

La extensión de la comunidad moral en Peter Singer: hacia una concepción de la dignidad que no implique sufrimiento

Valentina Amaya Flórez

Trabajo de Grado para optar el título de Filósofa

Director

Alonso Silva Rojas

Doctorado en Ciencia Política

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2020

*A mi librero*

*El agujero negro  
que separa el animal  
no humano del animal  
humano  
es la reflexión del espejo,  
a la luz de una noche sin luna,  
frente a sí mismo.*

LUIS EDUARDO AUTE  
*El espejo negro en Animaluno*

**Contenido**

	<b>Pág.</b>
Introducción.....	7
1. Dignidad para los humanos.....	15
2. Dignidad para los animales.....	29
3. Conclusiones.....	50
Referencias Bibliográficas .....	63

## Resumen

**Título:** La extensión de la comunidad moral en Peter Singer: hacia una concepción de la dignidad que no implique sufrimiento\*

**Autor:** Valentina Amaya Flórez\*\*

**Palabras Clave:** Dignidad, humano, animal, comunidad moral.

**Descripción:** La grave condición actual del medio ambiente, producto de la sobreexplotación humana, es uno de los eventos que pueden encontrar su causa en la creencia en la primacía del *Homo sapiens* sobre los demás seres vivos. Al reconocer las justificaciones especistas que hacemos cotidianamente para defender la prioridad de unas vidas sobre otras, encuentro necesaria una reformulación de los conceptos que promueven daño a otras especies en pro de intereses humanos no siempre en función de la vida.

Situar al humano en un mundo cuyos habitantes poseen intereses comunes permite cuestionar la creencia en la dignidad inherente y única de su especie. Con este objetivo, he decidido hacer una lectura de la propuesta que Peter Singer elabora para alterar el uso corriente del concepto *dignidad*, en su defensa por los derechos y la *liberación* de los animales. Para ello será menester abordar su obra *Liberación animal* y los ensayos sobre ética compilados en el libro *Desacralizar la vida humana*, entre otros escritos de su autoría.

Creo que, a partir de estudios similares a los realizados por Peter Singer, se puede llegar a una nueva manera de establecer relaciones en el mundo, con el esbozo de una propuesta ética que posibilite cambios en la manera como el humano ve los ecosistemas, en respuesta a los angustiantes desafíos que enfrenta el mundo en la actualidad.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Alonso Silva Rojas. Doctorado en Ciencia Política.

### Abstract

**Title:** The extension of the moral community in Peter Singer: towards a conception of dignity that does not imply suffering\*

**Author:** Valentina Amaya Flórez\*\*

**Key Words:** Dignity, human, animal, moral community.

**Description:** The current serious condition of the environment, a product of human overexploitation, is one of the events that can find its cause in the belief on the primacy of *Homo sapiens* over other living beings. When recognizing the speciesist justifications that we make on a daily basis to defend the priority of some lives over others, I find it necessary to reformulate the concepts that promote harm to other species in favor of human interests not always based on life.

Placing man in a world whose inhabitants have shared interests makes it possible to question the belief in the inherent and unique dignity of the human species. With this in mind, I offer a reading of the proposal that Peter Singer elaborates to alter our current use of the concept *dignity*, in his defense for the rights and *liberation* of animals. For this, it will be necessary to address his work *Animal liberation* and the essays on ethics compiled in the book *Desacralize human life*, among other writings of his authorship.

I believe that, based on studies similar to those carried out by Peter Singer, a new way of establishing relationships in the world can be arrived at, with the outline of an ethical proposal that enables changes in the way humans see ecosystems, in answers to the harrowing challenges facing the world today.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Alonso Silva Rojas. PhD in Political Science.

### **Introducción**

Hacia mediados del siglo XX, la humanidad empezó a familiarizarse con una noticia sin precedentes: la temperatura de la superficie terrestre era inequívocamente más alta que en cualquier década anterior a 1850, año en que comenzaron los registros modernos de termometría. De hecho, el aumento de temperatura ha sido progresivo desde la década de 1980, debido a que las concentraciones atmosféricas de dióxido de carbono, metano y óxido nitroso han aumentado (147%, 259% y 123% respectivamente, comparadas con los niveles preindustriales) y a que la continua emisión de dichos gases producto de la actividad industrial genera un efecto invernadero que aumenta la temperatura terrestre. Las consecuencias de esta alteración climática se han hecho bien conocidas: un mayor contraste entre regiones secas y lluviosas, el incremento del nivel del mar a causa del deshielo en el Ártico y el Antártico, la acidificación de los océanos y la consecuente pérdida de arrecifes coralinos y, en general, la extinción masiva de especies. Pero sus causas no obedecen únicamente a factores energéticos, pues la explotación humana de los “recursos naturales” ha incluido todas las formas de vida en la tierra: desde las que pueden adaptarse a los cambios en relación a la brusquedad con que acontecen, hasta las que hacen evidente la lentitud de la maniobra evolutiva y perecen por la dificultad que implica conseguir unos recursos vitales cada vez más escasos.

Sin embargo, la explotación del ambiente no ha sido exclusiva de esta época reciente, antes bien, ha acompañado a la humanidad desde su prehistoria. Lo que ha variado son las formas de explotación, y sus consecuencias. Estas pueden ir desde las construcciones más sublimes y necesarias para el autoabastecimiento, hasta destrucciones irreparables fruto del desgaste de las mismas obras necesarias y sublimes, o de la explotación producto de demandas excesivas frente a bienes naturales limitados. Recordemos la prehistoria de una humanidad que iba descubriendo

nuevos elementos en la naturaleza, a la par que se capacitaba para explotarlos. En el Paleolítico, el imponente fuego declaró retos y posibilidades nuevas, su manejo implicó un paso del miedo inicial a la reflexión, después del cual fue puesto al servicio del humano para abrir nuevas tierras al pastoreo y a asentamientos. La caza de animales grandes se facilitó tanto gracias al terror que el fuego provoca, que existen indicios de la extinción de varias especies como el rinoceronte lanudo europeo, el rinoceronte de Merck, el oso gigante de las cavernas y el gran ciervo de las turberas. Como afirma A. Brailovsky, economista argentino y actual investigador en ecología:

De sesenta y nueve especies de grandes mamíferos que había en Europa en el pleistoceno, quince habían desaparecido a fines del paleolítico, con indicios de intervención humana en casi todos los casos.

Pero no desaparecieron porque los hombres se los hayan comido a todos [...] La mayor parte de estos animales desapareció por no haber podido adaptarse a los cambios que el fuego reiterado provocó en los ecosistemas (2004, pp. 40-41).

Con el fuego se abrió paso una importante modificación de los ecosistemas, que convirtió bosques en sabanas y pastizales aptos para las nuevas formas de vida humana, en detrimento de las formas establecidas anteriormente. Los inicios de la agricultura en el Mesolítico y el Neolítico condujeron a una revolución cultural, posible gracias al manejo del fuego y al cambio climático propio de la era post-glacial. Poblaciones humanas se asentaron en territorios fértiles y cercanos a nacimientos de agua, que aseguraron el sustento a partir de la pesca y el cultivo de especies animales y vegetales. De allí en adelante el desarrollo cultural fue cada vez más sofisticado gracias al manejo de nuevos elementos naturales como el cobre, la plata y el estaño; y el cambio de los terrenos proporcionado por el fuego, así como la cría, protección y selección artificial de especies para el consumo (ovejas, cabras, bovinos, cerdos y équidos) desplazaron a las anteriores especies pobladoras, provocando en muchos casos su extinción.

Aunque la huella que el humano ha dejado a su paso desde la prehistoria sea muy evidente, modificar el entorno tampoco es una capacidad exclusiva de nuestra especie; de hecho, es imposible existir en un medio sin provocar su transformación en cierto nivel. Por ejemplo, la vida terrestre como la conocemos fue posible gracias a vegetales marinos como las algas cianófitas que, si bien podían sobrevivir sin respirar, al fermentar el dióxido de carbono y el hidrógeno del agua liberaron cantidades cada vez mayores de oxígeno; la acumulación de este elemento hizo posible la proliferación de plantas que obtienen su energía a través de la respiración, lo que trajo como resultado formas de vida cada vez más sofisticadas, que pudieron desarrollarse en ambientes no acuáticos, gracias a la omnipresencia del oxígeno (Brailovsky, 2004, pp. 28-29). La alteración del ecosistema puede dar origen o facilitar distintas formas de vida: como los castores y termitas, el hombre ha dado uso a los elementos naturales con fines constructivos; sin embargo, dicha alteración también puede provocar la extinción de formas vitales ya establecidas, como dos caras de la misma moneda. Así, las modificaciones al entorno pueden resultar destructivas: provocar el rejuvenecimiento de una tierra virgen con el fin de fertilizarla puede sacarle mucho provecho en cuanto a consecución de alimentos, así como puede llevar a su progresiva desertificación, si no son respetados sus ciclos de producción y descanso.

Una vez el humano se sintió en capacidad de dominar un territorio tuvo que enfrentarse a las especies que lo habitaron originalmente. A la amenaza de su incipiente estabilidad, el nuevo invasor respondió con una persecución implacable, que significó el fin de innumerables especies animales y vegetales. Este afán dominador ha permanecido inquieto en la historia del hombre, que con el desarrollo de la cultura ha creado mil justificaciones teóricas para conservar dicho dominio. Paradójicamente, el humano se ha y no se ha identificado con otros animales, casi al mismo tiempo: por un lado, las ideas fantásticas de elevarse por los aires como las aves, o de sumergirse en las

profundidades marítimas como los grandes peces, o de erigir enormes y elaboradas construcciones para su vivienda, han sido todas copiadas de un entorno primigenio y maravillosamente auto conservado. Por el otro, la admiración humana no tuvo un límite que impidiera la destrucción de su medio circundante, y al posibilitar sus fantasías olvidó su condición animal y se consideró demasiado diferente de las demás especies.

Entonces el hombre no encontró otra explicación a su existencia y se creyó superior, y fabricó ídolos a partir de sí mismo para dar con el por qué de su comprensión, en apariencia, más elevada. Se hizo un animal desligado de su naturaleza, desubicado en un mundo que no corresponde con sus capacidades. Un animal andariego con necesidades cada vez más numerosas y apremiantes. El calor proporcionado por pieles ajenas, el alimento que deja de depender de los ciclos estacionales para acompañar de continuo a una descendencia abundante, las presas cada vez más seguras gracias a la creación de artefactos para caza... El animal humano se construyó a sí mismo y olvidó la imitación inicial que le salvó la vida, para centrarse en su habilidad creadora; abrió paso a nuevas formas de vida cada vez más sofisticadas para dedicarse al cultivo de una nueva especie, totalmente escindida de las demás.

El hombre ha edificado su propio mundo, no contento con su estado primordial en la naturaleza. Esta ha quedado insuficiente, quizá demasiado simple para satisfacer las nuevas exigencias humanas, como el alimento permanente, el terreno siempre fértil y disponible para su hábitat, sin animales que interrumpen la labor agricultora. El cultivo no se limita a especies vegetales, y se extiende para cubrir los gustos dietéticos del animal humano, limitando el alcance alimentario de otras especies que recurren a la peligrosa invasión del terreno cultivado, o que corren el riesgo de suplir el alimento que acostumbran con otro de menor calidad nutritiva, para adaptarse o perecer. Naturalmente hemos de ser egoístas para proteger nuestro principal interés de

sobrevivir. El problema consiste en que, al controlar la natalidad y mortalidad de otras especies, el equilibrio natural de la cadena alimenticia se pierde, y solo una especie queda con las de ganar, multiplicándose sin un depredador que la diezme. La cada vez mayor población humana demanda una cantidad igualmente creciente de insumos para su supervivencia, que naturalmente no podrían ser satisfechos. El ingenio humano ha creado problemas artificiales a los que ha debido dar soluciones partiendo del mismo principio auto creador.

Infortunadamente, las soluciones a las nuevas situaciones de la especie humana han sido costosas para el planeta. El aumento de la población humana se dio gracias a la disminución de otras poblaciones animales, la posibilidad de expansión a nuevos territorios desplazó y significó la extinción de las especies que no pudieron adaptarse a los nuevos ambientes. Las huellas de la contaminación artificial se han hecho más evidentes con el pasar de los siglos y nos encontramos en un momento de la historia terrestre que presagia la destrucción de la vida, sin posibilidades de excepción para ninguna especie. Reconocer el componente animal del ser humano se hace urgente cuando su desligamiento de la naturaleza llega a consecuencias peligrosas incluso para sí mismo. Aunque la Tierra ha visto a una especie erigirse por sobre las otras con soluciones fabulosas ante las precariedades del ambiente, también ha padecido por los cálculos mal elaborados y las imprecisiones humanas. Muchas de nuestras empresas han sido exitosas en detrimento de otras especies, como la cría intensiva de animales para la alimentación humana, cuyos resultados han ido desde la obligada adaptación de sus correspondientes depredadores, hasta la extinción de estos, pasando por la desnaturalización de los animales explotados cuya mortalidad y sufrimiento actuales son a todas luces evitables. No habría demasiada alarma si el uso alimenticio mencionado fuera a menor escala, pero la población humana no para de crecer y de demandar productos para su sostenimiento. Como todas estas situaciones están ligadas, la superpoblación encuentra su causa

en el mismo dominio de otras especies, consideradas inferiores, que se necesita para garantizar el alimento.

Tampoco sería tan alarmante si el humano no se refugiara en la creencia de una dignidad inherente a su especie para justificar su actitud frente a su entorno. Se asume como normal e incuestionable que la condición humana incluya un trato preferente y una consideración moral especial y única en la naturaleza. Diferentes discusiones filosóficas han concluido que la posición del *antropo* es central o superior, argumento clave para justificar resoluciones políticas que, si bien han servido para permitir la inclusión e igualdad de todos los humanos, han mantenido prácticamente inmutable la postura frente a los demás animales. Sin embargo, con una situación global de explotación de recursos cada vez más insostenible, que ha negado la vida a multitud de especies y que se acerca implacable a la propia humanidad, ha llegado el momento para diversos cambios políticos que apunten a una revolución cultural.

Quizá el primero y más importante deba darse en la imagen que el humano tiene de sí mismo, no ya como único merecedor de consideración moral, sino como especie. Originalmente natural, modificó su entorno para sí mismo y con ello involucró animales no humanos; el trato que a estos dispensó fue el mismo que por mucho tiempo se permitió tener también con sus congéneres, bajo la consideración de que las diferencias en el color de la piel, el lugar o tribu de origen, el sexo o la religión justificaban la esclavización y el silencio. Así como ha abierto los ojos para admitir que no existen diferencias reales en su especie que den cabida a un trato desigual, puede reconocerse como un animal más en el mundo, cuyas sobresalientes características no justifican la explotación indiscriminada del resto de organismos naturales.

Algo paradójico, que debe ser revisado atentamente, consiste en que la misma concepción de una dignidad especial y superior exclusiva de la especie humana obstaculiza libertades para la misma. Defender la vida humana a ultranza ha creado grandes polémicas en torno a la posibilidad de tomar decisiones sobre vidas que no pueden apartarse del sufrimiento. Vidas sin esperanza de ser disfrutadas no corresponden con el ideal de dignidad defendido, que resulta contradictorio cuando se instala en dogmas y no discierne sobre las posibilidades reales. Si se actuara acorde con la creencia de la dignidad humana, sea con bases religiosas o no, entonces la posición frente a situaciones en que es viable, e incluso justo, practicar el aborto o permitir la eutanasia sería más clara. Pero el debate se ha alargado precisamente porque no se ha puesto demasiada atención en sopesar los distintos casos que pueden darse y, de esta manera, aclarar nuestro concepto de dignidad.

El panorama que he expuesto con brevedad ha motivado mi investigación para ahondar en algunos puntos que surgen al poner en cuestión la creencia en la dignidad inherente a la especie humana. Situaciones todas ligadas por dicha creencia, que muestran cómo esta afecta tanto a los animales humanos como a los no humanos. Aunque reconozco que el uso lingüístico cotidiano pone de manifiesto una escisión, misma que es cuestionada en mi escrito, hablaré de humanos y animales, para que la lectura no se interrumpa continuamente. Así, dividida en dos partes, mi exposición abordará en primer lugar dos controversiales asuntos humanos, el aborto y la eutanasia; para después recorrer algunos pasajes actuales de la vida animal sometida a explotación para satisfacer necesidades humanas como el alimento, de cuya gran industria se hablará, así como de la industria del conocimiento y del entretenimiento, dispuestas en un orden de prioridad que no considero arbitrario.

La tarea de poner sobre la mesa distintos asuntos controversiales que giran alrededor de la creencia en la dignidad exclusivamente humana tiene una historia, quizá corta para la historia de la Filosofía, pero contundente en cuanto a sus resultados e influencia en el pensamiento contemporáneo. El término *especismo* empezó a usarse en las discusiones sobre ética y comportamiento humano después de su mención en *Experimentos en animales*, un artículo del psicólogo inglés Richard Ryder, en 1971. Cuatro años más tarde, el filósofo australiano Peter Singer dio inicio a todo un movimiento liberacionista en favor de los animales (con su libro *Liberación animal*), al exponer muchas de las prácticas de explotación animal que en la época eran normalmente admitidas, y el especismo fue definido como un prejuicio favorable a los intereses de la especie humana que, al considerarse superior, aplica un trato desfavorable a otras especies. En la edición del año 2018, el autor resalta que muchos cambios políticos han podido darse gracias al cada vez mayor conocimiento de las personas, quienes por ignorancia, y no por falta de sensibilidad, auspiciaron prácticas que, al ser expuestas, les motivaron a dar un giro en su comportamiento y estilo de vida. Revisaré esta última edición que me ayudará a abordar los temas relacionados directamente con el mundo animal. Los temas que atañen al mundo humano serán guiados también por Peter Singer, en una compilación de ensayos sobre ética titulada *Desacralizar la vida humana*, cuya lectura es clave para entender los problemas filosóficos que trae el concepto comúnmente aceptado de dignidad humana, y dilucidar sobre la viabilidad de atribuirle un nuevo significado.

En síntesis, el principal objetivo que guía mi escrito consiste en examinar la propuesta ética de Peter Singer a favor de un uso no especista del concepto dignidad. Revisión que se hace necesaria si apreciamos cómo la creencia en una dignidad inherente a la especie humana hace problemáticas las decisiones en torno a la vida de un humano (cuestiones que se abordarán en la

primera parte) y cómo, al mismo tiempo, afecta la relación humano-animal, y permite un tratamiento de los animales que ha dado pie a la creación de industrias explotadoras (cuestiones que se abordarán en la segunda parte).

### **1. Primera parte: dignidad para los humanos**

Hubo un momento en la historia de nuestro planeta que no conoció más diferencias que las impuestas por la misma naturaleza. Regidos por leyes iguales, los habitantes de la Tierra convivieron entre el caos y la armonía de los ciclos naturales, con la prisa por sobrevivir y perdurar; con los cambios que produjeron diversas adaptaciones, variopintas apariencias salieron a la luz y múltiples mecanismos cada vez más perfectos se desarrollaron en detrimento de antiguas formas de vida. El cerebro que conocemos tuvo que atravesar grandes cambios para llegar a su actual forma y tamaño, y con él pudo alimentarse una inteligencia sin parangón en el reino animal, con capacidades exploradas poco a poco hasta nuestros días. Inteligencia que valoramos hasta el punto de la idolatría y el antropocentrismo.

En la búsqueda de una explicación plausible no al *cómo* se desarrollaron las capacidades humanas, sino al *por qué* o *para qué*, el humano ha dado con diferentes y curiosas teorías. Se ha creído un ser sobrenatural con la potestad, incluso con el deber, de dominar el resto de criaturas en el planeta. Una excepción en la obra de algún artífice divino que vio en él su semejanza y le otorgó dicho dominio. Un dios en la tierra cuyas creencias, alguna vez prácticamente irrefutables, es deber filosófico revisar. La tarea consiste en alejarnos al máximo de incurrir en el especismo ampliamente practicado, esto es, en la cómoda creencia en la superioridad humana por sobre los demás seres vivos; para, al situarnos en el mismo plano, ver con ojos menos parciales algunas

situaciones clave con cuya solución la vida humana y no humana podría ser mejor, sobre todo frente a la emergencia medioambiental que acontece actualmente.

Así dispuestos, es menester revisar los dilemas éticos y contradicciones que acarrea la necesidad de decidir sobre vidas humanas. Contradicciones que surgen cuando, al examinar casos aislados, se pone en cuestión la sacralidad de la vida aceptada exclusivamente para nuestra especie, de la que dependen los criterios médicos a aplicarse en pacientes con mínimas esperanzas de vida, o de bienestar. El aborto es todavía un tema controversial por círculos que, abiertamente religiosos o no, lo rechazan con vehemencia incluso cuando puede poner en riesgo la vida de la embarazada o del mismo nonato. Y este rechazo muchas veces no tiene en cuenta los múltiples acontecimientos en que la decisión de poner fin a la vida puede ser viable, ya que se basa en ciertas premisas cuestionables de las que examinaremos dos.

La primera premisa consiste en aceptar que la vida humana es valiosa por sí misma indiscutiblemente. Esta premisa ganó fuerza en la historia del pensamiento filosófico, con pensadores que dieron fundamento a creencias originalmente religiosas. Inmanuel Kant fue uno de ellos: al afirmar que la diferencia entre el hombre (entendiendo que se refería a la especie humana) y los animales consiste en que aquel es un fin en sí mismo, mientras que estos pueden ser usados como medios para los fines asignados por los humanos, afirmó también que hay una dignidad connatural y exclusiva del ser humano, base para su consideración moral. Semejante manera de pensar está fuertemente enraizada en la teoría creacionista —no había llegado Darwin para refutarla oficialmente— que eleva al humano y le confiere un dominio sobre la vida terrenal. Es fácil ver lo anterior cuando se trata de seguir la línea de la argumentación pro-dignidad especista. Sin elementos religiosos, la defensa de este imperativo categórico pierde su validez moral y universal. Queda explorar alguna manera profana de dar con la misma conclusión.

Entonces se piensa qué atributos son los que hacen moralmente relevante a la vida humana. Numerosas respuestas se han ofrecido a lo largo de la historia. En apariencia el humano carece de atributos que le permitan sobrevivir fácilmente, por lo que la compensación fue interior, con una inteligencia excepcional que desarrolló capacidades artificiales importantes. Y con esta inteligencia vino todo lo demás: construcciones, artefactos, ciencia, arte y filosofía. Un animal cuya vida sobrevalora, precisamente, por estas capacidades que considera superiores. A esta afirmación de superioridad podemos objetar que la creencia en capacidades humanas sin parangón en la naturaleza debe ser revisada. Estamos en un punto del conocimiento científico que observa en seres de otras especies características similares a las de la especie humana. No somos los únicos animales con un sentido del dolor ajeno, ni de la pena o luto posteriores al fallecimiento de un allegado, incluso se ha podido encontrar un sentido artístico en las impresionantes construcciones de los nidos de algunas aves<sup>1</sup>, así como el manejo de un lenguaje elaborado en delfines y simios. Para ofrecer un ejemplo más concreto, el filósofo bioeticista Peter Singer, en sintonía con la filósofa italiana Paola Cavalieri, puso en marcha el *Proyecto Gran Simio*<sup>2</sup>, que aboga por una extensión de la comunidad moral que incluya a chimpancés, gorilas y orangutanes; en respuesta, precisamente, a la inteligencia de estos simios reflejada en sus complejas relaciones sociales y conocida de manera directa a través de conversaciones posibles gracias al manejo del lenguaje de señas americano, que les fue enseñado. En una tarea que demoró más de una década, científicos de distintas áreas concluyeron que las capacidades cognitivas de los grandes simios no deben subestimarse, antes bien, podrían ser cruciales para ampliar el horizonte moral humano y redefinir el concepto de persona y de sujeto de derecho.

---

<sup>1</sup> Véanse Durrel (1981, pp. 61-71) y Francé (1960, pp. 322-327).

<sup>2</sup> Véase Singer, P. y Cavalieri, P. (1998). *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad.*

Si la consideración moral depende de las capacidades de la especie, entonces deberíamos empezar a mirar más allá de la humanidad, como una conclusión que resulta de la objeción expuesta anteriormente. En caso contrario, en vez de dignificar todas estas vidas podríamos eliminar la creencia en una dignidad humana y normalizar un trato desconsiderado, opción también extrema si sometemos sus consecuencias a examen. Dos casos ilustrarán mejor cada una de estas posturas: si pensamos en una dignidad aplicada también a animales no humanos deberíamos examinar qué prácticas indignificantes se han normalizado hacia las especies más cercanas, para empezar. Podemos pensar en la industria alimentaria y adoptar nuevas formas de trato a las especies que explotamos. Incluso podríamos considerar el cambio de una dieta que incluye carnes y derivados a una que elimine todo producto animal. Y como las formas de explotación son tan variadas, también deberíamos pensar en abstenernos de usar animales para nuestro beneficio: eliminar su uso como transporte, como objeto de investigación o de divertimento. El siguiente panorama no sería menos utópico: si empezamos a considerarnos como una especie animal más en el planeta no veríamos ninguna práctica como degradante, puesto que dejaríamos actuar a la naturaleza en sus múltiples formas, todas orientadas a la supervivencia y a la conservación de cada una de las especies. Esto, en un largo plazo, destruiría todo el proceso milenario que llevó al *Homo sapiens* a erigirse como amo y señor de un mundo artificial. En el corto plazo haría que nos acostumbremos no solo a la violencia humana, sino a una relación de cazador-presa bidireccional con un número mayor de animales carnívoros, cada vez más cercanos.

Una visión semejante es sin duda perturbadora, e imaginarla como parte del proceso de desacralización de la vida humana puede hacer pensar que deben existir mejores opciones. Quizá alterar la dieta sea más fácil que alterar nuestro modo de concebirnos como especie. No obstante, esto último es *lo* crucial, porque de ello dependen los cambios concretos en el tratamiento de

animales y de humanos. No se hace un verdadero cambio a punta de modificaciones en el trato, si subyace una creencia en la superioridad humana que justifica la explotación. En la última edición de *Liberación animal* (2018), Peter Singer reconoce muchos cambios en legislaciones sobre el trato a los animales alrededor del mundo. También reconoce un cambio en la percepción de las nuevas generaciones que prontamente se familiarizaron con el vegetarianismo y las razones ecológicas y filosóficas que lo sustentan. Sin embargo, incluso así, nota un panorama inverso al que planteo. Aunque sostengo que las modificaciones legislativas no son tan importantes como los cambios en la visión humana del mundo, es igualmente cierto que esta visión sola no produce cambios sino a través de las legislaciones. Y esto es precisamente lo que Peter Singer nota: las modificaciones son insuficientes, y no responden al cambio de percepción de las nuevas generaciones.

La primera premisa es el principal objeto de discusión del presente escrito. Aunque los argumentos en su defensa se quedan cortos, los contrarios son cada vez más estimados no solo en la filosofía, sino en las prácticas médicas actuales<sup>3</sup>. Sin embargo, es quizá la segunda premisa del silogismo antiaborto la que más peso tiene a la hora de dictaminar cuándo puede ponerse fin a un organismo de cuyo desarrollo resultará un humano. Esta segunda premisa reza así: el embrión es un ser humano. El embrión surge con la fecundación de un óvulo por un espermatozoide. La unión de estos gametos inicia un proceso que finaliza con la concepción. Pero de la multiplicación de las primeras células al feto listo para nacer hay multitud de etapas, todas cruciales para que el nacimiento de un humano sea exitoso, pero ninguna para saber cuándo empieza a ser valiosa la

---

<sup>3</sup> Uno de los ensayos de Peter Singer en *Desacralizar la vida humana* (2003) se titula: *¿Está la santidad de la vida ética terminalmente enferma?* En este escrito, el autor examina tres casos en que, al sancionar legalmente la posibilidad de la terminación intencional de una vida humana enferma, se manifiesta el «inminente colapso» de la tradicional santidad de la vida ética.

vida del ser en formación. Aunque se haya llegado a determinar el momento en que el corazón empieza a latir y en que el sistema nervioso está lo suficientemente desarrollado para experimentar sensaciones, el debate sigue abierto mientras no se determine el inicio exacto de la vida del nuevo ser.

Este nuevo ser es, sin duda, humano en el sentido biológico de su pertenencia a la especie *Homo sapiens*. Pero se encuentra muy distante de las características superiores que lo harían valioso por sí mismo. Incluso esta distancia, que supone el potencial de ser humano, no es exclusiva del embrión. H. F. Hoenigsberg, del Instituto de Genética de la Universidad de los Andes afirmó ya en 1980:

El huevo fertilizado no es un ser humano, no es un ser viviente, no es, ni siquiera, un ser. Es un sistema comunicativo de información hacia lo que será el ser humano cuando sea un individuo. El feto es, pues, un complejo libro de instrucciones sobre el cómo se desarrollará la matasa de la vida embrional y luego postnatal de un individuo (p. 127).

Y, sobre el argumento de la potencialidad, agregó:

Un feto no puede ser sino lo que es: un mensaje biológico codificado, que algún día puede ser un humano. Pero ese potencial de vida humana también está presente en cualquier célula humana; de hecho el éxito obtenido el año pasado en la clonización se basó en este esquema elemental. Si consideramos abortar como un homicidio, también cometeríamos homicidio cuando extirpamos un tumor o cuando nos sacamos una muela o cualquier divertículo anatómico vivo, pero inconveniente, con el deseo de mejorar nuestra salud, o de mejorar nuestra belleza. ¡Esto es, francamente, confusión tras confusión! (p. 130).

El avance de los estudios genéticos en las últimas décadas no hubiera sido posible sin la experimentación en embriones y en células humanas. La potencialidad que puede tener un embrión no hace moralmente errónea su eliminación, como no se considera condenable el desperdicio de esperma, o de los óvulos reabsorbidos cuando la fecundación no ha tenido lugar. Una vez

cuestionada la premisa del silogismo en contra del aborto, que defiende el valor de la vida humana sin ninguna otra razón que la pertenencia a la especie *Homo sapiens*, es difícil defender el valor que pueda tener un humano en formación. Como hacen ver Singer y Helga Kuhse (2003, pp. 247-249), de la primera premisa «todo ser humano tiene derecho a la vida» se desprende que el valor de la vida humana es indiscutible por las características superiores que tiene frente a las demás formas de vida en el planeta. El problema que surge con la segunda premisa «un embrión humano es un ser humano» radica en que el embrión no es precisamente un ser con las características superiores aducidas para hacer valer la primera premisa. Debe aceptarse una segunda acepción de humano como perteneciente a la especie *Homo sapiens*, en la cual no hay necesariamente ningún valor intrínseco:

Un argumento válido no puede entremezclar los significados de sus términos centrales. Si la primera premisa es verdadera cuando «humano» significa «un ser con ciertas cualidades mentales» y la segunda premisa es verdadera cuando «humano» significa «ser miembro de la especie *Homo sapiens*», el argumento se está apoyando en un tránsito entre dos significados, por lo cual es inválido (Singer & Kuhse, 2003, p. 248).

De lo anterior se desprende que la conclusión «el embrión humano tiene derecho a la vida» es tanto biológica como lógicamente insostenible. No es posible argumentar en defensa del exclusivo derecho del humano a la vida sin caer en una petición de principio. La vida humana no es valiosa «porque sí», ni las acepciones del término «humano» incluyen el valor que pueda tener una vida humana. Se es humano por pertenecer a la especie *Homo sapiens* y, con suerte, se llega a gozar de unas características privilegiadas en un ambiente artificial diseñado por los mismos congéneres. Pero el desarrollo de la vida intrauterina puede ser defectuoso (precisamente porque ahí adentro «somos sólo un posible ser humano», en palabras de Hoenigsberg) y no podemos defenderla por la simple pertenencia a nuestra especie:

¿Qué ocurre si sustituimos «especie» por «raza»? Si rechazamos la afirmación de que la pertenencia a una raza particular es de por sí moralmente relevante para decidir que es malo matar a un miembro de ella, no es fácil ver cómo podemos admitir esa misma afirmación cuando lo que decide es la pertenencia a una especie particular. El hecho de que otras razas, al igual que la nuestra, puedan sentir, pensar y hacer planes para el futuro, no es relevante para esta cuestión, porque estamos considerando la condición de ser miembro de un grupo —sea raza o especie— como la única base para decidir sobre la maldad de matar a miembros de un grupo u otro. Es claro al parecer que ni la raza ni la especie proporcionan una base justificable para tal distinción (Singer & Kuhse, 2003, p. 249).

La conclusión del cuestionamiento a las premisas que defienden un estatuto moral del embrión es clara: hay una postura especista que se evidencia cuando la justificación no son ya las características que puedan hacer moralmente relevante al ser en cuestión, sino su pertenencia a una especie en particular. Sentencias de la Corte Constitucional colombiana, que han modificado la legislación sobre el aborto, apoyan parte de nuestro cuestionamiento. Tal es el caso de la sentencia C-355 de 2006, que declara<sup>4</sup>:

...que no se incurre en delito de aborto, cuando con la voluntad de la mujer, la interrupción del embarazo se produzca en los siguientes casos: a) Cuando la continuación del embarazo constituya peligro para la vida o la salud de la mujer, certificado por un médico; b) cuando exista grave malformación del feto que haga inviable su vida, certificada por un médico; c) cuando el embarazo sea resultado de una conducta, debidamente denunciada, constitutiva de acceso carnal o acto sexual sin consentimiento, abusivo, o de inseminación artificial o de transferencia de óvulo fecundado no consentidas, o de incesto.

Esta sentencia se da por un conflicto entre dignidades, que privilegia la dignidad de un humano autónomo (la mujer embarazada) frente a la de uno en formación. El derecho a la vida se hace más defendible conforme avanza el desarrollo del humano desde su fecundación, por lo cual cada etapa de dicho proceso goza de una protección jurídica distinta:

---

<sup>4</sup> Citas tomadas de [www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/c-355-06.htm](http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/c-355-06.htm)

El ordenamiento jurídico, si bien es verdad, que otorga protección al *nasciturus*, no la otorga en el mismo grado e intensidad que a la persona humana. Tanto es ello así, que en la mayor parte de las legislaciones es mayor la sanción penal para el infanticidio o el homicidio que para el aborto. Es decir, el bien jurídico tutelado no es idéntico en estos casos y, por ello, la trascendencia jurídica de la ofensa social determina un grado de reproche diferente y una pena proporcionalmente distinta.

Así pues, la indiscutible pertenencia del *nasciturus* a la especie *Homo sapiens* no es suficiente para garantizar su derecho a la vida. Se considera, apelando a la Convención sobre los Derechos del Niño, que el *nasciturus* no es una persona humana; y apelando a la Convención Americana de Derechos Humanos, que su derecho a la vida no es absoluto. Lo que prima a la hora de decidir sobre la vida en formación es la dignidad de la vida humana ya desarrollada de la que aquella depende, una dignidad plena y proporcional a sus capacidades superiores. La defensa de la dignidad de la mujer en cuestión apunta al cuidado de su salud sexual y reproductiva, a la protección de su vida si esta se halla en inminente peligro y al respeto por su autonomía y libre desarrollo personal frente a decisiones que pongan en riesgo su salud. Por otra parte, la defensa de la dignidad de la vida del *nasciturus* pierde peso si se presentan malformaciones que hacen inviable su vida, o la posibilidad de una vida digna, pues nacería un ser que jamás gozaría de las capacidades superiores que normalmente posee un miembro de la especie humana. El sacrificio de la salud de la madre es inconstitucional, e incluye el sufrimiento de “soportar la carga de un embarazo y luego la pérdida de la vida del ser que por su grave malformación es inviable”; por ende, también aquí prima su dignidad como ser sintiente y autónomo.

Hemos visto, entonces, un ejemplo de las decisiones que pueden resultar al cuestionar las premisas antes mencionadas. La vida humana no es igualmente valiosa en todas las etapas de su desarrollo prenatal y, si se va a defender una vida digna, deben garantizarse las condiciones que la dignifican. No tendría sentido defender una vida que jamás gozará de autoconciencia, y sacrificar

con ello una vida que sí posee cualidades que dignifican su existencia. Sin embargo, la decisión sobre la vida no se queda en la interrupción del embarazo. Premisas similares a las cuestionadas se aplican a la hora de decidir sobre vidas que, después de su nacimiento, no tienen la posibilidad de convertirse o de volver a ser humanos autónomos.

Singer (2003) revisa casos en que las esperanzas de recuperación por ciertos accidentes o defectos congénitos son prácticamente nulas: recién nacidos con espina bífida o con síndromes y retrasos graves, adultos con muerte cerebral o en estado de coma irreversible. Lo común a estos casos no es solo el triste diagnóstico de lo incurable, sino la insistencia de protagonistas clave, como el personal médico o los guías religiosos, de prolongar la vida del enfermo. Hay que tener en cuenta, especialmente, a estos últimos, pues la creencia religiosa en la santidad de la vida humana se presenta en el personal médico y fiscal que, por lo general, pertenecen a una población mayoritariamente cristiana.

Dos son los modos en que, a mi parecer, se cree en la dignidad de la vida humana. Uno tiene sus bases en las teorías creacionistas, que han asignado un carácter superior al humano por sobre las demás creaturas. Con la secularización de los gobiernos, la defensa del valor *per se* de la vida humana se ha apoyado en las características que nos hacen peculiares en el reino animal, por lo que se sostiene que cada vida humana es importante y valiosa ya que puede realizar aportes significativos al aparato artificial que la humanidad ha creado durante siglos. Hemos ya cuestionado esta creencia, al reconocer que muchas características de nuestra especie no le son exclusivas, y que muchos especímenes de ella no cumplen con dichas características y no, por eso, se duda que sus vidas sean tan valiosas como las de los que sí las cumplen.

El segundo modo de creer en la dignidad es crucial a la hora de decidir entre vidas. Más allá de la postura especista que sostiene el valor *per se* de la vida humana, debemos evaluar las condiciones que la harían digna o no de ser vivida. Una vida digna debe tener garantías de supervivencia y, si es posible, de bienestar. Aunque es cierto que normalmente los humanos están expuestos a múltiples enfermedades, existen condiciones de vida inalterables por su carácter congénito, y accidentes fatales que ponen fin a la normalidad de la vida irremediamente. También son importantes los factores sentimental, psicológico y económico, no solo del paciente sino de los allegados responsables de su cuidado. Cuando nos detenemos en el dolor de los familiares que sufren por una condición insuperable, nos damos cuenta del círculo de desgracia que rodea al paciente: la asunción del gasto que supone mantener un cuerpo inconsciente o sufriendo de agudos dolores (por parte de los familiares o de la entidad de salud, o del Estado) y la angustia de personas cuyas enfermedades no les impiden estar conscientes y deseosas de que esos recursos sean dirigidos a mejorar sus condiciones de vida (condiciones alteradas por trastornos de salud que sí tienen remedio).

La premisa que sostiene el valor *per se* de la vida humana debería ser especialmente cuestionada en casos que atentan contra la misma dignidad de la vida que se defiende. No se puede esperar una vida digna en casos de insoportable agonía o de inconsciencia permanente. Cuando el dictamen médico niega la posibilidad de recuperación de la salud o de un mínimo bienestar del paciente y de sus familiares se debe reconocer que el valor de una vida incluye la satisfacción de vivirla. La vida no es digna *solo* porque se trate de una vida humana (aunque hemos cuestionado esta creencia por su carácter de indefendible especismo), sino porque su calidad es excepcional e incluye buenas posibilidades de supervivencia.

Esto último puede encontrar una seria objeción: cómo saber cuándo la calidad de la vida es buena y cómo garantizar dicha calidad. Son muchos los factores que se juntan para brindar bienestar a una vida humana: el fácil acceso a fuentes de agua potable, a una nutrición que supla las necesidades físicas, a tratamiento médico en caso de necesitarse, a una residencia confortable y segura, a un trabajo que cubra los costos de una vida digna, etc. Sin embargo, las condiciones del bienestar no siempre se cumplen y nos podemos encontrar con un panorama de pobreza, hambruna, desempleo e insalubridad; con una balanza de la distribución del bienestar inclinada a favor de una población minoritaria, y en detrimento del resto de la humanidad.

Estas cuestiones sociales deben ser solucionadas en defensa de la dignidad de la vida humana, y merecen una discusión más profunda<sup>5</sup>; mientras tanto, nos queda pensar cuándo puede justificarse la finalización de una vida agonizante o inconsciente, siempre que se encuentre en manos del personal médico. El punto central de esta primera parte consiste en examinar la idea tradicional de la dignidad inherente a la especie humana, en el marco de casos clínicos que plantean la necesidad del aborto o de la eutanasia<sup>6</sup>. Para esto, quienes van más allá de la creencia en la dignidad inherente a la vida humana y se preguntan cuándo una vida es digna o cómo puede ser dignificada, deben replantear también sus creencias sobre la muerte. Esta ha de perder ese tono oscuro asociado a fantasmas y maquillado con esperanzas espirituales, para ser enfrentada sin temores como el paso inevitable que toda vida debe dar.

---

<sup>5</sup> El mismo Peter Singer ha publicado ensayos que aportan a la discusión, tales como *The life you can save: how to do your part to end world poverty* o *Vivir éticamente: cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*.

<sup>6</sup> *Eutanasia* cuando el enfermo es consciente de su desahucio y no quiere continuar con tratamientos que prolonguen su irreversible estado vital, y *cacotanasia* cuando se decide la muerte de alguien por compasión y sin su permiso. Esta diferenciación, que nos recuerda Sádaba (2004, p. 98) en *Principios de bioética laica*, no será necesaria si seguimos la lectura más sencilla que hace Singer (2003) sobre la muerte en casos como los mencionados anteriormente.

Las creencias religiosas han funcionado como respuesta tranquilizadora ante la oscuridad del desconocimiento y la incertidumbre que la muerte produce en el humano. No obstante, cuando este último es inconsciente como un vegetal, el sufrimiento ante lo desconocido pasa a sus allegados quienes, como espectadores de una triste escena, deben velar por el bienestar y por la dignidad de alguien que ha perdido su autonomía. Si la situación es irreparable, es común que los allegados quieran detener su sufrimiento y dar un descanso (soportado, quizá, en creencias religiosas) al enfermo. La muerte deja de parecer terrible y se torna alivio frente a la desesperanza.

Incluso cuando el enfermo permanece consciente en medio de la irreversibilidad de su estado, puede presentarse la idea de la muerte como descanso e, incluso, como solución a una vida que no es digna de ser vivida. Cuando el disfrute se ha trocado en agonía, la muerte cambia de significado y pasa a ser parte del proceso de dignificación del enfermo que es consciente de su estado o, en caso de no serlo, de sus allegados. Este nuevo significado de la muerte es crucial si queremos que la vida humana realmente sea dignificada. No se trata de defender la vida humana a ultranza, se trata de sostener que esa vida merece unas condiciones dignas (condiciones no solo externas como el alimento y la vivienda, sino internas como la salud física y emocional) y que la muerte no siempre atenta contra esa defendida dignidad.

Así como la sentencia colombiana sobre el aborto sostiene que el feto y el ser humano adulto, aunque seres vivos, gozan de distinta calidad de vida; el caso de la eutanasia tiene en cuenta las diferencias que vienen con cada etapa del desarrollo humano. Hemos afirmado ya que el humano adulto normal posee ciertas características que le hacen considerar valiosa su vida. Mientras no se den estas características podemos replantear el papel de la muerte y empezar a velar por intereses que vayan más allá del mismo humano afectado por una grave enfermedad. Singer sostiene que

...en lo que respecta a las cuestiones relativas a la prolongación o la terminación de la vida, los pequeños recién nacidos son en la mayoría de los aspectos moralmente relevantes más semejantes a los fetos que a los niños de más edad o a los adultos (2003, pp. 305-306).

E invoca el enlace de derechos e intereses que hace el filósofo Michael Tooley a la hora de hablar de aborto e infanticidio: el interés de continuar en la existencia es importante para defender esa continuación. Si un humano puede verse a sí mismo como un ser autoconsciente que existe en el tiempo, tiene derecho a la defensa de su vida en relación a sus intereses personales. En caso contrario (como los casos examinados por Singer: recién nacidos afectados por graves enfermedades como espina bífida o epidermólisis bullosa) debe tenerse en cuenta el sufrimiento del enfermo y el grado de afectación de sus allegados, sobre todo cuando se trata de condiciones irreversibles que no pueden garantizar una vida digna en caso de que el enfermo logre sobrevivir más tiempo que el pronosticado por los médicos.

El grado de desarrollo y, con él, la calidad de vida de un humano no siempre dependen de su edad. Muchas situaciones pueden desembocar en daño parcial o irreparable del sistema nervioso central y/o del cerebro de humanos adultos que, hasta el momento de un accidente o pico de una enfermedad, gozaban de autoconsciencia. Cuando nos enfrentamos a un humano sin intereses ni esperanzas de recuperación, también debemos mirar a su alrededor y pensar que la vida digna de ser vivida va más allá de las funciones vitales del cuerpo. El replanteamiento de la vida no solo como la actividad de los órganos vitales sino como un complejo de pulsiones, deseos, pensamientos y emociones lleva al replanteamiento de la muerte como una decisión que puede aportar a la dignificación de una vida humana afectada por estados de sufrimiento o de inconsciencia insuperables.

Con todo lo anterior, podemos arribar a conclusiones importantes en bioética: en primer lugar, la creencia en la dignidad humana no debe apoyarse meramente en la pertenencia a la especie *Homo sapiens*, sino en las sobresalientes capacidades que hacen valiosa una vida de dicha especie. En segundo lugar, el derecho a la vida de un ser humano no es absoluto, depende de su desarrollo y calidad de vida, por lo que su aplicación es diferente en el feto, en el infante o recién nacido y en el adulto. Por último, en casos que combinan un alto grado de desarrollo con pérdida de capacidades, es importante pensar que la defensa de la dignidad de la vida humana no implica que la vida sea preservada sin contemplaciones; antes bien, debe considerar que una vida no es digna solo por estar viva, sino por gozar de las capacidades que le posibilitan una supervivencia placentera. Y, en el caso de que estas capacidades se obstruyan definitivamente, la muerte puede jugar un papel dignificante al garantizar el descanso corporal del paciente y emocional de sus allegados, así como la óptima calidad del sistema médico para pacientes con esperanzas de recuperación.

## **2. Segunda parte: dignidad para los animales**

El humano ha sostenido, en buena parte de su historia, la creencia en su superioridad frente a los demás seres vivos. En la primera parte concluimos que quizás esté en lo cierto si cree que el desarrollo de sus capacidades no tiene parangón en la naturaleza. Sin embargo, también concluimos que es menester cuestionar esta creencia si se sostiene en la sola pertenencia a la especie humana, sin tener en cuenta si el individuo goza o no de las características aceptadas como superiores (autoconciencia, emociones, intereses).

A la hora de hablar de dignidad, parece inevitable referirnos inmediata y únicamente a la especie humana. La dignidad ha sido aceptada como otra de las características inherentes y exclusivas de nuestra especie. Esta creencia sería inocua si de ella no se desprendieran las sorprendentes consecuencias que este ensayo se ha propuesto examinar, cuya sorpresa radica en que no solo afecta el trato que el humano dispensa a los demás animales, sino que este ha llegado a aplicar ese mismo trato a sus congéneres, y a defenderlo incluso en aras de conservar su dignidad, como vimos en los casos que hacen pensar en el aborto y en la eutanasia como salida frente a enfermedades insuperables, cuyo sufrimiento disminuye considerablemente la calidad de vida humana.

Como primera objeción a dicha creencia, tenemos que el humano ha pasado por alto la distinción entre las cualidades naturalmente superiores de su especie, y las cualidades que se han desprendido de aquellas. Podemos aceptar que un *Homo sapiens* cuyo cerebro ha logrado un desarrollo exitoso goce de autoconciencia, de la cual se desprenden la percepción espacio temporal, el deseo de permanecer en la existencia, y un variopinto cúmulo de sentimientos y emociones. Sin estas cualidades básicas es imposible pensar al humano como alguien que goza una vida digna, pues la dignidad no es una característica, sino una cualidad autoadjudicada, creada como justificación de las obligaciones sociales, en aras de garantizar el bienestar y la convivencia.

Lo anterior se constata en las declaraciones de derechos humanos profesadas por gobiernos que, en nombre de la democracia, sueñan con domeñar los instintos egoístas reconocidos alguna vez por Hobbes. La continua invocación de la dignidad como sustento de los deberes del humano con sus congéneres revela la confusión entre cualidades inherentes y cualidades adjudicadas. Hemos concluido ya que, si vamos a defender el valor de una vida, debemos demostrar por qué creemos en este valor. Es difícil declarar de qué cualidades depende dicho valor, sin embargo,

sostengo que el deseo de mantenerse en la existencia, esto es, la propia valoración de la vida, es suficiente a la hora de tomar una decisión de la cual dependan una o más vidas humanas.

La segunda objeción se erige ya no contra la inherencia de la dignidad a la especie humana sino contra su exclusividad. Vale preguntarnos si somos los únicos seres en el mundo con el interés de permanecer vivos. Son innumerables las especies que se han valido del instinto de autoconservación para reproducirse, escapando al riesgo de la extinción. También es cierto que los animales vertebrados poseen una sensibilidad privilegiada, con respecto a otras formas de vida, que capta los estímulos del ambiente y los traduce en sensaciones de dolor y placer, para garantizar la supervivencia. Sensibilidad que compartimos, como mamíferos que somos, con un sistema nervioso similar, y que tenemos en cuenta a la hora de definir los deberes para con nuestros congéneres. Relacionamos trato digno con evitar infligir dolor a otro humano, porque reconocemos que el dolor es sinónimo de daño, y aborrecemos la sevicia y el sadismo.

Si somos congruentes con las proposiciones anteriores, que aceptan la misma cualidad sensible característica del animal, y que la relacionan con el trato que debemos evitar, queda aceptar la inclusión de los demás animales en la normatividad humana de los deberes. Una objeción común con respecto a la inclusión es la que sostiene que existe una relación bilateral entre derechos y deberes, que hace necesario tener la capacidad de asumir estos últimos, para reclamar aquellos. Tal objeción se rebate fácilmente si pensamos en los humanos recién nacidos o en estado comatoso, por nombrar un par de casos, que gozan de derechos (a la vida, al trato digno, etc.) aunque no tengan la facultad de asumir deberes. Lo mismo podemos aplicar a los demás animales que poseen cualidades sensibles semejantes a las nuestras, cuyos derechos reconocidos serían mínimos, con el único deber humano de respetarlos, pero suficientes y necesarios para garantizarles una vida digna.

Sí, una vida no humana puede ser digna si incluye el libre desarrollo de sus facultades. Como sigue siendo difícil de aceptar la inclusión de los animales en el círculo de la consideración moral, queda revisar el trato actual que reciben a causa de la creencia en la superioridad humana, para considerar si es necesario cambiar nuestra manera de vernos frente al animal, y de ver al animal frente a nosotros. En línea con lo anterior examinaremos, en primer lugar, la industria alimentaria, que se ha valido de la idea de que la carne y otros productos de origen animal son parte indispensable de la dieta humana, sin discriminar las formas de conseguir y dispensar el alimento.

Sin contar con aquellos que hemos elegido para compañía, la manera más inmediata de encontrarnos con animales en los artificiales medios de la actualidad es en el mercado. La población humana, a pesar de su inmensidad, tiene una dieta cárnica relativamente poco variada: en el último siglo las grandes industrias occidentales se han inclinado por el comercio de las carnes de pollo, res, cerdo y pez. Sin embargo, la demanda de estos productos ha crecido de la mano del perfeccionamiento de dichas industrias y del crecimiento demográfico humano, lo que ha dado como resultado una explotación a gran escala. Aunque en las últimas cuatro décadas la carne de res ha perdido su popularidad por la información, circundante en los medios, sobre su relación con distintas enfermedades y con la excesiva contaminación industrial<sup>7</sup>, se ha notado un incremento en el consumo del resto de animales, cuya imagen en los medios de comunicación ha sido más favorable.

---

<sup>7</sup> Véase *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. Un estudio llevado a cabo por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) y por la Iniciativa para Ganadería, Medio Ambiente y Desarrollo (LEAD), sobre la responsabilidad de la industria cárnica en los problemas medioambientales de la actualidad.

Se estima que un ciudadano colombiano consume en promedio 18,6 kg de carne de res, 35,6 kg de carne de pollo, 11,1 kg de cerdo y 8,7 kg de pescado al año (Federación Colombiana de Ganaderos, 2019). Es interesante conocer las estadísticas que atañen a nuestra población, para no limitarnos a repetir las cifras mencionadas por Peter Singer (2009, 2018), quien se dedica a examinar el caso estadounidense, en comparación con el de grandes potencias europeas. Con estas cifras en mente, podemos detenernos en los presupuestos que funcionan como condición de posibilidad de tal consumo, y evidenciar la relación exclusiva que hemos establecido entre humanidad y dignidad, acompañados por la lectura de Singer y del filósofo español Jesús Mosterín.

La costumbre humana de alimentarse de otros animales tiene una historia larga y se implementó por razones complejas. Ya sea por adaptación a un clima inhóspito que, como aún sucede en los polos, solo permitía cazar unos cuantos ejemplares animales para sobrevivir en medio de un largo invierno, o por condiciones más detalladas. Como menciona Desmond Morris (2004) en *El mono desnudo*, el grupo de los primates hace parte del tronco de pequeños mamíferos insectívoros que, durante mucho tiempo, correteó los bosques en busca de alimento. Una vez los grandes reptiles perdieron su protagonismo y se desvanecieron al final del periodo cretáceo, «los primitivos comedores de insectos empezaron a ampliar su dieta y a resolver los problemas digestivos de la ingestión de frutas, nueces, bayas, yemas y hojas» (Morris, 2004, p. 18). La evolución trajo modificaciones corporales que perfeccionaron el agarre de los alimentos y permitieron a muchas especies de monos, que actualmente encontramos en selvas, permanecer como moradores de los árboles, expuestos a que los avatares del clima diezmen su población de cuando en cuando.

El mono que escapó de esos avatares es, precisamente, el más abundante; y para ello tuvo que salir de terreno boscoso y entrar en competencia con los moradores del suelo. Este nuevo

medio le obligó a hacer cambios en su dieta, puesto que el alimento ya no se encontraba fácilmente al alcance de la mano. Más que frutos y nueces, este mono aumentó la ingesta de proteína animal que siempre le había acompañado según la herencia insectívora mencionada: «Jugosos escarabajos, huevos, jóvenes e indefensos polluelos, ranas arbóreas y pequeños reptiles debieron de abastecer su despensa [...]. Al bajar al suelo, no le faltó en absoluto este abastecimiento de comida...» (Morris, 2004, p. 21). Y con el paso del tiempo, ciertas características especiales (como el grado de organización social propio de los primates, la erección de su cuerpo y el fortalecimiento de sus manos) le permitieron competir con los carnívoros, eficaces en la caza. Además, su cerebro llegó a tal desarrollo que pudo fabricar armas cada vez más letales y perfeccionar sus técnicas de caza.

Dichas técnicas iban más allá de la confección de armas: la colaboración grupal era necesaria y, con ella, una comunicación efectiva y la estabilidad de un lugar base. Con el sedentarismo, el mono desnudo desarrolló la explotación de la vida vegetal, hasta llegar a las avanzadas técnicas agrícolas que conocemos para la producción del alimento y, poco a poco, se desligó de su ambiente natural formando culturas. Muchos cambios sobrevinieron para consolidar la especie humana que hoy conocemos, un mono que, en palabras de Morris (2004), pasó de ser arbóreo a espacial en un recorrido de pocos miles de años. Con una dieta cada vez más amplia, el humano desarrolló el cultivo de especies vegetales y animales y, quizá sin esperarlo, terminó implementando costumbres de animales carnívoros a su heredada condición de frugívoro.

Entre dichas costumbres se encuentran la preferencia por el alimento caliente, que simula el calor de la presa recién cazada, a diferencia del fruto siempre fresco que se recoge de los árboles; la creación de un horario para alimentarse ya no de manera copiosa, sino espaciada. La estabilidad de la morada posibilitó almacenar el alimento y fijar un sitio alejado del lugar para la defecación,

que había cambiado por la ingesta de animales. Asimismo, la caza conjunta estimuló la antes escasa cooperación entre compañeros y, con esta, el fortalecimiento y protección de la morada y las familias que la habitan, ligadas ahora por un estrecho lazo de fidelidad para hacer posible la salida del macho a la caza y el cuidado del cada vez más largo periodo infantil humano.

Según Morris (2004), estos «fueron cambios biológicos fundamentales, más que cambios puramente culturales» (p. 43), pues fueron normas básicas de comportamiento incorporadas lentamente al código genético, cuya erradicación no depende, por eso, únicamente de la adopción cultural de nuevas normas. Las básicas exigencias animales han organizado nuestras actividades (alimentación, cuidados paternos, sexualidad, respuesta al peligro, entre otras) siguiendo el ritmo de la selección natural, y han llevado a los complejos cambios en el organismo humano que ahora conocemos y que han sido indispensables para prosperar como especie. Sin embargo, ha habido algunas modificaciones que, quizá por seguir una dieta tan variada, le han hecho falta al humano para poseer la completa capacidad de descomponer el alimento animal.

No es desconocido para la ciencia que la carne representa un riesgo para la salud en muchos sentidos. Desde el hecho de que sean necesarias condiciones higiénicas estrictas para su obtención en las «plantas de beneficio» o mataderos, así como en la cocina, por el alto riesgo de contaminación por parásitos como la tenia inerte y bacterias como la *salmonella* o la *escherichia coli*; hasta la exposición a enfermedades originadas por el gran esfuerzo que constituye el proceso digestivo necesario para absorber sus escasos nutrientes y eliminar sus desechos. Según un estudio publicado en *The Lancet*<sup>8</sup>, el tránsito que recorre el alimento a través del sistema digestivo de un grupo de muestra de no vegetarianos era de entre 76 y 83 horas, en comparación con las 42 horas

---

<sup>8</sup> El artículo fue publicado el 30 de diciembre de 1972, y es citado en Singer, 2018, p. 208.

que gasta en promedio el sistema digestivo cuando se ingieren productos vegetales. Semejante diferencia contribuye a la incidencia a problemas digestivos que pueden terminar en cáncer de colon por el excesivo tiempo de contacto con las heces, y a otras enfermedades casi desconocidas para quienes tienen una dieta con bajo contenido en carne y alto contenido en fibra.

Sin embargo, el humano atribuye cualidades a los alimentos de origen natural para justificarlos como parte de su alimentación. En términos nutricionales, dos han ganado especial popularidad. Se trata, en primer lugar, de la composición proteica de la carne. Si bien es innegable que esta contiene un alto porcentaje de proteínas, no es la única fuente en la naturaleza que las posea. Algunos alimentos como la soja, los frutos secos como las nueces, e incluso vegetales y cereales como la espinaca y el trigo aportan suficientes aminoácidos esenciales que, en la combinación de estos ingredientes, proporcionan un equivalente a la proteína animal (Singer, 2018, p. 212). Si se consigue la «complementariedad proteica», resulta innecesaria la ingesta de carne de cualquier animal, elevada en los últimos años por el desconocimiento de la calidad nutricional de otros alimentos, con el consecuente exceso de proteínas de este tipo de dieta. En segundo lugar, los productos alimenticios de origen animal garantizan la presencia de vitamina B12. Como el origen de esta vitamina es bacteriano y solo está en el suelo que sirve de alimento a quienes pastan, ha resultado una razón de peso para justificar la ingesta de dichos productos. No obstante, su obtención puede conseguirse en formas vegetales, o a través de suplementos (Singer, 2018, p. 212).

Lo anterior ha sido conocido gracias a los avances de la ciencia en búsqueda de alternativas más económicas que cubran nuestros requerimientos nutricionales, y ha conseguido desmentir muchas creencias que favorecían el consumo de productos animales en la dieta humana. Todo queda, en últimas, sujeto a la decisión de un animal que, aunque no cuente con un sistema digestivo

apto del todo para procesar la carne de otro, sí cuenta con el poder de elegir, según su albedrío excepcional en la naturaleza. Esto último convierte el acto de comer en una elección moral, cuando se ponen en juego no solo necesidades alimenticias, sino la capacidad de decidir sobre vidas. Es fácil ver la importancia de esta decisión cuando de ella dependen seres humanos. Lo interesante es examinar por qué se piensa así, y no se consideran igualmente importantes las decisiones que perjudican las vidas de otros animales, a pesar de que también puedan sentir.

El dolor y el placer son traducciones que el cerebro del vertebrado hace cuando su cuerpo recibe un estímulo externo. Como lo mencionó el notable científico Charles Darwin (s. f.) en su breve texto *El origen del hombre*, no solo el humano y los animales superiores, en especial los primates, poseen las emociones más complejas, sino que incluso los llamados «animales inferiores» sienten, al igual que el humano, «el placer y el dolor, la dicha y la desventura» (p. 24):

Tan conocido me parece el hecho de que los animales pueden ser excitados por las mismas emociones que nosotros [...]. Obra sobre ellos el terror como sobre nosotros: causa en ambos temblor en los músculos, palpitaciones en el corazón, una relajación en los esfínteres y el erizamiento de los pelos. La desconfianza producto del miedo, caracteriza eminentemente á los animales salvajes (p. 24).

Y no solo los mamíferos —superiores o inferiores— poseen sensibilidad; según el desarrollo del animal, las mencionadas traducciones tendrán más o menos efecto:

A medida que descendemos en la escala evolutiva [...], percibimos que disminuyen las pruebas de que existe capacidad de sentir dolor. En cuanto a las aves y los mamíferos, la evidencia es abrumadora. Los reptiles y los peces poseen sistemas nerviosos que difieren en algunos aspectos importantes de los de los mamíferos, pero comparten con ellos la estructura básica de las redes nerviosas centralizadas (Singer, 2018, p. 201).

Como, normalmente, sentimos la presencia del dolor fijándonos en la conducta (emisión de chillidos, intento de escapar de la fuente del dolor, por ejemplo), también han sido conocidas muestras similares a las de mamíferos en los peces y reptiles. Así, continúa nuestro autor:

Los peces y los reptiles manifiestan una conducta de dolor muy parecida a la de los mamíferos. En la mayoría de las especies hay incluso vocalización, aunque no sea audible para nuestros oídos. Los peces, por ejemplo, emiten sonidos vibratorios, y los investigadores han diferenciado distintas «llamadas» que incluyen sonidos que indican «alarma» y «fastidio» (Singer, 2018, p. 201).

Con otras formas de vida acuática no existe la certeza de su capacidad sensible. Sin embargo, la sola posibilidad del dolor ajeno, sean sus manifestaciones parecidas o no a las nuestras, debe servir para que nuestras acciones eviten infligirlo a toda costa. Las diferencias que vemos entre nuestra especie y las demás —de la clase de los mamíferos— quizá residan todas en nuestra capacidad de autoconciencia y nuestra percepción temporal. Como nuestras sensaciones no se limitan al acontecer presente, podemos sufrir por eventos antiguos o por el cálculo de posibilidades sobre un evento en el futuro. Todas estas son cualidades avanzadas de las que no hemos encontrado parangón en la naturaleza. No obstante, la capacidad de sufrir y disfrutar es evidente en, quizá, todas las clases de la rama de los vertebrados y, con ellas, el interés de preservar la propia vida y de evitar el dolor, como actitudes transmitidas hereditariamente gracias a la selección natural.

Que los animales sufren cuando son explotados ha sido examinado por Peter Singer, quien se ha detenido especialmente en los casos de EE.UU, Australia y países de Europa. Todo muestra que se ha extendido una industria en que el silencio y la indefensión de los organismos a su disposición han sido clave para su progreso. Los animales que el humano explota normalmente para su alimentación llevan una vida natural alejada parcial o totalmente de la que les es permitida en los campos de concentración o «granjas industriales». Contrario a la innegable capacidad para sufrir, estos animales sobreviven en condiciones indignas sin que su lenguaje sea entendido por

sus explotadores. Si hacemos una breve comparación del estado natural y el estado artificial al que son sometidos, se pone de manifiesto en qué consiste una vida digna para el animal, a pesar de que este no pueda demandarla.

De gran utilidad es también, para esta comparación, el estudio llevado a cabo por el filósofo español Jesús Mosterín (2014) titulado *El triunfo de la compasión*. Más allá de los perros y gatos con quienes nos acostumbramos a convivir, la vida en el campo nos permite una experiencia directa con otros animales, que puede llegar a ser muy gratificante. Tal experiencia está vedada para quienes no van más allá de las ciudades, por lo cual es necesario no solo el testimonio individual de quien escribe estas líneas, sino una lectura que permita dar con más detalles sobre las vidas de otros animales que el humano ha adoptado según sus diversas necesidades. Una vez este último dejó la vida nómada, los perros pasaron a ser solo una parte de sus animales de compañía, como consecuencia del cultivo de la oveja, la cabra, el cerdo y la vaca, hace entre 12.000 y 6.000 años (Mosterín, 2014, p. 93).

La vida de estos animales transcurre de manera tranquila, sobre todo en los rumiantes, que se dedican a pastar y rumiar la mayor parte del tiempo, debido a su complejo sistema digestivo (véanse figuras 1 y 2). Con diferentes grados de agilidad, pueden movilizarse poco para alcanzar el alimento, o escalar empinadas montañas y, aunque resistentes al clima, siempre preferirán la sombra en un día cálido, y el resguardo en época invernal. La maternidad es manejada con especial sensibilidad por las vacas, que guardan un lazo muy estrecho con sus terneros (véase figura 3). Los cerdos, que han despertado la atención de la comunidad científica por su alto nivel de inteligencia, tienen también un comportamiento consistente:

...forman grupos sociales estables, construyen lechos comunales, utilizan áreas sanitarias lo bastante alejadas del lecho, son activos y pasan gran parte del día husmeando por la maleza. Cuando

las cerdas van a parir, dejan el lecho común y construyen uno propio: encuentran el lugar apropiado, abren un agujero y lo forran con hierba y ramas. Allí paren y viven durante unos nueve días, hasta que ella y sus cerditos se reincorporan al grupo (Singer, 2018, p. 144).

Algunas aves fueron domesticadas mucho tiempo después. Hace unos 5.500 años se inició la domesticación de las gallinas, unos 4.500 la de los patos y unos 3.500 la de los gansos y pavos (Mosterín, 2014, p. 88). La gallina ha sido el ave más popular en la alimentación por su carne y su producción de huevos, y la experiencia de observarlas al aire libre o en un pequeño gallinero puede resultar muy gratificante. Permanecen la mayor parte del día escarbando en busca de pequeños insectos y gusanos y picoteando hojas y ramas; también es común verlas acomodadas en la tierra para limpiar sus alas (véase figura 4):

Como todos los fasiánidos, las gallinas son aves adaptadas a la vida en el suelo. Son buenas corredoras y rara vez vuelan, excepto para subir a los árboles en los que pasan la noche y para escapar de algún peligro con un rápido batido de alas, y aun entonces no permanecen mucho tiempo en el aire. Anidan en el suelo bajo cubierta vegetal, escarban el suelo constantemente con las patas en busca de comida y se bañan en la tierra del suelo (Mosterín, 2014, p. 89).

Algo curioso que he podido constatar es la jerarquía social que forman estas aves. En grupos en que puedan reconocerse entre sí, existen una o dos gallinas que imperan sobre las otras: son las primeras en comer y picotean a las otras para ganar más espacio y alimento.

La breve exposición anterior ha sido necesaria para identificar el comportamiento natural y las cualidades que poseen los animales que hemos domesticado para alimento en nuestra cultura occidental. También los pavos, patos, caballos y conejos llevan una vida tranquila entre las actividades de alimentación, acicalamiento y reposo. Todavía en nuestros campos santandereanos podemos ver algunos ejemplares libres, aunque domesticados (véanse figuras 7 a 10); pero siempre son vistos como dispuestos al servicio del humano (véase figura 11), y es normal que si un animal

enferma o sufre un accidente, se vea el sacrificio como la solución más inmediata y económicamente más rentable.

Las grandes concentraciones de animales se han popularizado en los últimos cincuenta años con miras a disminuir los costos de producción y lograr más resultados con menos tiempo y menos esfuerzo. El consumidor ha podido percibir este manejo industrial en el importante cambio en los precios de los productos animales, que ha favorecido especialmente a los sectores de aves y cerdos. Un análisis econométrico sobre la producción de carne en Colombia (Galvis, 2000) confirma lo anterior:

En el sector avícola, específicamente el pollo, por el contrario se ha intensificado la actividad [en comparación con el sector bovino], los galpones cada vez albergan mayor cantidad de animales por metro cuadrado; el tiempo de duración de levante y engorde se ha logrado reducir ostensiblemente, y no está sujeto a la duración de largos ciclos como los que experimenta el ganado (p. 5).

En los campos santandereanos no es común este tipo de hacinamiento (véase figura 5), propio más bien de las necesidades que demanda la cada vez mayor población en las ciudades. Semejante crecimiento impide una relación humano-animal acorde con la naturaleza, debido a que son necesarias técnicas artificiales para hacer posible la convivencia en condiciones igualmente artificiales. Para los pollos y gallinas «ponedoras» esto significa el sacrificio de sus necesidades instintivas, que reclaman un espacio mínimo para sacudir las alas, escarbar en el suelo, y poner los huevos. Como es imposible dejar de ejecutar tales acciones, pues hacen parte de su herencia necesaria para sobrevivir, estas aves terminan lidiando con un estrés considerable, que las mueve a la agresión hacia sus compañeras —inevitable debido a que no reconocen jerarquías en medio de tamaña multitud— y hacia sí mismas. Y la solución, en vez de responder a los intereses reales de las aves, se afirman en favor de su mercantilización por parte del humano, quien procede a un

doloroso corte del pico al rojo vivo, y a aumentar el número de gallinas por jaula. Por si fuera poco, también son alterados sus ciclos de sueño con una exposición excesiva a luz artificial, y su alimentación, a la cual se incluyen antibióticos; todo con miras a acelerar el crecimiento de las aves en corto tiempo.

En la industria vacuna las condiciones son menos lamentables para los bueyes de engorde, a quienes se les permite un medio natural, con la previa amputación de los testículos sin ninguna anestesia, y la posterior sustitución del pasto por un pienso alto en nutrientes pero inadecuado para su digestión (Singer, 2018, pp. 165-166). Para las vacas lecheras, el sufrimiento se incrementa, pues una vez se hacen aptas para la reproducción, inician un ciclo de inseminaciones artificiales y forzoso desprendimiento de sus crías para mantener la producción de leche. Después de su aterrador destete, los terneros son alimentados con sustitutos lácteos y las hembras serán criadas como vacas lecheras, mientras que algunos terneros serán vendidos para engordar como bueyes. En el peor de los casos, los terneros son destinados a morir jóvenes y desnutridos, en condiciones de absoluta inmovilidad, soledad, aburrimiento y desnutrición; todas en orden de mantener su carne pálida y «tierna» (Singer, 2018, pp. 154-162). Asimismo, el ganado es expuesto al hierro candente para ser marcado, y a la mutilación de los cuernos al rojo vivo, de ser necesaria.

Los cerdos destinados a la industria porcina tampoco llegan a conocer un medio natural donde crecer. Normalmente son criados en espacios interiores hasta que alcanzan el peso de mercado y, de esta manera, son limitados espacialmente para que hagan el menor ejercicio posible y el engorde sea más rápido. La única experiencia de primera mano que tuve con este sector de la industria cárnica fue en el Parque Nacional de la Cultura Agropecuaria (PANACA), en donde los cerdos permanecen hacinados en medio de la porqueriza, en corrales sólidos, sin paja ni refugios; y las cerdas están siempre recostadas, sin posibilidad de cambiar de posición, como un continuo

almacén de leche para los cerditos (véase figura 12). Lo que vi fue un «establo de parir», en que la cerda se inmoviliza en una estructura metálica llamada «doncella de hierro» (Singer, 2018, p. 151) para evitar que caiga sobre sus crías, con un sobrepeso causado por las condiciones antinaturales y el estrés propio del confinamiento.

Todas las formas de explotación en las granjas industriales limitan al máximo la libertad, e imposibilitan las acciones instintivas de los animales. Nada más lejano al entorno al que originalmente hacen parte, para anular del todo los intereses de unos seres vivos que, aunque no se comuniquen como el humano acostumbra, sí manifiestan señales corporales que podemos fácilmente identificar con las nuestras del dolor y del placer. A pesar de esto, el mono desnudo ha preferido obviar los gritos de los otros animales, sordo quizá por los intereses económicos que las diferentes formas de explotación significan para él. La descripción anterior ha sido en extremo somera, ya que no me parece necesario repetir lo ya dicho por autores como Singer o Mosterín, ni llegar a herir la sensibilidad del lector<sup>9</sup>. Lo que me importa de este tipo de prácticas es la justificación moral que el humano ha tenido para ejecutarlas sin prestar atención al lenguaje universal del dolor.

Es menester, entonces, reflexionar y, quizás por la consideración moral que pretendemos tener entre humanos, ubicar ejemplares de nuestra especie en el lugar de los animales explotados. Semejante comparación resultaría muy parecida a los sucesos ocurridos en los campos de exterminio nazis, abominables precisamente por rebajar la condición del humano a la de un objeto al servicio de otro. Lo que nos indigna de estas situaciones nace en nuestra percepción del *antropo* como un ser superior que no puede tratarse como medio para obtener nada. Quizá los humanos

---

<sup>9</sup> Véase la descripción que Singer titula *Visita a una nave de pollos* (Singer & Mason, 2009, pp. 48-51).

masacrados no sirvieron como alimento, pero sí como vulgares objetos de laboratorio, al margen de todo respeto a su dignidad. En este punto llegamos a la palabra clave: la dignidad se ve amenazada cuando percibimos un trato que nos cosifica. Usar las propias facultades en pro de intereses ajenos y anular los propios lleva al total sometimiento y dependencia del explotador. Un trato así es impensable y continuamente denunciado por organizaciones de derechos humanos y, gracias a que es políticamente alcanzable, se ha podido poner fin a numerosas formas de esclavización humana.

En cambio, al ser lo político tan humano como la dignidad, otras formas de explotación son ignoradas por no llevar en el centro a un ejemplar de nuestra especie. Miles de otros animales perecen en condiciones cuya descripción horroriza a las personas sensibles, que una vez se enteran de lo que han patrocinado sin su consentimiento, empiezan a cuestionar los hábitos que siempre han considerado normales, como el de incluir productos animales en su alimentación. Con el ánimo decidido de una conciencia despierta sobre nuestra contribución en la mejora y/o destrucción del planeta, muchas organizaciones se han erigido para dar una voz política a quienes evidentemente no la tienen. Parece que nuestro antropocentrismo ha llegado tan lejos que solo imaginando a un humano en la situación de muchos animales explotados nos damos cuenta del dolor que estos pueden llegar a sentir.

En Colombia, apenas se han dado pasos que respondan a las difíciles situaciones en que se ven muchos animales actualmente. Desde la creación de la Ley 5 de 1972 sobre las Juntas Defensoras de Animales y la Ley 84 de 1989 sobre el Estatuto Nacional de Protección Animal que, entre otras cosas, tiene por objeto promover el respeto y erradicar el maltrato hacia los animales, incluidos los domésticos y en confinamiento; se ha presentado al animal como un ser sintiente y con derecho a no sufrir ningún tipo de violencia considerada «innecesaria» por parte

del humano. Este último punto es crucial, porque lo necesario sigue dependiendo de nuestro criterio, y si seguimos creyendo que los productos de origen animal son necesarios en nuestra dieta, la consideración hacia los animales explotados en la industria alimentaria seguirá siendo reducida. Aún en el 2016, el Decreto 1282 se propuso reglamentar ciertas normas sanitarias «con el propósito de garantizar el abastecimiento de carne y productos cárnicos en todo el territorio nacional», mostrando que las actividades de la industria cárnica no solo siguen vigentes, sino que procuran su expansión, sin más cuidado que el de seguir con los lineamientos higiénicos estipulados.

Resulta contradictorio leer las excepciones de la Ley de 1989 mencionada, según la cual no se consideran maltrato los sangrientos espectáculos que terminan con la muerte del animal (rejoneo, coleo, corridas de toros, novilladas, corralejas, becerradas y tientas, así como riñas de gallos), ni la caza y pesca por deporte, comercio, industria, subsistencia o control. Con el aval de estas excepciones se llegó a crear el Reglamento Nacional Taurino (Ley 916 de 2004), que solo tenía en cuenta los intereses del público y no los del animal a ser sacrificado, en el que se describen con detalles y sin escrúpulos las clases de «espectáculos taurinos» y los instrumentos de tortura, además de que se ofrece un glosario con la terminología usada en tauromaquia. Para corregir esto, se creó la Ley 1774 de 2016, que declara a los animales como seres sintientes, conocida popularmente como la Ley contra el maltrato animal; y se presentó el Proyecto de Ley 064 de 2018 *Por el cual se eliminan las prácticas taurinas en el territorio nacional y se dictan otras disposiciones*, con el objetivo de denunciar el déficit de protección animal de las legislaciones colombianas, y recordar que la erradicación de la violencia hacia los animales es clave para superar el antropocentrismo.

Siguiendo el mismo camino, en 2019, la Corte Constitucional (sentencia C-045/2019) declaró inconstitucionales las normas que autorizan la caza deportiva, debido a que atentan contra

el deber de proteger el medio ambiente y los demás seres sintientes. Así, se sacaron del ordenamiento jurídico colombiano artículos del decreto 2811 de 1974 y apartes del Estatuto Nacional de Protección Animal, que no prohibían la caza con fines recreativos. Sin embargo, no se consideró la pesca como modalidad de maltrato animal, y se exceptuaron la caza con fines de subsistencia, y la practicada con fines educativos y de investigación científica, que cuenten con autorización de la entidad administradora de los recursos naturales.

Si conseguimos adaptar nuestra forma de pensar la dignidad, la cuestión se replanteará desde sus bases ideológicas comúnmente imperceptibles. Como hice mención en la anterior parte, entendemos dignidad de dos maneras: la primera es religiosa, y obedece a la creencia en una relación vertical entre un ser poderoso y las criaturas a que ha dado vida, y en un ligero paralelo entre ese ser y el humano. Aún quedan vestigios de esta creencia religiosa cuando se defiende la sacralidad exclusiva de la vida humana a la hora de hablar de experimentación o de explotación. Hacemos parte de una sociedad que condena enérgicamente toda forma de trato degradante hacia quienes hacen parte de la misma sociedad. Cada vez, el círculo de consideración moral se ha ido ampliando y, con miras a la globalización, se ha logrado una mayor comprensión de la pluralidad que nos acompaña como especie. Esto ha permitido dar fin a legislaciones establecidas para perpetuar divisiones que ahora consideramos insulsas, y que obedecían a las evidentes diferencias físicas y culturales que siempre nos han acompañado. La sacralidad de la vida es cada vez más igualitaria, pero sigue cerrándose ante las formas no humanas.

Y así llegamos a la segunda manera de entender la dignidad, que la concibe como exclusiva de nuestra especie. Para contestarla, nos basta mirar ejemplares humanos que no concuerdan con los ideales de autoconciencia y percepción temporal, aunque sí, como mamíferos, con señales que manifiestan dolor o placer ante estímulos externos. En el breve relato comparativo hecho líneas

arriba, mostraba cómo la vida es tranquila para gran parte de los animales que hemos incluido en nuestra dieta. Ciertamente es que, como omnívoros que somos, tenemos una tendencia natural a cazar, y ciertas necesidades que suplir. Sin embargo, nuestra población crece a un ritmo tan acelerado que las alternativas cárnicas no pueden darse sin una gran explotación del medio ambiente, que implica sacrificar grandes extensiones de bosques y selvas, junto a los animales que las habitan, humanos incluidos; aumentando así la desertificación de un mundo cada vez más contaminado ambientalmente, y a esto último agregar que las emisiones de CO<sub>2</sub> del ganado y la alta producción de desechos de todos los sectores de la industria cárnica no permiten que la tierra y la atmósfera se recuperen a su debido tiempo.

Todas estas han sido consecuencias de la mala administración de las capacidades que ha llegado a tener el humano. No obstante, esas capacidades también incluyen la sustitución exitosa de los productos de origen animal, y nos pueden permitir total independencia de estas formas de explotación que cada vez afectan más al planeta. Ciertamente es que los animales no herbívoros tienen que matar para alimentarse, pero eso ya no nos incluye más. Hemos sido animales con la capacidad de modificar nuestra dieta y esta no es la excepción, sobre todo si tiene un presupuesto moral detrás. Así, pensar que un planeta rico en especies nos incluye como una más, y que tenemos especial responsabilidad sobre sus afectaciones actuales, nos permitirá ampliar el horizonte de consideración moral también a quienes son seres sintientes como nosotros. Muchos de los animales que explotamos gozan de mayores capacidades cognitivas que nuestros especímenes más jóvenes, ni qué decir de quienes no alcanzan a llegar a los niveles más básicos de autoconciencia por irreparables fallos en su sistema neurológico, independientemente de su edad. Aún a sabiendas de esto, nos resultaría muy difícil llegar a dispensarles el trato que comúnmente damos a los animales que ponemos a nuestro servicio.

Imaginemos, como ejemplo de esto último, que solo fuera permitido usar animales sin sensibilidad y/o intereses en el campo de la investigación científica. Tendríamos que excluir de la lista a los monos Rhesus, simios, ratas, ratones, ponis, erizos, focas, zarigüeyas, delfines, conejos, perros, gatos, cobayas... e incluir humanos en irremediable estado vegetativo. ¿Consideraríamos viable esta opción, si sabemos que el humano en cuestión no sufrirá y que permitirá mayores avances científicos? Seguramente no, porque pensamos que usar a un humano, independientemente de lo loable que sea el fin, significa reducirlo a un medio e irrespetar su dignidad. Ahora pensemos en una opción más viable: evitar el sacrificio de animales (desde la separación forzada de su entorno, pasando por el crecimiento en entornos artificiales, y la continua exposición a métodos de investigación que pueden ocasionarle sufrimiento, hasta su muerte) y sustituirlo por métodos artificiales que no expongan la vida de ningún ser sintiente, sea o no humano. La misma guía colombiana sobre el tema (Instituto Nacional de Salud, 1994) acepta como principios básicos que los animales «...están dotados de sensibilidad y memoria y que son susceptibles al dolor y al estrés (angustia)» (p. 5), razón por la cual «debe existir una probabilidad razonable de que los mismos contribuyan de manera importante a la adquisición de conocimientos que resultarán eventualmente en la mejoría de la salud del hombre, los animales y las plantas» (p. 5).

Singer (2018) dedica un capítulo entero sobre el uso de animales en la experimentación científica, y muestra cómo la esperada contribución es muchas veces ínfima y un gran derroche de recursos (entre los que se cuentan las vidas animales) que no alcanza a justificarse. Las conclusiones obtenidas suelen ser confirmaciones de otras ya logradas, ampliaciones de un mismo experimento, sin ninguna novedad plausible. Además, como el mismo autor ha mostrado (2018, pp. 101-103), no habría necesidad de grandes sacrificios en cuanto a vidas se refiere si las mismas

pruebas se aplicaran con humanos. Traerían, incluso, respuestas más precisas debido a que el genoma es el mismo, y no habría errores debidos a la extrapolación de una especie a otra, como ocurrió con la talidomida, el Practolol, el Zipeprol, entre otros (Singer, 2018, pp. 74-75). Sin embargo, tal efectividad no eliminaría lo condenable de usar seres vivos en un laboratorio, a pesar de tener una capacidad reducida de autoconsciencia, o de no tenerla en absoluto. Y esto no porque los seres en cuestión sean humanos, sino porque son seres sensibles que no recibirían ningún beneficio fruto de la experimentación.

En Colombia se ha aceptado un proyecto de ley que propone la unión de la República a la propuesta de erradicar la experimentación en animales, exitosa en la Unión Europea, Israel, India, Estados Unidos, Australia, China, Corea del Sur, Nueva Zelanda y Turquía. Este proyecto de ley 120 de 2018 (ahora Ley 2047 de 2020), expone lo siguiente:

Es claro que, en la actualidad, en Colombia existe una clara evolución social que se manifiesta en un mayor grado de conciencia ciudadana frente al trato y respeto por su entorno, el medio ambiente y los seres vivos de todas las especies. Dicho proceso evolutivo no solo ha logrado permear un cambio de actitud pro defensa de la naturaleza, sino que ha permitido, tanto por vía normativa —legal y jurisprudencial— construir un nuevo paradigma encaminado.

En este sentido, tanto el Congreso de la República como las altas Cortes han avanzado de manera concreta en esta línea de pensamiento y protección que señalan, con base en la misma Carta Política, el deber constitucional y moral de evitar sufrimiento a los animales, al punto de señalar que los operadores del derecho (ya sean legisladores, jueces o funcionarios de la administración) tienen la obligación de tener en cuenta, dentro de sus actuaciones, la dignidad de los animales no humanos en tanto seres sintientes (Gaceta del Congreso 1154, p. 19).

En clara consonancia con lo expresado en esta segunda parte, la dignidad, como cualidad que adjudicamos, no debe ser pensada como exclusiva de nuestra especie. Alejados de esta concepción especista, podemos ver que el sufrimiento debe ser evitado con independencia de quién lo

experimente, y esto va desde las diferencias humanas (como la raza, el sexo y demás) hasta las interespecíficas, que solo alteran la intensidad mas no en el sufrimiento mismo.

El pensamiento igualitario, que hemos logrado en nuestra especie para demostrar que no existe diferencia que justifique un trato indigno, debe seguir su curso y ampliarse también para los animales que, como nuestros bebés, ancianos o gravemente incapacitados, no pueden defenderse para que se les procure un buen trato. En este sentido es importante extender también el beneficio de la dignidad, que se incluye en la consideración moral, si no a los seres vivos en general, sí a los seres capaces de sufrir y gozar. Ciertamente, no podemos exigir igualdad de derechos, porque estos dependen de las necesidades del ser en cuestión. Como aclara Singer (2003, 2018) no podemos comparar los intereses de los demás animales con los nuestros; así como la participación política está vedada para los humanos con una incipiente o reducida capacidad cognitiva, lo mismo ocurre para los animales que incluiríamos en el círculo de la consideración moral. La relación esencial que existe entre todos los animales de las cinco clases que hemos distinguido en zoología, es una sensibilidad que determina los intereses y acciones individuales. Así como no podemos negar el consuelo a un recién nacido que llora, nuestra sensibilidad nos impele a actuar frente a la necesidad de un cordero sin alimento, de un gato que no puede bajar un árbol, de una vaca que brama al ser separada de su ternero, de un asno o un caballo que no puede cargar demasiado peso, de un niño que sufre una enfermedad irremediable, de los padres que sufren con él, etcétera.

### **3. Conclusiones**

Aunque Singer plantea soluciones que, por lo difíciles, parecen muy radicales e inalcanzables, sumarse a la causa de un mundo con menos sufrimiento es un propósito plausible. Desde una mirada hedonista o utilitarista, podemos percibir los cambios que sufre la ética frente a los retos

que enfrenta la humanidad actualmente, y la urgencia de llevar a acción lo propuesto teóricamente como solución ante un futuro inexorable, y como enfrentamiento responsable ante lo originado de manera artificial por la superior inteligencia de un solo animal.

En pocas líneas, hemos recordado los orígenes de nuestra especie y reconocido que, aunque la línea evolutiva carece aún de eslabones, es clara en cuanto a nuestra herencia genética, compartida en la actualidad con los grandes simios. La mayor diferencia, más allá de los rasgos físicos, se encuentra en nuestra capacidad cerebral que, no por proporción con el cuerpo sino por las habilidades que ha permitido desarrollar, establece un verdadero abismo entre el humano y el animal. Los cambios evolutivos son simultáneos, por lo cual el desarrollo del cerebro y las creaciones humanas vinieron de la mano y consolidaron culturas y tradiciones, todas alrededor de esas diferencias que nos garantizaron la supervivencia en un ambiente hostil, sin las cualidades físicas de otros animales.

La historia humana se ha erigido alrededor de las diferencias que nuestro gran cerebro nos ha proporcionado; sin embargo, revisar el lado de la historia, aún vigente, que da cuenta de nuestras tantas similitudes conductuales y anatómicas con otros animales, nos permite detectar patrones comunes en la naturaleza, y comprender el funcionamiento de un planeta cada vez más estudiado. El interés por conocer qué hay más allá de lo humano es clave para dar con soluciones a las situaciones que nos agobian, y que son consecuencia de nuestras creencias en favor de la especie humana, y en detrimento de las demás. Una mirada cada vez más amplia posibilita nuevas formas de entender el comportamiento de los ecosistemas, tanto naturales como artificiales, y advierte que no se trata de masas homogéneas, sino que en estos hay multitud de organismos que conviven y dependen entre sí.

La observación de tal mundo permite que nos demos cuenta de la responsabilidad que hemos adquirido con el desarrollo de nuestra inteligencia. Como parte del ecosistema, estamos unidos en un ciclo de profunda codependencia que debemos respetar. No es posible imitar artificialmente los recursos que el ecosistema ofrece, por lo que la única medida eficaz para perpetuarlos es administrarlos de un modo que el mismo sistema natural pueda asimilar. Pero los presupuestos ideológicos que hacen posible dicha observación obligan al humano a descentralizarse y reconocer, por una parte, su identidad animal, que le permitirá verse como pieza del ciclo vital mencionado; y por otra parte, la responsabilidad que acarrea su identidad humana, a la cual corresponde la reparación en lo posible de las consecuencias adversas del sistema construido a lo largo de su historia.

Semejante reparación va de lo individual a lo colectivo para llegar, finalmente, al ámbito político que permite hacer cambios definitivos. En el ámbito individual, el reconocimiento del humano como una especie más en el mundo nos permite decidir sobre nuestras acciones para con los demás seres vivos en todas las dimensiones en que se han visto perjudicados. Entonces podemos pensar en formas «amigables» de obtener ciertos alimentos que no impliquen ningún sacrificio por parte del animal, o ser radicales y no aceptar alimentos de origen animal en absoluto. También podemos considerar innecesario el uso de otros productos, y verlos con el mismo desprecio que tenemos a los experimentos con humanos; y así boicotear a las empresas que se benefician de la explotación animal, como ha aconsejado Singer (2009, 2018) reiteradamente. Existen muchas acciones clave que, cuando pasan de ser individuales a colectivas, empiezan a marcar tendencias. No podemos aceptar estas acciones como modas pasajeras, sino como cambios en la percepción del humano en el mundo, que como animal se identifica con el sufrimiento vivido

por otros organismos, y que como ser dotado de gran inteligencia reconoce que su contribución es movida por su responsabilidad.

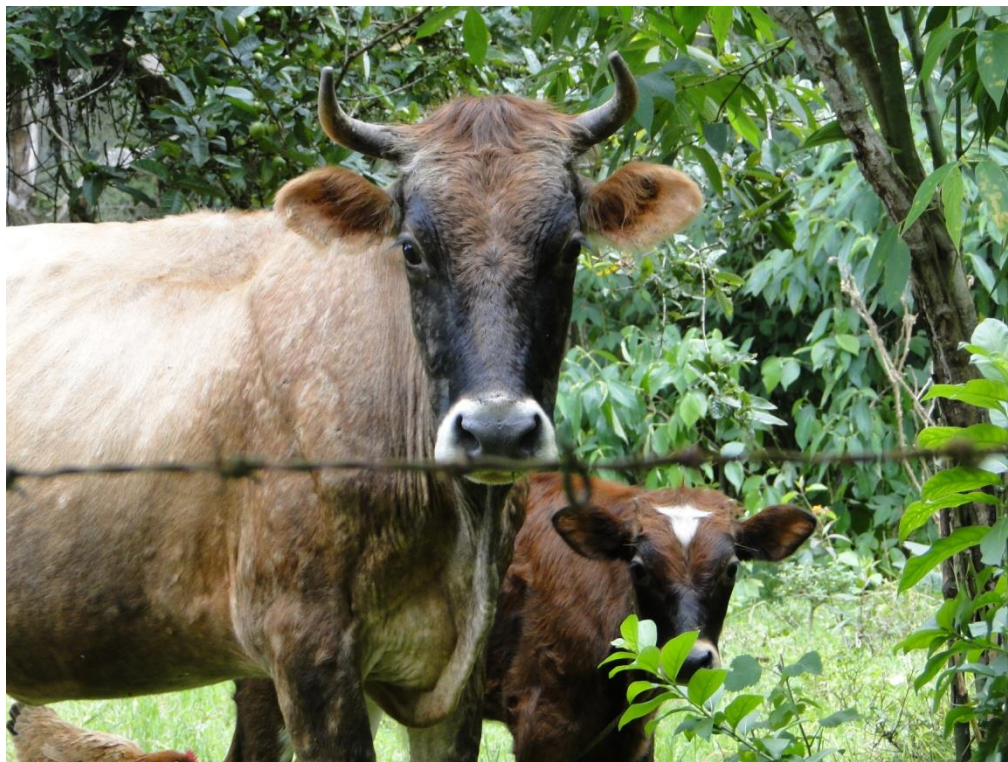
Hemos visto parte de las acciones políticas en nuestro país derivadas de tal cambio de percepción que crece con la globalización. La alteración de la imagen humana en las culturas occidentales ha posibilitado la discusión abierta sobre temas que afectan directamente vidas de congéneres. Una postura hedonista reconoce las sensaciones de placer y de dolor, y vela porque este último sea evitado al máximo. De esta manera se piensa en las enfermedades que alteran el estado de consciencia del individuo pero no el de su círculo de allegados, que condolido procura un bienestar que a veces solo se obtiene con el fallecimiento del desahuciado. Así también, se piensa en la dignidad de una mujer cuyo embarazo pone su vida en peligro, o que sabe mediante diagnóstico médico que su hijo no podrá gozar de una vida digna por alteraciones genéticas incompatibles con el bienestar.

Todo lo que hemos revisado gira en torno a la concepción especista de la dignidad, imperante aún en nuestro modo de pensar occidental. Dicha revisión ha obedecido a una urgente necesidad de cambio en nuestro modo de ver el mundo, al cual acechan crisis tanto en el plano natural como en el artificial. Esta vez se enfrentan la naturaleza y la cultura para brindar soluciones a ese panorama, a partir del reconocimiento de una dignidad que no solo corresponde a humanos, sino a todo organismo sensible. Estar dotado de sensibilidad es el nuevo paradigma ético, sobre el cual debemos discutir lo bueno y lo malo de nuestras acciones. La descentralización del humano permite ver que el otro (animal) puede disfrutar de una vida acorde a sus necesidades, y que también siente dolor, aburrimiento y estrés cuando sus intereses se ven truncados. Permite, además, reconocer que toda vida es valiosa y que ese valor reside en su capacidad de sentir, no en su pertenencia a una comunidad en específico.

Quizá una salida definitiva del antropocentrismo se presenta alejada de nuestra realidad, pero damos pasos para lograr la ampliación del círculo de consideración moral. Una ampliación que nos permite tomar decisiones sobre vidas sin la censura negligente de una concepción religiosa y especista. Pese a que lo denunciado es objeto de controversia al poner en cuestión nuestra arraigada creencia en la superioridad de la vida humana, y en su defensa a ultranza; reconocer nuestra nimiedad es clave si queremos brindar verdaderas soluciones a los problemas que nos agobian actualmente. De manera paradójica, dicho reconocimiento nos permite apreciar el valor que posee la vida digna, y el derecho que tiene todo el que puede vivirla, a que esa dignidad sea defendida. Quizá los criterios cambian según la capacidad de sentir que posea el ser viviente, pero lo básico, que es gozar de unos intereses protegidos, es lo que hemos resaltado como primordial a la hora de plantear una ética cada vez más abierta y con cada vez más beneficiarios.

**Imágenes**

*Figuras 1 y 2.* Estas vacas lecheras son ordeñadas temprano en la mañana, y su leche se vende a la ciudad de Bucaramanga por un precio muy bajo comparado con el precio del mercado. Son llevadas de un potrero a otro a medida que consumen el pasto del lugar.



*Figura 3.* La vaca normalmente permanece con su ternero durante seis meses, y este puede recibir su leche como alimento. En esta foto puede verse la posición amenazante de una vaca, que se acompañó de mugidos y patadas, ante quien se acerca a su ternero.



*Figuras 4 y 5.* Las gallinas y gallos son mantenidos en un estado muy parecido al natural, en el que pueden acicalarse, escarbar y reposar. Son alimentados con maíz, pasto y cáscaras de verduras, y los huevos puestos en nidos de paja u hojas secas de helecho.



*Figura 6.* También las gallinas suelen compartir con sus polluelos hasta que estos han aprendido el comportamiento básico para sobrevivir, ayudados también por sus instintos heredados.



*Figuras 7 y 8.* Los pavos también son criados para consumo, y pasan su vida en condiciones naturales o en establos, en que pueden satisfacer a cabalidad sus necesidades básicas, similares a las de las gallinas y gallos.



*Figuras 9 y 10.* Los caballos, yeguas y mulas habitan comúnmente en las condiciones naturales de las fincas de sus dueños. Pastan y reposan según sus necesidades, como una parte de sus vidas.



*Figura 11.* La otra parte de sus vidas se les va transportando pesadas cargas, puestos al servicio del humano, quien a veces no considera su cansancio y los expone a fracturas o malestares musculares.



*Figura 12.* Fotografía tomada en el Parque Nacional de la Cultura Agropecuaria (PANACA), que muestra a una cerda inmovilizada para proporcionar leche a sus crías. Puede permanecer en ese estado durante horas, sin ninguna paja que le permita recostarse cómodamente. Muerde los barrotes como señal de aburrimiento.

### Referencias Bibliográficas

- Brailovsky, A. (2004). *Ésta, nuestra única tierra: introducción a la ecología y el medio ambiente*. Buenos Aires: Maipué.
- Darwin, C. (s. f.). *El origen del hombre*. (A. López, trad.). Valencia: F. Sempere y C<sup>a</sup> Editores.
- Decreto 1282. (8 de agosto de 2016). *Por el cual se establece el trámite para la obtención de la autorización sanitaria provisional y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Diario Oficial No. 49959.
- Decreto 2811. (18 de diciembre de 1974). *Por el cual se dicta el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente*. Bogotá: Diario Oficial No. 34243.
- Durrell, G. (1981). *Encuentros con animales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Federación Colombiana de Ganaderos (2019). *Consumo aparente per cápita anual (origen formal)*. Recuperado de: [www.fedegan.org.co/estadisticas/consumo-0](http://www.fedegan.org.co/estadisticas/consumo-0)
- Francé, R. H. (1960). *La maravillosa vida de los animales*. Barcelona: Editorial Labor.
- Galvis, L. (2000). La demanda de carnes en Colombia: Un análisis econométrico. *Documento de trabajo sobre economía regional*, 13. Cartagena de Indias: Banco de la República.
- Hoenigsberg, H. F. (1980). El animal humano. *Cuadernos de Filosofía y Letras*, 3(2), 127-140.
- Informe de ponencia de segundo debate en senado al proyecto de ley número 120 de 2018 Cámara, 264 de 2019 Senado (2019). *Gaceta del congreso 1154*, 13-23.

Instituto Nacional de Salud (1994). *Guía para el uso de los animales en la experimentación*.

Bogotá: Instituto Nacional de Salud.

Ley 5. (19 de octubre de 1972). *Por la cual se provee a la fundación y funcionamiento de Juntas*

*Defensoras de animales*. Bogotá: Diario Oficial No. 33717.

Ley 84. (27 de diciembre de 1989). *Por la cual se adopta el Estatuto Nacional de Protección de*

*los Animales y se crean unas contravenciones y se regula lo referente a su procedimiento y competencia*. Bogotá: Diario Oficial No. 39120.

Ley 916. (26 de noviembre de 2004). *Por la cual se establece el Reglamento Nacional Taurino*.

Bogotá: Diario Oficial No. 45744.

Ley 1774. (6 de enero de 2016). *Por medio de la cual se modifican el Código Civil, la Ley 84 de*

*1989, el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y se dictan otras disposiciones*.

Bogotá: Diario Oficial No. 49747.

Ley 2047. (10 de agosto de 2020). *Por la cual se prohíbe en Colombia la experimentación,*

*importación, fabricación y comercialización de productos cosméticos, sus ingredientes o combinaciones de ellos que sean objeto de pruebas con animales y se dictan otras disposiciones*. Bogotá: Diario Oficial No. 51402.

Morris, D. (2004). *El mono desnudo*. (Ferrer, J., trad). Barcelona: De bolsillo.

Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Madrid:

Alianza Editorial.

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. Roma: División de Comunicación de la FAO.

Proyecto de ley 064. (2018). Por el cual se eliminan las prácticas taurinas en el territorio nacional y se dictan otras disposiciones. *Gaceta del Congreso* 667, 6-14.

Sádaba, J. (2004). *Principios de bioética laica*. Barcelona: Gedisa.

Sentencia C-045. (6 de febrero de 2019). [M. P. Antonio José Lizarazo Ocampo].

Sentencia C-355. (2006). [M. P. Álvaro Tafur Galvis]. Recuperado de:  
[www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/c-355-06.htm](http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/c-355-06.htm)

Singer, P. y Cavalieri, P. (1998). *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta.

Singer, P. (2003). *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra.

Singer, P. y Kuhse H. (2003). Individuos, humanos y personas: La cuestión del estatuto moral. En P. Singer. (Ed.), *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética* (pp. 241-254). Madrid: Cátedra.

Singer, P. y Mason, J. (2009). *Somos lo que comemos*. Barcelona: Paidós.

Singer, P. (2010). *The life you can save: how to do your part to end world poverty*. New York: Random House Trade Paperbacks.

Singer, P. (2017). *Vivir éticamente: cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*. Barcelona: Paidós.

Singer, P. (2018). *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus.