutrición). Ahora bien, ¿qué sucedería si se comprobase que una dieta vegetariana o vegana menoscaba nuestra salud, que nutrientes indispensables para un bienestar físico pleno únicamente se obtienen de productos animales? De ser así, el argumento nutricional se coronaría con la siguiente conclusión: dado que la moralidad no puede demandarnos acciones que atenten contra la propia salud –asumiendo que tenemos deberes de autocuidado–, una dieta omnívora se volvería irreprochable.

¿Cómo responder a tan apremiante argumento? Una posible estrategia consistiría en cuestionar su premisa fáctica, esto es, que efectivamente requerimos consumir alimentos de origen animal para mantenernos saludables. La fundamentación de este punto es de orden científico antes que filosófico. Veamos

entonces, a título ejemplificatorio, qué dicen algunos estudios provenientes de las ciencias médicas. Varias asociaciones de Nutricionistas y Dietistas de países con larga tradición de estudios en este ámbito como por ejemplo la *American Dietetic Association* (2009) y la *British Dietetic Association* (2017) sostienen que una dieta vegana adecuadamente planificada puede resultar saludable en todas las etapas de la vida. Adicionalmente, tales asociaciones no sólo apuntan la aptitud de la dieta vegetariana/vegana para todas las etapas de la vida, sino que también enfatizan su capacidad para la prevención e incluso tratamiento de ciertas enfermedades. Desde esta perspectiva, semejante dieta no solamente no menoscabaría nuestra salud, sino que además la potenciaría. Múltiples investigaciones (Key *et al*, 2006; Craig, 2009; Dinu *et al*, 2017; García Maldonado *et al*, 2019) muestran que entre vegetarianos y veganos se da una menor prevalencia de riesgos contra la salud, incluyendo enfermedades cardiovasculares isquémicas, diabetes tipo 2, hipertensión, ciertos tipos de cáncer y obesidad. Inclusive un estudio muy reciente ha señalado una fuerte correlación entre las dietas veganas/vegetarianas y una menor probabilidad de desarrollar infecciones moderadas o graves por Covid-19 (Kim *et al*, 2021). Es característico del patrón alimenticio aquí considerado un alto consumo de vegetales, frutas, cereales integrales, legumbres, productos de soja, frutos secos y semillas. La ingesta elevada de fibra dietética, ácido fólico, magnesio, vitamina C, E y fitoquímicos, así como una muy acotada ingesta de grasa saturada, explicaría estos efectos benéficos.

Sin embargo, no todas son ventajas. También se han reportado déficits específicos que un régimen estrictamente vegetariano puede ocasionar. Aquí los nutrientes críticos son la vitamina B12, la vitamina D3, los ácidos grasos poliinsaturados, omega-3, hierro y zinc. Tales deficiencias pueden sortearse ya con una correcta suplementación vitamínica, ya con un conocimiento adecuado en torno a la combinación segura de alimentos. Por ejemplo, la absorción del hierro vegetal (no hemo) se potencia al combinarse con alimentos ricos en vitamina C, pero se inhibe al ingerirse junto con otros ricos en calcio. Estos eventuales déficits podrían luego sortearse tomando recaudos pertinentes. Con todo, cabe mencionar una ulterior dificultad: dado que las dietas veganas –en contraste con las vegetarianas– son de más reciente aparición, los estudios en poblaciones regidas por dicho patrón alimentario son todavía limitados, cosa que torna intrincado concluir en forma decisiva acerca de su seguridad (esto no quita la posibilidad de que lo sea, simplemente nuestro conocimiento al respecto se encuentra en desarrollo). Inclusive algunos estudios

apuntan ciertos riesgos asociados a la salud ósea (Menzel *et alt.*, 2021) y a la posibilidad de desarrollar patologías vinculadas a la aterosclerosis (Woo *et alt.*, 2014).

Pareciera que estamos ante un trance de empate, en donde ventajas e inconvenientes asociados a una dieta basada en plantas corren parejos. Si a esto le sumamos que los consensos en la comunidad científica distan de ser omnímodos y que los resultados arrojados por sus investigaciones tienen por lo regular un carácter provisional e incompleto, la situación se torna todavía más inquietante: ¿Qué deberíamos hacer? ¿Esperar acaso que la ciencia arroje resultados fuertemente concluyentes? De ser así, enfrentaríamos una perplejidad similar a la que experimentó Descartes, quien, al reconocer el carácter incierto de toda creencia, decidió adoptar una “moral provisional” hasta tanto no hallar un terreno inconvencible en el que fundar el conocimiento. Sin embargo, el filósofo francés adoptó una estrategia que nos está vedada seguir aquí: regirse entretanto por los usos y costumbres de su tiempo. Hemos considerado ya los múltiples problemas envueltos en el recurso a la tradición como criterio de apoyo de prácticas y creencias de significación ética. ¿Qué hacer, en fin, mientras tanto?

La pregunta moral por excelencia, a saber, qué debemos hacer, vuelve a imponerse con toda fuerza. Una respuesta posible, más arriba consignada, estipularía: el deber de respetar la vida y el bienestar de los animales se convierte en una exigencia supererogatoria en caso de estar en juego la salud propia; sería muy generoso de nuestra parte si a sabiendas de ello elegimos continuar con una dieta estrictamente vegetariana; sin embargo, no es algo que pueda exigírsenos desde el punto de vista moral y, por tanto, el sacrificio de animales en función de la salud estaría justificado.

Pues bien, aun si esta respuesta es razonable, nos resulta insatisfactoria. Parece asumir con demasiada facilidad que, en caso de empate, *nuestro propio* bienestar –el de los humanos– es el que debe prevalecer siempre ante la vida y bienestar de los animales. Es decir, resuelve precipitadamente una cuestión en extremo difícil desde la que podría asomar un genuino dilema moral.

Por otra parte, y si bien es cierto que existe una base razonable para suponer que una dieta vegana/vegetariana adecuadamente planificada es saludable, es posible que un individuo, al enfrentar ambas alternativas en tensión, experimente un auténtico atolladero. Y esta es precisamente la dimensión del problema que interesa subrayar:

aquella condición en que un agente considera imperativa la satisfacción de dos valores sin que sea posible hacerlo en forma simultánea, por lo que uno de ellos habrá de sacrificarse⁴. A este respecto, Martha Nussbaum (2018) ha enfatizado la dimensión trágica que atraviesa la relación humano-animal. No hay espacio aquí para adentrarnos en la espinosa cuestión de los dilemas morales ni tampoco para analizar los diferentes criterios ofrecidos por algunas teorías normativas para encarar semejante tesitura. Por añadidura, ni siquiera configuraría a nuestro juicio una tarea del todo eficaz, puesto que, de existir un criterio para resolver el dilema que estamos considerando, aun así, permanecería un *residuo moral*, algo valioso que se ha sacrificado y que *no puede pasarse por alto* (Lariguet, 2010). Esta aproximación a la cuestión de los dilemas resulta de especial provecho para abordar la presente problemática, al revelar la dimensión compleja de nuestra vida moral o, también, en palabras del mismo autor, los límites de la racionalidad práctica. Tal como hemos presentado el dilema –con el objeto de llevar el argumento lo más lejos posible a título exploratorio–, parecieran existir buenas razones de un lado y de otro, esto es, tanto para dar cumplimiento a deberes de autocuidado como al deber de respetar la vida de los animales. Luego si un agente considera igualmente vinculantes ambos deberes, no cabría sino una elección radical.

¿No habría de ser tal perturbadora convulsión de nuestras relaciones éticas el acicate que estimule nuestra imaginación para encontrar formas de evitar tales situaciones trágicas en las que acabamos por sacrificar seres que, como nosotros, viven la experiencia –a su escala– de su propia existencia? ¿No sería esta una forma más honesta de atender los compromisos que nacen en ese universo ético donde nuestra idiosincrática racionalidad práctica legisladora no nos coloca en una posición de superioridad que cancela el valor de otras vidas cuando entran en tensión con la nuestra, sino que tal superioridad lo único que significa es una enorme responsabilidad para con ellos, conscientes como somos, desde esa mayor capacidad

⁴ Esta condición no es hipotética, sino del todo real. Pues se da con bastante frecuencia entre aquellos agentes que, habiendo optado ya por la dieta vegetariana/vegana por las razones que aquí exploramos, comienzan a experimentar ciertas mermas en su salud –anemia ferropénica, fatiga, pérdida del cabello, adormecimiento de algunas partes del cuerpo–, por nombrar algunas de las consecuencias derivadas de los déficits nutricionales mencionados. En la medida en que estos déficits pueden subsanarse mediante una correcta suplementación vitamínica –entre otros recursos disponibles– tenemos una salida al dilema. Es cierto, empero, que un individuo en tales circunstancias sería capaz de vivenciarlo como un auténtico dilema y que bien podría darse objetivamente. Tal es el punto que queríamos subrayar.

que tenemos, de que tales seres son –en palabras de Korsgaard– “criaturas tan importantes para sí mismas como lo somos cada uno de nosotros para nosotros mismos” (2018, p. 169)?

7. Conclusiones

En este trabajo hemos intentado aportar razones para defender una dieta veg(etari)ana. Una vía posible en la defensa de este objetivo, podría haber sido diferente de la que ensayamos aquí: partir de una teoría normativa determinada y mostrar de qué manera, bajo dicho marco teórico, sería posible incluir a animales no-humanos bajo el espectro de nuestras obligaciones morales directas. Son importantísimas y numerosas las tentativas recientes en dicha dirección, las cuales nutren el debate desde diferentes ángulos: tanto desde perspectivas utilitaristas y consecuencialistas, como desde enfoques deontológicos y centrados bien en los derechos bien en el valor interno no absoluto; asimismo vale la pena mencionar la expansión de enfoques aretaicos hacia el dominio de la ética animal, e incluso la singular y relevante apuesta por abordar la cuestión desde una teoría de la justicia (Garner, 2013). Nuestro objetivo, con todo, ha sido de naturaleza más modesta: éste ha consistido en identificar los argumentos más comunes que suelen circular en los debates actuales –no necesariamente de naturaleza teórica– para atacar el veg(etari)anismo, y en mostrar mediante qué estrategias argumentativas sería posible cuestionarlos.

Tales razonamientos, claro está, solamente podrían resultar convincentes a quienes ya reconocen la fuerza y el valor de las razones morales, en cualquier caso, para motivar la conducta. El paso siguiente a dar –para el que este diálogo argumentativo ha pretendido ser inspiración– es la acción tanto a nivel individual (el cambio de los hábitos alimentarios) como en el diseño de proyectos para la reorientación de la industria de la alimentación a escala institucional (mediante el uso de la biotecnología y la eliminación progresiva de la explotación animal); la urgencia y viabilidad de tales proyectos se vislumbrará cuando cada vez más entre nosotros *hagamos la conexión* a la que nos llama Horta (2017) y busquemos los nutrientes necesarios para nuestra alimentación y cuidado de nuestra salud fuera del reino animal, al menos en los términos en que aquí hemos explorado.

Bibliografía

- American Dietetic Association (2009). “Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets”.
https://www.anddeal.org/vault/2440/web/JADA_VEG.pdf
- Bentham, J. ([1781] 1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. University of London.
- British Dietetic Association (2017). “BDA confirms well-planned vegan diets can support healthy living in people of all ages”.
<https://www.bda.uk.com/resource/british-dietetic-association-confirms-well-planned-vegan-diets-can-support-healthy-living-in-people-of-all-ages.html>
- Campos, O. y Lara, F. (2015). *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. Ed. Plaza y Valdez.
- Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge University Press.
- Castro, E. (2015). “Goodbye Meet Eaters. ¿Solución final o la lucha continua?”. En Campillo, A. et. alt. (Coord.), *Los retos de la filosofía en el Siglo XXI. Actas I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*. Volumen XVII (pp. 43-53). Valencia: PUV.
- Coetzee, J.M. (2012). *Elizabeth Costello*. Editorial De Bolsillo.
- Cohen, C. y Copi, I. (2007). *Introducción a la lógica*. Limusa.
- Comesaña, J. (2001). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Eudeba.
- Cortina, A. (2020). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Taurus.
- Craig, W. (2009). “Health effects of vegan diets”. *American Journal of Clinical Nutrition* 89 (5),1627S–1633S.

- Darwin, Ch. ([1871] 1981). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton University Press.
- Dinu, M. et. alt. (2017). “Vegetarian, vegan diets and multiple health outcomes: a systematic review with metaanalysis of observational studies”. *Critical Review in food science and nutrition* 57 (17), 3640-3649.
- Francione, G. & Charlton, A. (2013). *Eat like you care. An Examination of the Morality of Eating Animals*. Exempla Press.
- García Maldonado, E. et. alt. (2019). “¿Son las dietas vegetarianas nutricionalmente adecuadas? Una revisión de la evidencia científica”. *Nutrición Hospitalaria* 36 (4), 950-961.
- Garner, R. (2013). *A Theory of Justice for Animals*. Oxford University Press.
- Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals. An Introduction*. Cambridge University Press.
- Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011). *Breviario de Ética*. Edhasa.
- Harari, Y.N. (2015). *Sapiens. De animales a dioses*. Debate.
- Horta, O. (2009). “El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos”. *Revista de Bioética y Derecho* (16), 36-39.
- _____ (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Plaza y Valdez Editores.
- Kant, I. (2013). *Lecciones de Ética*. Austral. [Con estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo]
- _____ ([1797] 2018). *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos. [Con estudio preliminar de Adela Cortina Orts]
- Key, Timothy et alt. (2006). “Health effects of vegetarian and vegan diets”. *Proceedings of the Nutrition Society* 65, 35-41.
- Kim, Hyunju et alt. (2021). “Plant-based diets, pescatarian diets and COVID-19 severity: a population-based case-control study in six countries”. *BMJ Nutrition, Prevention & Health*, 1-10.

- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford University Press.
- Lariguet, G. (2010). “Los dilemas morales qua límites de la racionalidad práctica”. *Diánoia* 55 (64), 71–108.
- Le Neindre, P., Bernard, E., Boissy, A. et. alt. (2017). *Animal consciousness*. <https://efsa.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.2903/sp.efsa.2017.EN-1196>.
- McCraw, B. (2019). “Naturalistic Fallacy”. En Robert Arp et alt. (Eds), *Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy* (pp. 193-196). John Wiley & Sons.
- Menzel, J. et alt. (2021). “Vegan Diet and Bone Health—Results from the Cross-Sectional RBVD Study”. *Nutrients* 13 (685), 1-16.
- Mill, J.S. ([1861] 1984). *El Utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Moore, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- _____ (2018). “Working with and for animals: Getting the theoretical framework right”. *Journal of Human Development and Capabilities* 9 (1), 2-18.
- Ongay, I. (2006). “Happy ante el espejo: mentes, conducta y etología cognitiva”. *El Catoblepas: Revista crítica del presente* (57). <https://nodo.org/ec/2006/n057p13.htm>
- Ortiz Millán, G. (2018). “Ética para Matador. Savater, los Toros y la Ética”. En Weber, P. (Coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales* (pp. 68-101). FCE.
- Oseguera Gamba, J. (2012). *La falacia naturalista* (Tesis de grado). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. [https://www.academia.edu/1935759/La Falacia Naturalista](https://www.academia.edu/1935759/La_Falacia_Naturalista)
- Pearce, D. (1995). *The Hedonist Imperative*. <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>
- Rachels, J. (2007). *Introducción a la filosofía moral*. FCE.

- Regan, T. (2004). *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Ruiz Miguel, A. (2009). *Una filosofía del Derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*. Trotta.
- Savater, F. (2010). “Manifiesto en defensa de la fiesta”.
<https://www.libertaddigital.com/sociedad/manifiesto-en-defensa-de-la-fiesta-1276385741/>
- _____ (2011). *Tauroética*. Ediciones Turpial.
- Singer, P. (1988). *Ética Práctica*. Ariel.
- _____ ([1975] 2002). *Animal liberation*. Harper Collins Publishers.
- Stuart Mill, J. ([1863] 1984) *El Utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Tugendhat, E. (2001). *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa.
- Woo, K. et al. (2014). “Vegan Diet, Subnormal Vitamin B-12 Status and Cardiovascular Health”. *Nutrients* 6, 3259-3273.

VICTORIA ROCA

Profesora titular Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, España. Miembro del grupo de Teoría del Derecho de Alicante (investigador principal Prof. Dr. Manuel Atienza). Tesis doctoral en Derecho y razonamiento práctico en la obra de C. S. Nino. Formación en Filosofía del Derecho, Filosofía Moral y Filosofía Política. Docencia en Teoría del Derecho, Filosofía del Derecho, Sociología de Derecho (universidades y centros de formación de jueces de diversos países del ámbito latinoamericano), Ética y Ciencias de la Salud, Ética y Administración Pública. Líneas de investigación: justicia global, ciudadanía e inmigración, derechos humanos-lenguaje de los deberes, igualdad de género y salud, menores en el sistema institucional, bioética, entre otros. Miembro del comité de ética de la Universidad de Alicante.



LUCIANA SAMAMÉ

Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Entre 2014 y 2016, fue becaria postdoctoral Conicet. Ha sido profesora visitante en la Universidad de Granada (2015) e investigadora visitante en la Universidad de Murcia (2015-2016). Se ha desempeñado como profesora de Ética y Epistemología en la Universidad Blas Pascal (2009-2016), en la Universidad Provincial de Córdoba (2011-2016) y en la Universidad Yachay Tech, Ecuador (2017-2020). Sus inquietudes filosóficas se inscriben en el área de la filosofía práctica y la ética contemporánea, y ha publicado diversos artículos afines a ese dominio. Líneas de investigación: ética animal, eco-feminismo, éticas y epistemologías de la virtud.