



La sensibilidad animal en la historia de la filosofía: ontología y ética*

Animal Sentience in the History of Philosophy: Ontology and Ethics

Giorgio Airoidi

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia, UNED, Madrid, España
Centro de Filosofia das Ciências, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa, Portugal
gairoidi1@icloud.com
<https://orcid.org/0000-0003-1535-674X>

Resumen

La capacidad de los animales de sentir dolor es objeto de reflexión filosófica desde la antigüedad, y conlleva preguntas alrededor de qué es la sensibilidad, dónde se ubica en la estructura ontológica del mundo y cuál es su significancia en el discurso moral. La relevancia de estas preguntas y su vinculación mutua varía a lo largo de la historia de la filosofía: a partir de finales del siglo XIX, y en creciente medida durante las últimas décadas, el interés para la ontología de la sensibilidad animal ha sido sustituido por preocupaciones alrededor del valor moral del sufrimiento frente a otros marcadores de dignidad moral, como la racionalidad. Este artículo propone un recorrido histórico y un análisis comparado de las discusiones sobre sensibilidad animal en filosofía desde la antigüedad hasta la actualidad.

Palabras claves: derechos morales, bienestar animal, racionalidad, telos, utilitarismo, sensibilidad, neo-Kantismo, neo-Aristotelismo.

* This research was founded by FCT—Fundação para a Ciência e a Tecnologia through the grants DL57/2016/CP1479/CT0072, UIDB/00678/2020 and UIDP/00678/2020) and is part of the project PeX.2022.05256. PTDC—“EVORISE – EXPLORING THE EVOLUTIONARY ORIGIN OF SENTIENCE”.

Sección Artículos / Articles Section

Received: 13/10/2024. Final version: 22/12/2024

© 2024 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso
Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología (AIFIBI)



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

Abstract

The ability of animals to feel pain has been a subject of philosophical reflection since ancient times, raising questions about what sentience is, where it fits in the ontological structure of the world, and what its significance is in moral discourse. The relevance of these questions and their mutual connections have varied throughout the history of philosophy: starting in the late 19th century, and increasingly in recent decades, interest in the ontology of animal sentience has been replaced by concerns about the moral value of suffering in relation to other markers of moral dignity, such as rationality. This article proposes a historical overview and a comparative analysis of the discussions surrounding animal sentience in philosophy from antiquity to the present day.

Keywords: moral rights, animal welfare, rationality, telos, utilitarianism, sentience, neo-Kantianism, neo-Aristotelianism.

1. Introducción

Si los animales son sensibles al dolor de la misma manera que nosotros es una pregunta que acompaña el ser humano desde la antigüedad, y que se ha vuelto de especial actualidad en las últimas décadas. Una de las razones es que la sensibilidad se considera de capital importancia a la hora de configurar nuestras relaciones con otros seres vivos, por ejemplo, para decidir qué animales podemos domesticar, criar, mantener en cautiverio, usar en investigaciones científicas, o bajo qué circunstancias podemos sacrificarlos.

Los problemas en torno a la sensibilidad de los animales y a nuestros deberes hacia ellos se declinan en dos cuestiones: la ontológica y la ética. Las reflexiones sobre el estatus ontológico de los animales, muy en boga hasta el siglo XVII, tenían como objetivo aclarar si los animales poseen un alma sensible como la nuestra (como pensaba Aristóteles) o si son un tipo inferior de entidades, posiblemente a nuestro servicio, o incluso solo mecanismos (como afirmaba Descartes). La sensibilidad se ha ubicado en el ‘alma sensible’, distinta del ‘alma racional’, desde Aristóteles, pero una vez que el concepto de alma pasó de moda, a finales del siglo XIX, y la visión mecanicista se ha ido extendiendo también al ser humano, las consideraciones ontológicas dieron paso a las éticas: en la actualidad, en lugar de preguntarnos si los animales tienen alma, nos preguntamos si debemos incluirlos en nuestro universo moral. La sensibilidad ha ido adquiriendo, frente a otras características cuales la racionalidad, un rol predominante como marcador de derechos morales. Sin embargo, esta tendencia, junto al abandono de las consideraciones ontológicas en favor del paradigma materialista-reduccionista, conlleva a veces dificultades a la hora de identificar los entes moralmente relevantes: ¿Cómo debemos tratar a un ser humano insensible porque en estado comatoso? ¿O a una máquina capaz de comportamientos que sugieren sensibilidad? ¿Modificaciones genéticas que eliminen la sensibilidad en un animal diluyen su estatus moral?



Este artículo tiene tres objetivos. En primer lugar (sección) dar a conocer la visión sobre animales de los principales filósofos pasados y actuales. En segundo lugar (sección), analizar, en base a la reseña histórica, en qué medida la ontología y la ética aplicadas a los animales han evolucionado y se han influenciado a lo largo de la historia de la filosofía. Finalmente (sección), en base a este análisis, mostrar la sustancial independencia entre ontología y ética en los discursos sobre animales, ya que casi cada posible combinación de propuesta sobre qué son los animales y cómo debemos comportarnos con ellos ha sido defendida en algún momento. Reconocer la inevitable naturaleza abierta de estos temas es fundamental para equilibrar nuestras necesidades humanas y la consideración por el bienestar animal.

2. Filósofos y animales: una breve reseña histórica

Los animales siempre han estimulado la curiosidad humana, y su estatus ontológico ha sido objeto de interés filosófico desde tiempos antiguos. La breve reseña que sigue, aunque no exhaustiva, muestra cómo la visión de los animales ha cambiado continuamente a lo largo de diferentes períodos históricos, en un movimiento oscilante que aún persiste. Al igual que los vaivenes de un péndulo, el comportamiento animal ha sido interpretado sucesivamente, y en varios grados, como resultado de sentimientos similares a los humanos o de mecanismos parecidos a los de una máquina.

2.1 La antigüedad y la edad media

El emperador indio Ashoka (siglo III a. C.) fue probablemente el primero en imponer leyes de protección animal. Sobreviven hasta hoy porque fueron inscritas en piedras y templos; sus edictos prohibían la matanza de animales en el palacio real, les proporcionaban instalaciones médicas y promovían el bienestar de todos los seres, en coherencia con las enseñanzas del budismo (Strong, 1989). Un punto de vista paralelo fue introducido en el mundo occidental por los pitagóricos quienes, en coherencia con su creencia en la metempsicosis, asumieron que todos los seres vivos comparten el mismo destino y, por lo tanto, que los animales, al igual que los humanos, pueden sufrir (Campbell, 2014).

Aunque fragmentaria, la información que tenemos sobre el pensamiento de los filósofos presocráticos revela una consideración pre-científica interesante de los animales como parte del mundo, ontológicamente idénticos a los humanos. Solo por mencionar algunas ideas: Anaxágoras afirma que todos los animales, incluidos los humanos, fueron producidos a partir de una mezcla de humedad, calor y sustancias terrenales (DK 59 A 1); Anaximandro cree que los humanos fueron generados a partir de otros animales (DK 12 A 30); y Empédocles sostiene que los hábitats de los animales dependen de la variedad de mezclas de las que están hechos (DK A 72). Platón utilizó animales reales y fantásticos como metáforas de las partes del alma (República IX 588b-e) o como los seres en los que los hombres que llevan una mala

vida se reencarnarán, dependiendo de los vicios o debilidades que cultivaron, lo que indica claramente que Platón atribuía a los animales una sensibilidad de naturaleza similar a la de los humanos:

[S]i en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie de carácter en que se hubiera envilecido. (Timeo, 42c; Platón, 2000)

El estudio de los animales se convirtió en una ciencia con Aristóteles, quien les dedicó una gran parte de su obra. Esta preferencia puede entenderse a la luz de su uso de la biología como el campo práctico en el que aplicar sus teorías metafísicas y epistemológicas (Lennox, 2012). En Aristóteles encontramos dos de las cuestiones principales con respecto a los animales: su estatus ontológico en comparación con los humanos, y su capacidad de sentir dolor. En cuanto al primer punto, la teoría hilemórfica aristotélica no distingue la ontología de animales y humanos, puesto que todos los cuerpos sublunares y corruptibles están compuestos de materia y forma: la única diferencia metafísica es entre la ontología sublunar y la cósmica (los cielos están compuestos de un elemento diferente, no sujeto a corrupción). Una entidad es materia organizada funcionalmente para realizar acciones. Los seres vivos son entidades capaces de dos acciones peculiares: mantienen su estructura a través de la función de nutrición y replican su estructura en otros seres a través de la función de reproducción. Los animales son seres vivos que poseen las funciones adicionales de percepción y movimiento voluntario (Korsgaard, 2004, pp. 82–83). ¿Cómo realizan estas acciones los seres vivos? Gracias a su forma, y la forma de los seres vivos es su alma. El concepto de alma en Aristóteles, por supuesto, pertenece a un horizonte de interpretación muy diferente al nuestro: en primer lugar, el alma es un concepto filosófico y no religioso; y además, como ya se ha mencionado, el alma (es decir, la forma) y el cuerpo material no pertenecen a niveles ontológicos diferentes, como en la visión cartesiana. Animales y humanos poseen un alma sensible, lo que nos lleva al segundo punto: Aristóteles claramente otorga sensibilidad a los animales. Cree que las sensaciones de los animales (*aesthēsis*) son la base de su conocimiento del mundo:

[T]odos los animales tienen, además, algún grado de conocimiento de un tipo [...] porque tienen percepción sensorial, y la percepción sensorial es, por supuesto, una especie de conocimiento. (Generación de los animales, 731a32; Aristóteles, 1994)

Y también:

[a]hora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también placer y dolor -lo placentero y lo doloroso. (*Acerca del Alma*, 414b3-5; Aristóteles, 2000)

Los animales carecen del alma racional humana, pero eso es irrelevante, ya que “su vida surge del cuerpo en el espacio de la existencia y gira en torno a la sensación, que está entrelazada con el placer, el dolor y el deseo. La falta de razón humana es irrelevante para comprender la riqueza de la vida y la cognición animal” (Zatta, 2022). Los animales tienen

comportamientos y objetivos vitales que tienden a seguir de manera natural para tener una 'buena vida' y cumplir con su 'telos' inmutable (Grumett, 2019). El respecto de su *telos*, y no la atención hacia su sensibilidad, es lo que debería guiar nuestras acciones hacia ellos (Rollin, 2016). Ciertas formas de cría, por ejemplo, podrían socavar la persecución del *telos* y deberían evitarse, incluso si no causan dolor al animal. ¿Significa esto que los animales tienen derechos morales? Esta conclusión no es en absoluto explícita en Aristóteles. Por un lado, la teoría de la amistad de Aristóteles incluye un tipo de amistad basada en la ventaja mutua, como la que podríamos tener con un animal, y la amistad genera obligaciones morales especiales (Rowlands, 2011). Por otro lado, los animales carecen del alma racional que poseen los humanos, y la racionalidad, no la sensibilidad, es relevante en la adscripción de derechos morales. Por lo tanto, los animales no merecen consideración moral (Allen & Trestman, 2020), al igual que los "esclavos naturales" (Heath, 2008).

Los autores romanos generalmente apoyaban la idea de la sensibilidad en los animales. Que los animales prueban dolor y sufrimiento debió de ser una opinión común entre los agricultores, si Virgilio (I a.C.) escribe en las Geórgicas:

Pero he aquí que resollando bajo el duro arado cae muerto el toro y arroja por la boca sangre mezclada con espuma, al tiempo que lanza los último gemidos. Triste, el labrador, desunciendo al otro novillo consternado por la muerte de su compañero, se marcha y deja el arado clavado a la mitad del surco. (Geórgicas, 515-519; Virgilio, 2000)

Esta idea fue apoyada independientemente de un enfoque filosófico particular. Lucrecio (I a.C.), por ejemplo, atomista y materialista, describe el sufrimiento de los animales en el campo de batalla con palabras que fácilmente se aplicarían a los humanos (Hutchins, 2020):

Creyendo que estarían bien domados, de cara encarnizarse los veían en medio de la acción de las heridas, de confusión, de espanto, gritos, fuga. (De la naturaleza de las cosas, V, 1336-1339; Lucrecio, 2003)

Plinio (I d.C.), el conocido naturalista, habla de los sentimientos y la autoconciencia de los elefantes:

Pero los elefantes de Pompeyo, cuando ya habían perdido toda esperanza de escapar, intentaron ganar la compasión del público con gestos indescritibles de súplica, deplorando su destino con una especie de lamento, tanto para la angustia del público que olvidaron al general y su munificencia cuidadosamente diseñada para su honor, y, entre lágrimas, se levantaron en masa e invocaron maldiciones sobre la cabeza de Pompeyo, por lo que pronto pagó la penitencia. (Plinio, 2003, Historia Natural, libro VII, sección 21)

El estoicismo introdujo una fractura en esta actitud positiva generalizada hacia la sensibilidad de los animales y su estatus moral en el mundo griego y romano antiguo (Sorabji, 1993). Los estoicos creían que solo la racionalidad y la virtud, características exclusivamente humanas,

pueden conducir a la felicidad. Los animales son sensibles pero, como seres irracionales, son incapaces de controlar sus sentimientos y acciones mediante la razón, lo que los hace irrelevantes desde el punto de vista moral (Nussbaum, 2006b, p. 2): los animales no tienen sintaxis, por lo que podemos comerlos (Sorabji, 1995). En la literatura estoica, los animales (cerdos, perros, simios y bestias salvajes) suelen mencionarse solo como metáforas peyorativas para hombres viciosos (Robertson, 2012). Así es como los tres estoicos más famosos de la antigüedad escriben sobre los animales:

Mira entonces de quiénes te distingues por la racionalidad. Te distingue de las fieras, te distingue de las ovejas. En estas condiciones eres ciudadano del mundo, y parte de él, y no uno de los servidores, sino uno de los que dirigen. (Disertaciones por Arriano, Libro 2, X, 2-3; Epícteto, 2001)

Dentro de diez días les parecerás un dios, a quienes das la impresión ahora de ser una bestia y un mono, si vuelves de nuevo a los principios y a la veneración de la razón. (Marco Aurelio, Meditaciones, Libro IV, 16; Marco Aurelio, 2001)

¿A qué me mencionar el placer [como el mayor bien en la vida]? Busco el bien del hombre, no el del vientre, que las reses y las bestias tienen más capaz. (Séneca, Sobre la vida feliz; Séneca, 2001, p. 181)

La posterior incorporación de algunos aspectos del estoicismo a la visión cristiana aumentó la brecha moral entre los humanos y los animales al subrayar la idea de que los animales no tienen alma y fueron creados para servir a los humanos. Agustín de Hipona reconoce que los animales sienten dolor, pero les niega la comunidad de derechos con los humanos, ya que carecen de un alma racional (Moral de los maniqueos, sección 59). Asimismo, Tomás de Aquino no niega, en la tradición aristotélica, que las almas de los animales brutos sean sensibles (Suma Teológica, parte I, cuestión 75, artículo 3); sin embargo, los considera solo objetos útiles para el hombre.

Somos así testigos de un cambio sutil durante la antigüedad en cómo se perciben los animales: todavía ontológicamente similares a los humanos en cuanto sensibles, la sensibilidad se vuelve irrelevante para la adscripción de derechos morales, que pasa a depender de poseer racionalidad. Descartes dará un paso adicional y transformará la racionalidad de principio moral para negar derechos morales a los animales a criterio ontológico para refutar su sensibilidad.

2.2 De la sensibilidad a la racionalidad: la ruptura ontológica cartesiana

Durante el Renacimiento, el péndulo osciló de nuevo hacia cierta empatía para con los animales. Varias razones explican este movimiento. Por un lado, los avances en zoología y anatomía llamaron la atención sobre las similitudes entre los cuerpos humanos y animales, lo que suscitó preguntas sobre posibles semejanzas entre sus almas. Por otro lado, la creciente disponibilidad de textos antiguos, especialmente el corpus aristotélico sobre los animales,

pero también las recién disponibles traducciones al latín de obras de Plinio, Eliano, Plutarco y otros, alimentaron el debate sobre la racionalidad de los animales (Muratori, 2022). Además, las exploraciones geográficas llevaron al descubrimiento de nuevas especies, popularizadas gracias a la floreciente literatura de viajes, y facilitaron la sustitución de la tradición aristotélica, centrada en las esencias, las funciones y las partes de los animales, por un interés novedoso en su racionalidad y sus virtudes morales. Encontramos un ejemplo paradigmático de este cambio en ‘La Apología de Raimundo Sabunde’ (Montaigne, 1988), donde Montaigne “enfatisa la homogeneidad de los comportamientos animales y humanos y la afinidad natural que une a la humanidad con los animales” (Gontier, 2016, p. 732).

La empatía del Renacimiento por los animales fue, sin embargo, una chispa efímera: el péndulo pronto volvió a oscilar hacia un tratamiento aún más drástico de los animales como simples objetos. Comúnmente se cree que la ontología dualista de Descartes implicó la primera formulación de la idea de que los animales son solo máquinas, ya que carecen de lenguaje y, por lo tanto, de un alma racional. Sin embargo, Antonio Gómez Pereira, poco conocido filósofo español del siglo XVI, anticipó por un siglo la visión cartesiana en su libro ‘Antoniana Margarita’ (1554), en el que desarrolla la teoría del ‘automatismo de las bestias’. Gómez Pereira niega a los animales la capacidad de percibir y, más interesante aún, la conciencia de lo percibido:

Al reflexionar sobre los actos de los sentidos externos, algunos observan que los animales no son capaces de lo que es propio de los humanos, y que no pueden ver ni saber que ven cuando ven, ni percibir que oyen cuando oyen. (Gómez Pereira, 2019, p. 2)

La posición de Gómez Pereira es principalmente teológica: la sensibilidad hace al sujeto sensible consciente del alma, y los animales no poseen una, por lo que Dios no pudo haberles otorgado sensibilidad. Descartes, por otro lado, apela a la racionalidad discursiva como un criterio ontológico para negar la sensibilidad a los animales: los animales son irracionales porque carecen de lenguaje, y por lo tanto solo participan de la ‘res extensa’. Descartes considera la capacidad de experimentar dolor y sentimientos como una característica de la ‘res cogitans’, ya que interpreta ‘pensamiento’ no solo como ‘meditación’ y ‘libre albedrío’, sino también como sensaciones de vista u oído (carta a Mersenne, 1637; Descartes, 1903, Volumen I, p. 366). Circunscritos al reino material, los animales no son más que mecanismos complejos, ontológicamente idénticos a las máquinas artificiales, como afirma explícitamente en el ‘Discurso del método’ (Descartes, 1903, Volumen VI, pp. 57-59). La unidad ontológica aristotélica entre humanos y animales se quiebra (y esta ruptura impregnará las discusiones metafísicas en los siglos siguientes, hasta la actualidad), mientras que la distinción entre animales y máquinas (principio interno vs. externo de movimiento) se disuelve. En una carta de marzo de 1638, escribe que las personas infieren erróneamente que los animales tienen “sentimientos y pasiones como los nuestros” porque su comportamiento externo se parece al nuestro, cuando en realidad son “autómatas” sin “ningún sentimiento o emoción real en ellos” (Descartes, 1903, Volumen II, pp. 39-41). Intenta demostrar su punto sugiriendo que seríamos incapaces de distinguir un mono real de un autómata de mono, pero percibiríamos

inmediatamente que un autómatas con forma de hombre es una máquina, ya que ninguna máquina puede hablar (Descartes, 1903, Volumen VI, pp. 56). Es posible que basara tan extrema postura en consideraciones teológicas: Dios permite el sufrimiento para la perfección de los hombres (y no como una forma de auto-descubrimiento, como afirma Gómez Pereira), pero el sufrimiento en los animales sería inútil (Jolley, 2000, pp. 41–42). Además, en una carta al filósofo de Cambridge Henry More (5 de febrero de 1649), Descartes afirma que su “opinión no es tanto cruel con los animales sino respetuosa con los seres humanos [...] a quienes absuelve de cualquier sospecha de crimen siempre que maten o coman animales” (Descartes, 1903, Volumen V, pp. 278-279).

Algunos autores argumentan contra una interpretación extrema de la visión de Descartes sobre los animales. Cottingham (1978) sostiene que Descartes no pensaba que los animales fueran máquinas insensibles en todo sentido: más bien, creería que son autómatas sensibles, aunque no conscientes. Del mismo modo, Hatfield afirma que “[l]os animales son sensibles en virtud de representar e interpretar estímulos; no conscientes porque, al carecer de mente, carecen de las capacidades racionales humanas para la reflexión; y son autómatas porque sus estados sensibles se actualizan en un cuerpo material concebido mecánicamente que carece de una mente inmaterial.” (Hatfield, 2007, p. 422) Esta versión más moderada del mecanicismo parece estar respaldada por un pasaje de la carta de 1649 a Henry More, donde Descartes suaviza la idea de que los animales no tienen sentimientos y sugiere que no lo podemos probar ni refutar “ya que la mente humana no llega a sus corazones” (Descartes, 1903, pp. 276-277). El hecho de que Descartes tuviera un cachorro, Monsieur Grat, al que aparentemente tenía mucho cariño (Rodis-Lewis, 1998), podría ser la mejor prueba de que su postura teórica no reflejaba completamente sus convicciones profundas. Por otro lado, la innegable atracción que tuvo la visión mecánica cartesiana para la nueva ciencia del siglo XVII fue contrarrestada por la resistencia a abandonar la metafísica aristotélica. Giovanni Alfonso Borelli, en su ‘De Motu Animalium’ (1680), describe la biomecánica de los cuerpos, cuyas partes analiza como un ingeniero analiza las máquinas, identificando palancas en las articulaciones y fuerzas en los músculos, pero se mantiene fiel a Aristóteles al afirmar que la causa última de sus movimientos es el alma.

2.3 Contra Descartes

Los debates filosóficos desencadenados por el dualismo cartesiano en las décadas siguientes también influyeron en las discusiones sobre el estatus de los animales, principalmente para criticar la visión mecanicista por ser demasiado estricta (porque no debería incluir a los animales superiores) o demasiado laxa (porque también debería incluir a los humanos). Reunimos en este apartado estas posturas críticas, aunque, aparte de rechazar cualquier separación ontológica entre humanos y animales, tienen poco en común: cada una tiene su propia metafísica y extrae conclusiones muy diferentes sobre cómo debemos tratar a los animales.



Comenzamos nuestra revisión con un teólogo anglicano poco conocido, Ralph Cudworth (1617-1688), miembro de los platónicos de Cambridge y amigo de Henry More. Rechazando el criterio cartesiano de la racionalidad lingüística para asignar almas, Cudworth sostiene que los animales sí poseen un alma que, aunque no es racional como la humana, merece consideración moral, de la misma manera que una persona dormida o en coma (Kaldas, 2015). Su visión anticipa problemas éticos muy discutidos en la literatura posterior e incluso contemporánea (por ejemplo, la polémica opinión de Carruthers (1989) sobre los infantes).

Spinoza, basándose en su visión metafísica que considera la extensión y el pensamiento como dos de los infinitos atributos de Dios, reconoce la sensibilidad en los animales en cuanto ontológicamente similares a los humanos. La diferencia es de grado y no de tipo, por lo tanto “no podemos de ninguna manera dudar de que los animales inferiores sienten las cosas” (Ética, parte III; 2000). Sin embargo, dado que los animales son de una naturaleza diferente a la de los seres humanos, no deberíamos preocuparnos por ellos ni por su dolor, a menos que tratarlos bien nos ayude a mejorar nuestra propia naturaleza (Gray, 2013): “la ley contra matar animales se basa más en una superstición vacía y en una compasión poco viril que en la razón sólida” (Ética, parte IV; 2000).

Leibniz también considera a los animales como ontológicamente similares a los humanos, aunque basándose en una metafísica muy diferente: son mónadas de grado inferior porque sus cuerpos son más simples (Monadología, §25; Leibniz, 2002); aun así, tienen un alma: “Cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante, que en el animal es el alma” (§ 70) y están vivos:

[M]ientras que Descartes considera a los animales no humanos como simples autómatas, Leibniz considera a todos los animales, peces, plantas y microorganismos como sustancias corpóreas vivientes. Ser incapaces de acción libre y voluntaria no les impide estar vivos y tener sentimientos y sensaciones que corresponden a los movimientos mecanicistas de sus cuerpos. (Phemister, 2011, p. 47)¹

Estas sensaciones ligadas a los movimientos del cuerpo también están vinculadas al placer y al dolor (Jorati, 2023): cuando un animal percibe distintamente alguna imperfección en su cuerpo, como un moretón, esta percepción es simplemente una sensación de dolor. Del mismo modo, cuando un animal percibe alguna perfección en su cuerpo, como la nutrición, esta percepción es placer.

Encontramos una semejanza fundamental entre humanos y animales también en el materialismo de Hobbes, una evidencia de que los compromisos metafísicos son irrelevantes cuando se trata de la adscripción de la sensibilidad. Hobbes vincula la sensación con la epistemología (cómo conocemos las cosas) y proporciona una explicación de la sensibilidad en términos de movimiento de partes del cuerpo:

¹ Todas las traducciones de los originales en inglés son propias, a menos que se indique lo contrario.

El sentido, por lo tanto, es algún movimiento interno en el ser sensible, generado por algún movimiento interno de las partes del objeto, y propagado a través de todos los medios hasta la parte más interna del órgano. La sensibilidad es el principio del conocimiento. (de Corpore, Parte IV, 25,13; Hobbes, 2000)

Los cuerpos de los animales tienen un grado de complejidad inferior al nuestro, pero no difieren en tipo, y ciertamente no en el hecho de poseer un alma. En Descartes, hay una clara frontera entre humanos y el mundo animal: aunque los cuerpos animales y los cuerpos humanos pueden compartir sus estructuras mecánicas, los humanos tienen almas que los cuerpos animales no tienen. Para Hobbes, sin embargo, la diferencia entre los cuerpos animales y los humanos solo puede ser una cuestión de complejidad: somos más complicados que los cuerpos animales, y por eso, nuestros cuerpos son capaces de varios trucos (como la razón, por ejemplo) que la mayoría de los otros cuerpos animales no pueden realizar (Smith & Nachtomy, 2011, pp. vii–viii). Por lo tanto, los animales deben compartir con los humanos la capacidad de tener “apetitos”:

Ni lo que sucede dentro de un hombre mientras quiere algo es diferente de lo que sucede en otras criaturas vivientes, mientras, habiendo deliberado previamente, sienten apetito. (de Corpore, Parte IV, 25, 13; Hobbes, 2000)

Otro de los críticos de Descartes, La Mettrie, resuelve el problema de la relación entre ‘res cogitans’ y ‘res extensa’ negando la primera a favor de un monismo materialista. En su ‘Tratado del alma’ de 1745 (La Mettrie, 1996, pp. 41–74) afirma que el alma existe, pero es material, mientras que en su obra posterior ‘El hombre máquina’ de 1750, (La Mettrie, 1996, pp. 1–40) niega su existencia por completo. A través de todas las etapas de la evolución de su filosofía, no hay lugar para diferencias de esencia entre humanos y animales: todos son simplemente máquinas. Al igual que en Spinoza, Leibniz y Hobbes, la diferencia entre humanos y animales, o incluso plantas (‘El hombre planta’ de 1748 (La Mettrie, 1996, pp. 75–88), es de grado y no de tipo. Como afirma elegantemente en ‘El hombre máquina’:

El hombre no está moldeado de una arcilla más costosa; la naturaleza solo ha utilizado una masa y ha variado simplemente la levadura. (La Mettrie, 1996, p. 20)

Con Hume, el péndulo se mueve de nuevo hacia una actitud más empática hacia los animales. Su crítica a Descartes se centra en la evidencia de que la razón no puede ser el fundamento de la naturaleza humana. Por un lado, porque sus poderes son limitados (por ejemplo, no proporciona explicación de la causa y el efecto, o de la identidad personal) y se otorgan en diferentes grados a diferentes personas (no todos tienen la misma capacidad para la argumentación lógica, o la misma memoria). Por otro lado, porque los animales también poseen nuestra misma razón:

[N]o me parece más evidente verdad que las bestias están dotadas de pensamiento y razón tanto como los hombres. Los argumentos en este caso son tan obvios que nunca escapan a los más estúpidos e ignorantes. (Hume, 1739, p. 176)

Junto con la experiencia y la razón, los animales pueden sentir amor, ira y coraje (Hume, 1739, pp. 397-398) y, por supuesto, dolor:

¿No es la experiencia lo que hace que un perro tema el dolor cuando lo amenazas o levantas el látigo para golpearlo? (Hume, 1748, p. 168)

2.4 El giro Kantiano: racionalidad y moral

Con Kant, el enfoque de la discusión sobre los animales se desplaza desde la pregunta sobre su naturaleza ontológica a la cuestión moral de si pertenecen al reino de los “fines en sí mismos”. Kant media entre las posturas de Descartes y de Hume al distinguir entre inteligencia, entendida como la capacidad de aprender de la experiencia pasada, y racionalidad, entendida como la capacidad de evaluar y cuestionar los principios que guían nuestras acciones. Los animales, como afirma Hume, poseen inteligencia, pero lo que distingue la naturaleza humana es la racionalidad cartesiana: solo los humanos poseen la capacidad de autogobierno normativo y eso, no la sensibilidad, es lo que los convierte en una fuente de valores (Korsgaard, 2004). Incapaces de cumplir con el imperativo moral, los animales no pueden ser agentes morales; por lo tanto, no tenemos una obligación moral hacia ellos y podemos tratarlos como simples medios, ‘como-si’ no tuvieran sentimientos ni sensibilidad (Broadie & Pybus, 1974). Además, el ‘imperativo universal’ falla si se aplica a la imposición de dolor a los animales con vista a algún fin, ya que, presumiblemente, el fin aún se alcanzaría incluso si todos actuaran de la misma manera.

Los seres [...] sin razón solo tienen un valor relativo, como medios, y por lo tanto se llaman cosas, mientras que los seres racionales [son] fines en sí mismos (La metafísica de las costumbres, AK 4:428; Kant, 2002)

Sin embargo, causar dolor innecesario a un animal es inmoral en el sentido de que es un acto contra nuestra propia humanidad (Birch, 2020), ya que esto debilita y gradualmente erradica una predisposición natural que es muy útil para la moralidad en nuestras relaciones con otros seres humanos (Kant, 2002).²

Contra el paradigma estoico-cartesiano-kantiano que basa la moralidad en la razón reacciona el utilitarismo de Bentham, quien restaura la sensibilidad como criterio de importancia

² Un matiz de la visión kantiana se encuentra en la doctrina oficial de la Iglesia Católica:

Es contrario a la dignidad humana hacer sufrir o morir a los animales innecesariamente. (Catecismo de la Iglesia Católica, 1993, párrafo 2418)

Sin embargo, el párrafo anterior a éste parece apelar a una perspectiva utilitarista:

La experimentación médica y científica con animales es una práctica moralmente aceptable, si se mantiene dentro de límites razonables y contribuye al cuidado o a salvar vidas humanas. (Catecismo de la Iglesia Católica, 1993, párrafo 2417)

Como señala (Nozick, 1974), tendemos a aplicar el utilitarismo para los animales y el kantianismo para las personas.

moral, en una clara resurrección de la postura epicúrea. El dolor y el sufrimiento deben tenerse en cuenta en el cálculo utilitarista (Frey, 2012), ya sea en animales o en humanos. En un pasaje famoso, Bentham compara la falta de derechos de los animales con la situación de los esclavos, y sostiene que ni las características físicas ni cognitivas, sino solo la capacidad de sufrir, deberían guiar nuestro comportamiento hacia otros seres vivos:

Otros animales, cuyos intereses han sido ignorados por la insensibilidad de los antiguos juristas, han sido degradados a la categoría de cosas. [...] El día ha sido, y me duele decir que en muchos lugares aún no ha pasado, en que la mayor parte de la especie, bajo la denominación de esclavos, ha sido tratada ... de la misma manera que ... los animales aún lo son. Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca podrían haberles sido negados, salvo por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin amparo al capricho de un torturador. Puede llegar el día en que se reconozca que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué más debería trazar la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar o tal vez la facultad de hablar? ... la pregunta no es, ¿pueden razonar? ni, ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir? (Bentham, 1982, Capítulo xvii, párrafo 6).

Utilitarista o no, muchos autores a lo largo del siglo XIX apoyaron la idea de que los animales son seres sensibles (Duncan, 2006), a menudo a través de observaciones anecdóticas. William Youatt es un buen ejemplo de ello. Veterinario inglés, escribió extensamente sobre los animales y sus derechos basándose en su propia experiencia de campo. En su libro de 1839 'The Obligation and Extent of Humanity to Brutes' (La Obligación y el Alcance de la Humanidad hacia los Brutos) (2008), afirma que los animales poseen emociones y conciencia, memoria, asociación de ideas, razón, imaginación y muestran cualidades morales como el coraje, la amistad y la lealtad. Otros autores (Romanes, 1884; Spencer, 1855) fundamentaron afirmaciones similares basándose en hipótesis más científicas: tras la publicación del 'Origen de las especies' de Darwin, la sensibilidad fue interpretada como una adaptación, evolucionada como un acompañamiento subjetivo a procesos beneficiosos y perjudiciales. Al mismo tiempo, apareció cierta preocupación por los animales, particularmente el ganado, en la historia política de los EE.UU., donde varios estados aprobaron leyes animalistas entre 1828 y 1898; y en el Reino Unido, donde la Ley de Tratamiento Cruel del Ganado de 1822, la Ley de Crueldad hacia los Animales de 1876 y la Ley de Protección de los Animales de 1911 tenían como objetivo limitar el sufrimiento del ganado en las granjas industrializadas. A pesar de su dudosa aplicación y efectos prácticos (Phillips, 2009), estas leyes demuestran que la sensibilidad hacia el sufrimiento animal estaba extendida, al menos entre la pequeña fracción de la población políticamente activa.

2.5 Del conductismo a la legislación animalista

Entre el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, el péndulo volvió a moverse y una creciente ola materialista atacó conceptos, como el alma, y estados mentales inaccesibles, como la conciencia o el dolor, que sonaban sospechosamente metafísicos. Surgido inicialmente dentro de la filosofía austriaca (Textor, 2021), este movimiento anti-metafísico pronto fue adoptado en el mundo anglosajón:

La [conciencia es] un mero eco, el rumor débil dejado por la desaparición del ‘alma’ en el aire de la filosofía [...]. Me parece que ha llegado el momento de descartarla abiertamente y de forma universal. (James, 1904)

[E]l tiempo ha llegado para que la psicología descarte toda referencia a la conciencia [...] no es ni un concepto definible ni utilizable, es simplemente otra palabra para el ‘alma’ de tiempos más antiguos. (Watson, 1924)

Sensación, percepción, imagen, deseo e incluso el pensamiento y la emoción son descartados por el conductismo como ilusiones, una especie de términos subjetivos y medievales sin significado real ni poder explicativo (Skinner, 1975; Watson, 1924). El vocabulario mental no tiene referencia en el mundo, y todos los eventos mentales son “como fantasmas o Papá Noel” (Feyerabend, 1963). El libro de Wiener ‘Cibernética o el control y la comunicación en el animal y la máquina’ (Wiener, 2019) ofrece una versión extrema de esta visión: los seres vivos (incluidos los humanos) se describen como máquinas calculadoras cuyas mentes son programas basados en mecanismos de retroalimentación, que funcionan sobre la estructura física de sus cerebros. En el capítulo 7 (titulado evocativamente ‘Cibernética y Psicopatología’), Wiener sugiere que el origen de los problemas mentales es más funcional que físico, “debido a un tipo específico de defecto en la organización del cerebro como una máquina computadora” (Wiener, 2019, p. 199). Como consecuencia, el funcionamiento normal de la máquina-mente se restaura limpiando su memoria mediante el sueño, medicamentos o lobotomía, lo cual es el equivalente fisiológico de reiniciar una computadora.

En este contexto, Morgan allanó el camino para la aplicación del conductismo a los animales al formular un principio conocido más tarde como el ‘canon de Morgan’:

En ningún caso podemos interpretar una acción como resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior, si puede interpretarse como el resultado del ejercicio de una que ocupa un lugar más bajo en la escala psicológica. (Morgan, 1903, p. 59)

Bajo estas premisas, el estudio del comportamiento animal se limitó a la búsqueda de patrones observables, mientras que cualquier efecto causal (y la misma existencia) de estados internos, como la sensibilidad, fue negado. Crist llama ‘mecanomórfica’ a esta visión, que describe a los animales como “cuasi autómatas [...] dirigidos pasivamente por una fuerza externa” (1999, p. 90), y la contrasta con la visión ‘antropomórfica’, que defiende una profunda similitud entre humanos y animales (1999, p. 9). De hecho, investigaciones empíricas muestran cada vez más que “muchas formas de cognición pueden ser computacionalmente

fáciles, mientras que el aprendizaje asociativo no es tan fácil como se pensaba” (Chittka, 2017, p. R1053). La negación de la conciencia y de la sensibilidad en los animales también provino de la filosofía del lenguaje: Davidson (2001) afirma que es necesario tener creencias (la capacidad de distinguir entre estar en lo correcto y estar equivocado) para poder tener pensamientos, por lo que niega los fenómenos mentales a los animales (para una crítica de sus conclusiones, véase Searle, 1994).

La Alemania de la década de los '30 del siglo XX representa una inesperada e inquietante excepción a esta actitud mecanicista. El régimen nazi promulgó leyes para la protección de los animales y el bienestar animal, que representan la base de las leyes alemanas actuales (Braun & Castree, 1998, p. 92). Hitler era vegetariano, y Göring y Himmler se profesaban amantes de los animales. Entre otras cosas, en la Alemania nazi se prohibió la vivisección, el uso de trampas para animales, el consumo de cangrejos y langostas, se limitó la caza, se reguló el transporte animal y la matanza de peces vivos, y en los colegios se impartían asignaturas de protección animal (Sax, 2000). Los lobos estaban protegidos por el Estado (Sax, 2001).

Dejando de lado esta excepción, la tendencia comenzó a revertirse en la década de 1960, con la publicación del libro de Ruth Harrison 'Animal Machines' (1964), una descripción detallada de las condiciones de vida del ganado en la agricultura industrializada. El libro causó tal impacto en la opinión pública que el gobierno británico nombró un comité para investigar el asunto. El comité produjo el 'Informe Brambell', que define cinco libertades fundamentales a garantizar a los animales de granja: libertad de hambre o sed; libertad de incomodidad; libertad de dolor, lesión o enfermedad; libertad de miedo y angustia; y libertad para expresar un comportamiento normal (Brambell, 1965). Aunque percibimos un eco de Aristóteles en la última (la capacidad de alcanzar el *telos* natural), un enfoque indudablemente utilitarista (la evitación del dolor) subyace en las primeras cuatro libertades. La Unión Europea produjo un documento análogo unos años después ('Convención Europea para la Protección de los Animales Criados con Fines Agrícolas' (ETS No. 087), 1976), expresando preocupaciones similares sobre el sufrimiento innecesario de los animales, sus necesidades fisiológicas y etológicas, condiciones ambientales, etc. Recientemente, leyes y políticas de protección animal han sido promulgadas en muchos países, a veces informadas por investigaciones académicas y estudios empíricos (Birch *et al.*, 2021). El uso de animales en la investigación científica también está siendo cada vez más regulado ('Unidad de Regulación de Animales en la Ciencia. Oficina del Interior del Reino Unido.', 2015), una vez más, basado principalmente en consideraciones utilitarias de coste-beneficio (Grimm *et al.*, 2019). Un paso más hacia revertir la visión puramente mecanicista de los animales fue representado por el libro 'The Question of Animal Awareness' (La Cuestión de la Consciencia Animal) del renombrado etólogo y zoólogo Griffin (1976), fundador de la etología cognitiva. Para Griffin, los animales son mucho más que simples máquinas: son seres pensantes, aunque piensan en cosas diferentes y de maneras completamente distintas a los humanos; y poseen sensibilidad

y conciencia (Griffin, 1976, 2001). Rechaza como ‘piratería semántica’ la tendencia del enfoque conductivista de excluir la experiencia subjetiva de la cognición animal recurriendo a una terminología puramente mecanicista, como ‘emoción negativa’ en lugar de ‘miedo’:

Ha surgido una confusión innecesaria sobre los significados asociados a términos como conciencia, emoción, mente y consciente. En el uso común, denotan estados mentales conscientes, pero muchos científicos justifican su aversión a estos términos y a los conceptos que designan argumentando que no pueden definirse con la precisión necesaria para el análisis científico. Esto ha llevado a una especie de piratería semántica cometida al definir estados mentales en términos esencialmente conductistas. Términos como ‘emoción positiva’ o ‘negativa’ reemplazan a ‘gustar’ o ‘temer’ cuando un sistema vivo o incluso no vivo es más probable que responda de una manera que de otra, descartando implícitamente por elección de términos experiencias subjetivas como gustar o temer. [...] Pensar a menudo se redefine explícita o implícitamente como procesamiento de información. Llamarlo cognición se ha vuelto una forma popular de estudiar la mentalidad animal sin reconocer que al menos parte de la cognición probablemente está acompañada e influenciada por experiencias subjetivas conscientes. (Griffin, 2001, Capítulo I).

Desde la década de 1970, el bienestar animal ha estado cada vez más en el centro de la atención filosófica, social y política. Searle considera evidente que “[m]uchas especies de animales tienen conciencia, intencionalidad y procesos de pensamiento.” (Searle, 1994, p. 206). Andrews concede sensibilidad (y conciencia) a la mayoría de las especies (Andrews, 2020, Capítulo 4). Empresas privadas en la industria alimentaria (incluidos productores y distribuidores de alimentos, restaurantes, cadenas de comida rápida) también han mostrado una creciente preocupación por el bienestar animal, comprometiéndose formalmente a evitar, directa o indirectamente, el dolor y las lesiones innecesarias a los animales y a asegurarles una vida digna, por ejemplo, obteniendo carne de ganado criado fuera de jaulas (para una lista de empresas y compromisos, ver el *Welfare Commitments*, n.d.). Aunque no está claro si estas empresas están motivadas por preocupaciones reales o por oportunidades de marketing, sus esfuerzos muestran que la opinión pública es cada vez más sensible al tema del bienestar animal (Simcik, 2019).

2.6 Debates contemporáneos: de la ontología a la ética

Una vez desechada la idea de ‘alma’ y reemplazada por el concepto de ‘agente’, las discusiones en la filosofía contemporánea se centran principalmente en decidir si los animales tienen algún tipo de derechos y si nosotros, como seres humanos, tenemos responsabilidades hacia su bienestar. El enfoque puramente ético es evidente por ejemplo en el reciente trabajo de Birch:

Solo diré que creo que es importante definir la sensibilidad de una manera que haga que el concepto sea adecuado para su importante papel en la ética y la política. (Birch, 2024, p. 14)

Como se ha visto en la reseña histórica, la posesión de la sensibilidad a menudo se ha considerado como una línea divisoria natural para clasificar qué especies son moralmente significativas. Esta tendencia se ha incrementado en la actualidad:

Hubo una progresión desde una posición en la que los sentimientos [la habilidad de tener sensaciones] eran vistos como un componente necesario del bienestar hasta una en la que los sentimientos son lo único que importa. (Duncan, 2006, pp. 13-14)

Singer, uno de los mayores defensores de la sensibilidad como criterio moral, aplica una perspectiva utilitarista amplia (Singer, 1975; 1979). La sensibilidad crea intereses y los humanos tienen más derechos morales que los animales porque sus intereses (por ejemplo, evitar el sufrimiento) son de un nivel superior: al ser conscientes, pueden sufrir no solo por el dolor presente, sino también por un dolor potencial futuro, algo que los animales no pueden hacer (aunque hay debate sobre si algunos animales podrían ser conscientes de, y temer, la muerte: véase De Marco *et al.*, 2022; Monsó, 2022; Peña-Guzmán, 2017). No es la pertenencia a la especie humana en sí misma, sino el tipo de intereses vinculados al hecho de ser consciente lo que justifica que el estatus moral de los humanos sea de un nivel superior al de otras especies (Singer, 1974). Francione (2013) hace una defensa similar de la sensibilidad como criterio primordial del estatus moral. Dung (2023) liga el estatus moral a la habilidad de tener “experiencias afectivas conscientes”.

El utilitarismo de Singer puede llevar a conclusiones cuestionables, como justificar el sacrificio de 101 chimpancés para salvar a 1 ser humano, siempre que un chimpancé tenga el 1% de las capacidades cognitivas humanas (Singer & Posner, 2001). Scruton (2000) ataca lo que define como “un utilitarismo vacío que considera el dolor y el placer de todos los seres vivos como igualmente significativos”. Además, la sensibilidad existe en grados, por lo que los individuos menos conscientes o menos sentientes (por ejemplo, personas en coma o infantes) tendrían menos derechos morales, una conclusión algo perturbadora que Singer, no obstante, reconoce. Por lo tanto, no está claro que esta postura otorgue a los animales una mejor posición que la propuesta neo-kantiana. Finalmente, si el dolor es la única característica que cuenta, el problema moral con los animales podría desaparecer simplemente eliminando o reduciendo la capacidad de los animales para experimentar dolor, como sugiere la propuesta de ‘disminución genética’ (la modificación genética de los animales de granja para reducir su capacidad de sentir dolor; véase Shriver, 2009; Shriver & McConnachie, 2018). Finalmente, en el ámbito práctico, carecemos de un criterio objetivo para clasificar a las especies en función de sus intereses o para evaluar su capacidad de sufrir e incluirla en nuestros cálculos morales.

Por estas y otras razones, y a pesar de que la sensibilidad es sin duda el criterio más popular para la asignación de derechos morales, existen posiciones que la sustituyen por otras características de los seres vivos.

La filósofa neo-kantiana Korsgaard propone una nueva interpretación de la ética de Kant (Korsgaard, 2004), que, aun manteniendo la racionalidad en lugar de la sensibilidad como criterio moral, otorga valor moral a los animales. Como hemos visto, para Kant solo los seres humanos son ‘fines en sí mismos’, sujetos morales capaces de autorregulación normativa en su relación con otros y, por lo tanto, fuente de valores: los animales son simples medios, incapaces de cuestionar racionalmente sus propias acciones y, por lo tanto, no son objetos de preocupación moral. Sin embargo, según Korsgaard, no existe un ‘bien metafísico’ anterior a nuestra evaluación: el bien es lo que es bueno para nosotros como seres racionales. Los seres humanos no somos ‘fines en sí mismos’ en un sentido metafísico, sino porque nos preocupamos por nosotros mismos y reflexionamos de manera racional sobre ‘lo que es bueno para nosotros’. Además, replicando la distinción ética propuesta por Regan (2004) entre pacientes morales (individuos que tienen relevancia moral aunque sean incapaces de actuar o bien no responsables de sus acciones) y agentes morales (individuos responsables de sus acciones), Korsgaard distingue dos concepciones de un sujeto como ‘fin en sí mismo’. Por un lado, como fuente de valor, incluso si el sujeto no es capaz de legislar racionalmente: nuestras leyes también podrían aplicarse a los animales, así como a aquellos que no están involucrados en la creación de la ley, como los infantes, los extranjeros o las personas con algún tipo de discapacidad cognitiva. Por otro, como legislador moral que reconoce ese valor al legislar, aplicar y hacer cumplir la ley. Los animales son seres vivos que se preocupan por sí mismos al igual que nosotros, y el bien de una criatura que se cuida a sí misma es una fuente de demandas normativas: por lo tanto, la naturaleza animal también es un fin en sí mismo en el primer sentido, aunque los animales no sean legisladores morales racionales en el segundo sentido. Al igual que el utilitarista, sin embargo, el enfoque neo-kantiano tampoco responde al problema práctico de dónde trazar la línea entre las especies moralmente relevantes y las no relevantes: todos los seres vivos se preocupan por sí mismos, al menos en la interpretación mínima de que tienden a sobrevivir.

En una reinterpretación del telos aristotélico, Nussbaum (2006b, 2006a) propone lo que ella llama el “enfoque de las capacidades” como una guía para nuestro comportamiento hacia los animales. Hay aspectos de la vida que no se reducen al dolor y al placer: por ejemplo, un animal puede haber sido criado en cautiverio desde su nacimiento y no sufrir por esta falta de libertad, pero aun así sentimos que esta situación es de alguna manera injusta, porque el cautiverio limita el pleno desarrollo de sus potencialidades. Para decidir si un acto es moralmente justo, deberíamos preguntarnos: ¿De qué es capaz un animal? ¿Qué necesita para prosperar como un individuo de su especie? ¿Nuestro acto está contribuyendo a o limitando ese prosperar? Restringir las potencialidades de un individuo es injusto e inmoral, de la misma manera que lo era limitar el derecho al voto de las mujeres. Las similitudes con la idea aristotélica sobre el cumplimiento del *telos* son evidentes:

Cada forma de vida es digna de respeto, y es un problema de justicia cuando una criatura no tiene la oportunidad de desarrollar su (valioso) poder, de florecer a su manera y de llevar una vida con dignidad. (Nussbaum, 2006b, p. 5)

A diferencia de la visión neo-kantiana, el enfoque de las capacidades nos asigna obligaciones directas hacia los animales, y no solo indirectas; y, a diferencia del enfoque neo-utilitarista, la especie es relevante en nuestros juicios morales, puesto que lo que contribuye a o reprime el desarrollo natural de un individuo depende de la especie a la que pertenece. Los esfuerzos para hacer de un niño con síndrome de Down un ciudadano pleno, es decir, para que florezca como ser humano, no tienen el mismo valor moral que los esfuerzos para enseñar a un chimpancé a reconocer unas pocas palabras: y no porque los humanos sean más valiosos en sí mismos, sino porque el manejo de palabras no está dentro del ámbito del florecimiento de un chimpancé. Además, este enfoque proporciona un argumento sólido en contra de la mencionada propuesta de ‘disminución genética’: modificar genéticamente un animal, incluso si es para disminuir su sufrimiento, es inmoral porque significa actuar en contra de su naturaleza, su telos, sus capacidades (Monsó & Hintze, 2024).

El problema con el enfoque de las capacidades es que no tenemos una manera objetiva de decidir y ponernos de acuerdo sobre lo que constituye una ‘buena vida’ para un animal: siempre existe el riesgo de sesgos hacia nuestros propios intereses. El enfoque no proporciona una guía normativa para nuestras acciones (Bilchitz, 2023). Además, la vida de muchas especies domesticadas o de granja está tan intrínsecamente entrelazada con las culturas humanas desde tiempos antiguos, que es dudoso que aún tengan un telos natural, después de un proceso tan largo y generalizado de selección artificial.

Finalmente, algunos autores rechazan que los animales tengan derechos. Muchos comparten la visión cartesiana de los animales como seres mecánicos e inconscientes, y de la racionalidad lingüística como fuente de significancia moral (Levy, 2014; Shepherd, 2018).

Frey (2012; Midgley & Frey, 1981) sostiene, al igual que Singer, que tener intereses es el único criterio relevante para ser un sujeto moral. Reconoce que los animales son sensibles, pero considera que eso no importa, ya que, contrariamente a Singer, cree que carecen de intereses. Su argumento es que para tener intereses no es suficiente poseer sensibilidad, es necesario tener deseos; para tener deseos, es necesario tener creencias; y para tener creencias, es necesario tener lenguaje. Dado que los animales carecen de lenguaje (Davidson, 2001), también carecen de intereses y, por lo tanto, son irrelevantes desde un punto de vista moral. Lo que queda poco claro es, sin embargo, la significancia moral de los intereses o de su ausencia, si no están vinculados a la sensibilidad (Steinbock, 2009).

Scruton (1997, 2000) afirma que poseer individualidad, deseos o incluso pensamientos no es suficiente para tener derechos morales. Los conceptos de derechos, deberes y justicia implican un orden social en el que los usamos en nuestras negociaciones con otros para autoconstruirnos como individuos, e involucran deberes al mismo tiempo: por lo tanto, ningún animal puede tener derechos en nuestro sentido humano.

Carruthers (1989, 1992) niega que el dolor inconsciente tenga alguna importancia. Como consecuencia, los animales no tienen derechos morales. Del mismo modo que tenemos experiencias cognitivas no conscientes (por ejemplo, el fenómeno de la ‘visión ciega’), también

podemos experimentar dolor no consciente, que no tiene valor moral, aunque admite que el dolor no consciente es posible en teoría, pero no ha sido detectado aún, salvo como resultado de una cirugía (Carruthers, 1989, pp. 512–513). El dolor es un estado mental, y los estados mentales conscientes requieren lenguaje, por lo que los animales, al carecer de este, nunca pueden experimentar dolor consciente: tienen receptores de dolor, pero su dolor es tan inconsciente como los estados mentales de un ser humano que realiza una tarea cognitiva de manera mecánica, como conducir mientras piensa en otra cosa.³

3. La vaivenes de la sensibilidad en la ontología

Como hemos esbozado en las secciones anteriores, el estatus ontológico de la sensibilidad y su lugar en la estructura metafísica del mundo ha cambiado a lo largo de la historia de la filosofía, con un movimiento pendular entre los extremos idealistas y materialistas, y a menudo ha arrastrado a los animales y su estatus ético tras de sí. Repasemos brevemente estos vaivenes con la ayuda de la Ilustración 1:

³ En escritos sucesivos, Carruthers ha moderado su posición, admitiendo que el dolor no consciente merece nuestra empatía, aunque no necesariamente nuestra preocupación moral, lo que hace que su posición se acerque más a la de Kant (debemos respeto a los animales debido a nuestra naturaleza humana, no a la suya) que a la de Descartes (no debemos nada a los animales, como no debemos nada a una máquina) (Carruthers, 2004, p. 121).

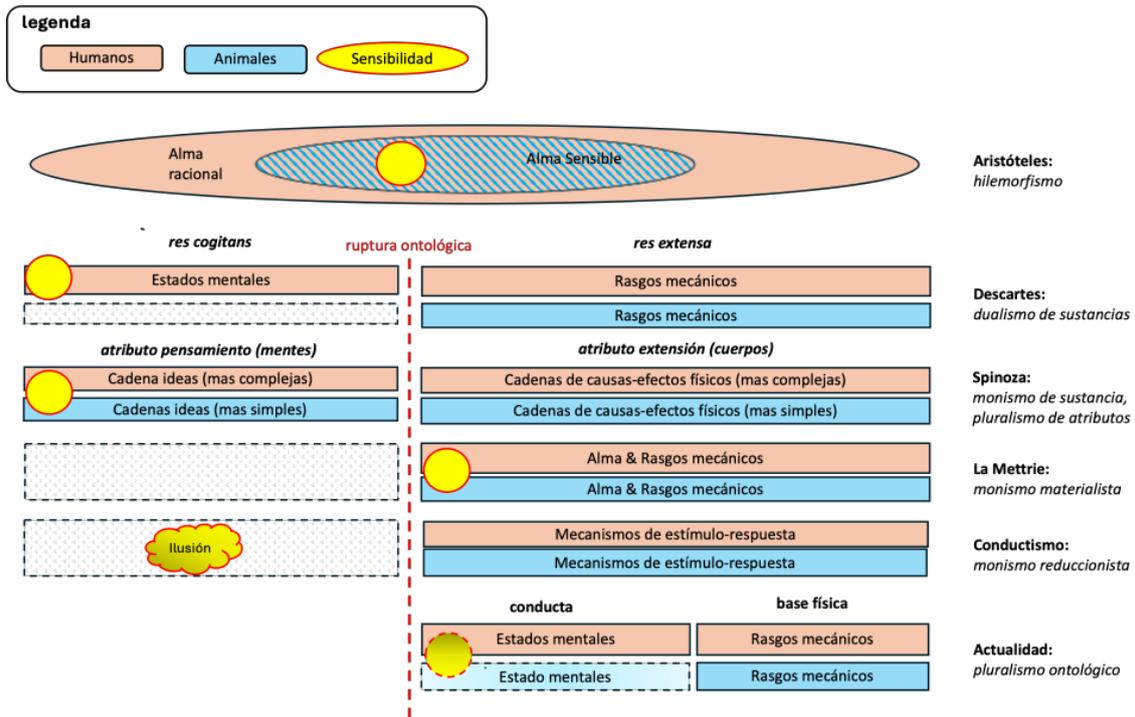


Ilustración 1. La ubicación de la sensibilidad en la ontología. Aristóteles: ser humano y animal comparten el alma sensitiva y la sensibilidad, que pertenecen al mismo nivel ontológico (el mundo sub-lunar). Descartes: introduce una ruptura ontológica entre res extensa, reino de la necesidad mecánica, y res cogitans, reino de la libertad y de los estados mentales. Los animales, exiliados en el primero, son simples máquinas que carecen de sensibilidad. Spinoza: reduce el dualismo cartesiano a atributos de una única sustancia, compartida por ser humano y animal: ambos participan así del atributo del pensamiento y tienen sensibilidad. La Mettrie: elimina la res cogitans, pero traslada algunas de sus características, como el alma y la sensibilidad, a la res extensa, donde ser humano y animal las comparten. Conductismo: da un paso más desde el materialismo de La Mettrie, reduce algunas características de la res extensa, como la libertad, a mecanismos de estímulo-respuesta, y elimina otras 'tout court', como la sensibilidad. Actualidad: las muchas propuestas ontológicas, a menudo implícitas, se basan en el paradigma materialista-reduccionista que no distingue ser humano y animal más que por grado de complejidad estructural. Los estados mentales son efectos de la base material, y pueden o no darse en los animales dependiendo de la complejidad subyacente, pero no en base a diferencias ontológicas.

Para Aristóteles, los animales y los humanos comparten la misma estructura ontológica compuesta de materia y forma. La causa formal del animal se circunscribe a su alma sensitiva, mientras que los humanos también poseen un alma racional, vinculada a su estructura más

compleja. La diferencia entre animales y humanos, por lo tanto, es de grado y no de tipo, mientras que todos ellos se diferencian de los mecanismos artificiales en que su causa es interna, mientras que las máquinas tienen fuentes externas de movimiento.

El cambio ontológico más importante en el sistema aristotélico lo introduce Descartes, quien crea un abismo metafísico que rompe su unidad. Al transformar el universo material en un enorme mecanismo donde reina la necesidad (la *res extensa*), Descartes expulsa sus rasgos espirituales: ¿cómo, de hecho, podemos imaginar un mecanismo que tenga sensibilidad, o hasta conciencia? Como Leibniz expresa en un pasaje famoso:

Uno se ve obligado a admitir que la percepción y lo que depende de ella es inexplicable mediante principios mecánicos [...]. Al imaginar que hay una máquina cuya construcción le permitiría pensar, sentir y tener percepción, se podría concebir que se ampliara conservando las mismas proporciones, de modo que se pudiera entrar en ella, tal como se entra en un molino. Suponiendo esto, uno debería, al visitar su interior, encontrar solo partes empujándose unas a otras, y nunca nada por lo que explicar una percepción. (Leibniz, *Monadología*, § 17; Leibniz, 2002)

Para escapar del problema, Descartes coloca las características expulsadas de sensibilidad y conciencia en un reino ontológico diferente, la *res cogitans*, donde reside la libertad de la voluntad. La racionalidad basada en el lenguaje (el *cogito*) es lo que distingue a las entidades de este reino. Al transformar la capacidad cognitiva del pensamiento basado en el lenguaje en un criterio ontológico, exilia los animales al mundo mecánico e insensible de la pura extensión. Spinoza dio un paso más al introducir mecanismos también en el atributo del pensamiento (el equivalente de la *res cogitans* en su metafísica): la 'Ética' es una descripción meticulosa de cada uno de estos mecanismos necesarios, que se desarrollan paralelamente a los que actúan en el atributo de la extensión. Una vez descalificada la libertad, la característica peculiar del reino inmaterial, La Mettrie da un paso adicional, declara superflua la *res cogitans*, la elimina por completo, y transforma el alma en una simple característica mecánica adicional de la materia. Bajo esta ontología materialista unificada, los animales recuperan la sensibilidad, pero el problema de borrar lo inteligible y de asignar todos los seres vivos al mundo material es que se vuelve difícil justificar por qué los humanos deben ser tratados de manera diferente a los animales. Contra esta consecuencia indeseada de la postura de La Mettrie, se dieron diversas soluciones para rescatar a los humanos de un destino mecánico, básicamente manteniendo, más o menos explícitamente, la partición ontológica cartesiana.

Kant convierte la extensión en el reino de la razón pura, donde las causas y los efectos se suceden en un mecanismo eterno e ilimitado; al mismo tiempo, transforma la *res cogitans* en el reino de la razón práctica, donde, como en Descartes, reina la libertad moral. Esta libertad, sin embargo, a diferencia de Descartes y de manera similar a Spinoza, debe obedecer a un mecanismo: ¿qué es, sino un mecanismo, el imperativo universal, con su estructura algorítmica? Al extender el criterio cartesiano de racionalidad al ámbito moral, Kant no niega la sensibilidad a los animales, pero niega, en una perspectiva vagamente estoica, su

relevancia: los animales son moralmente menos valiosos que los humanos no porque sean ontológicamente diferentes, sino porque carecen de la capacidad de una autorreflexión racional sobre la moralidad de sus actos. Este cambio representa un giro importante. Mientras que, desde la filosofía antigua, parecía obvio que poseer sensibilidad marca una diferencia en algún sentido moral, y negar derechos morales era consecuencia de negar la sensibilidad, para Kant no importa lo que un sujeto sea capaz de sentir, sino lo que es capaz de hacer de manera consciente y moral.

Bentham no se interesa de cuestiones ontológicas, por lo que carece de una clasificación metafísica de humanos y animales; pero de alguna manera restaura la idea aristotélica de que humanos y animales son del mismo tipo ontológico, aunque la empatía por su sensibilidad y no el respeto por su *telos* es lo que guía nuestras decisiones morales hacia ellos. El camino desde la empatía hasta el acto, sin embargo, está mediado por algoritmos utilitaristas producidos por la racionalidad humana, que incluyen la sensibilidad animal como una entre muchas variables: Bentham tampoco puede escapar del paradigma mecanicista, y con él la moral se transforma en cálculo.

Los conductistas, en lugar de buscar una salida al problema del monismo materialista de La Mettrie, que deja pocos criterios para justificar un tratamiento diferencial hacia los humanos y los animales, aceptan plenamente sus consecuencias: todos los seres vivos no son más que mecanismos complejos, y sus supuestos estados internos, como la sensibilidad, ilusiones superfluas sin ningún poder explicativo. Todo es un algoritmo y cualquier algoritmo puede ser replicado por un mecanismo físico.⁴ Los simpáticos ‘vehículos pensantes’ de Braitenberg (1984) son un ejemplo notable de la postura conductista.

Gracias al florecimiento de las discusiones sobre el bienestar animal iniciado en la década de 1960, el paradigma materialista-reduccionista tiende actualmente a equiparar el estatus ontológico de los humanos y ciertos animales, con la consecuente extensión de algunos derechos a estos últimos, aunque a menudo la falta de una ontología explícita y unívoca que respalde esta postura hace que sea misterioso cómo justificar por qué los humanos deberían ser tratados de manera diferente a cualquier otra entidad del universo. Si la sensibilidad es solo una emanación de algún tipo de algoritmo implementado físicamente, ¿por qué algunos algoritmos deberían tener más derechos morales que otros? Los debates sobre los derechos de sistemas de Inteligencia Artificial, o las afirmaciones de Carruthers sobre la insignificancia del dolor de los bebés son solo la consecuencia lógica de este impasse.

⁴ Es interesante notar cómo la capacidad de una máquina para imitar el comportamiento de un ser vivo puede interpretarse de dos maneras alternativas. El conductismo deduce que, dado que los seres vivos son indistinguibles de las máquinas, entonces son máquinas. Algunas de las discusiones actuales sobre la IA, por otro lado, defienden que, dado que las máquinas son indistinguibles de los seres vivos, bien podrían tener conciencia, sentimientos y sensibilidad, luego derechos morales (Danaher, 2020).

4. ¿Qué son los animales y qué deberes tenemos hacia ellos? Unas preguntas (que deben quedar) abiertas

Parece evidente, en base a este análisis, que no existe una relación unívoca entre un enfoque ontológico particular y la visión sobre el estatus moral de los animales (máquinas, ‘almas’ o sujetos morales): las ideas sobre lo que los animales son y las propuestas sobre cómo debemos comportarnos con ellos no se vinculan mutuamente, ya que casi cada posible combinación ha sido defendida en algún momento (ver Tabla 1). Se puede propugnar una ontología dualista, situar la sensibilidad en la parte inmaterial del mundo y negarla a los animales, como Descartes; o se les puede reconocer sensibilidad y al mismo tiempo considerarlos moralmente irrelevantes, como Spinoza. Se puede defender un monismo materialista y seguir defendiendo un alma sensible material, como La Mettrie, o bien rechazarla como una ilusión, como el conductismo. O se puede rechazar que la sensibilidad sea relevante para la identificación del sujeto moral y a la vez otorgar dignidad moral a los animales, como en las propuestas neo-Kantianas y neo-Aristotélicas; o negársela, como los estoicos.

		Ética:	
		¿Los animales son sujetos morales?	
		No	Sí
Ontología: ¿Los animales tienen sensibilidad?	Sí	Tomás de Aquino Spinoza Kant	Aristóteles Leibniz La Mettrie Bentham
	No o Irrelevante	Estoicismo Descartes Carruthers	Nussbaum Korsgaard

Tabla 1. Combinaciones de visiones éticas y ontológicas alrededor de los animales.

¿Debemos entonces renunciar a la búsqueda de un camino seguro para descubrir en qué medida los animales comparten nuestra sensibilidad y para decidir cómo portarnos con ellos? Seguramente existen limitaciones objetivas a la posibilidad de nuestro conocimiento de, parafraseando el artículo de Nagel (1974), ‘lo que es ser un animal’: Descartes, en la citada carta a Henry More, ya escribió que es imposible probar que los animales tienen o no sentimientos, “ya que la mente humana no alcanza sus corazones”. Símilmente, Duncan cree que es imposible probar concluyentemente que un organismo es o no sensible, ya que los sentimientos son subjetivos e inaccesibles para los observadores externos (Duncan, 2006, p. 14). Las discusiones sobre la sensibilidad animal y el estatus moral de los animales parecen, por tanto, flotar en una mezcla de hipótesis metafísicas e intereses prácticos, imposibles de desenredar solo mediante deducciones teóricas o investigaciones empíricas. Esta mezcla a



menudo está incrustada en una definición de sensibilidad construida *a priori* para apoyar una visión particular. Cualquier definición de sensibilidad debería, por lo tanto, hacer explícitas las afirmaciones sobre para qué la necesitamos y cuál es nuestra visión ontológica de los animales, para evitar justificar nuestras acciones hacia ciertas especies basándonos en criterios *ad hoc* que son premisas ocultas más que consecuencias lógicas. Este es precisamente el peligro con la estructura utilizada por los éticos: partiendo de una declaración sobre qué propiedad otorga derechos morales, presentan evidencia científica para respaldar la posesión de la propiedad por una especie determinada, y finalmente extraen conclusiones sobre la relevancia moral de esa especie (Allen, 2006). Está claro que el mismo camino podría recorrerse maliciosamente en sentido inverso: según los intereses encubiertos de cada uno, se decide qué especies no deben recibir estatus moral, luego se analiza qué propiedades le faltan a esa especie y finalmente se declara que estas propiedades son la base de la relevancia moral. El caso de los animales de laboratorio es paradigmático: obviamente se consideran similares a nosotros para justificar su uso en experimentos, pero disímiles cuando se trata de considerar su sufrimiento (Mazor et al., 2023; Proctor et al., 2013).

En conclusión, las preguntas sobre qué son los animales, si en alguna medida comparten nuestra propia sensibilidad y si poseer sensibilidad es relevante para guiar nuestras acciones hacia ellos inevitablemente carecen de respuestas definitivas y universales. Por esta razón, es importante que no perdamos de vista la naturaleza abierta de estos temas si queremos mantener la honestidad intelectual al equilibrar nuestras necesidades humanas y la consideración por el bienestar animal.

Referencias bibliográficas

- Allen, C. (2006). Ethics and the Science of Animal Minds. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27(4), 375-394. <https://doi.org/10.1007/s11017-006-9011-z>
- Allen, C., & Trestman, M. (2020). Animal consciousness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/consciousness-animal/>
- Andrews, K. (2020). *The Animal Mind*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203712511>
- Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*. Editorial Gredos.
- Bentham, J. (1982). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (J. H. Burns & H. L. A. Hart, Eds.). Methuen.
- Bilchitz, D. (2023, July 21). Justice for Animals: A theory in search of moral principles. *Open Global Rights*. <https://www.openglobalrights.org/justice-for-animals-theory-search-moral-principles/?lang=English>



- Birch, J. (2020). The place of animals in Kantian ethics. *Biology & Philosophy*, 35(1), 8. <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9712-0>
- Birch, J. (2024). *The Edge of Sentience*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/9780191966729.001.0001>
- Birch, J., Burn, C., Schnell, A., Browning, H., & Crump, A. (2021). *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*.
- Braitenberg, V. (1984). *Vehicles: Experiments in synthetic psychology*. MIT Press Cambridge.
- Brambell, R. (1965). *Report of the Technical Committee to Enquire Into the Welfare of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems*. Her Majesty's Stationery Office.
- Braun, B., & Castree, N. (1998). *Remaking Reality: Nature at the Millenium*. Routledge.
- Broadie, A., & Pybus, E. M. (1974). Kant's Treatment of Animals. *Philosophy*, 49(190), 375-383. <https://doi.org/10.1017/S0031819100063312>
- Campbell, G. L. (2014). *The Oxford handbook of animals in classical thought and life*. Oxford University Press.
- Carruthers, P. (1989). Brute Experience. *The Journal of Philosophy*, 86(5), 258-269. <https://doi.org/10.2307/2027110>
- Carruthers, P. (1992). *The Animals Issue*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597961>
- Carruthers, P. (2004). Suffering without subjectivity. *Philosophical Studies*, 121(2), 99-125. <https://doi.org/10.1007/s11098-004-3635-5>
- Chittka, L. (2017). Bee cognition. *Current Biology*, 27(19), R1049-R1053. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2017.08.008>
- Cottingham, J. (1978). 'A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals. *Philosophy*, 53(206), 551-559. <https://doi.org/10.1017/S0031819100026371>
- Crist, E. (1999). *Images of Animals. Anthropomorphism and Animal Mind*. Temple University Press.
- Danaher, J. (2020). Welcoming Robots into the Moral Circle: A Defence of Ethical Behaviourism. *Science and Engineering Ethics*, 26(4), 2023-2049. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00119-x>
- Davidson, D. (2001). Thought and Talk. In *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 155-170). Oxford University Press Oxford. <https://doi.org/10.1093/0199246297.003.0011>
- De Marco, A., Cozzolino, R., & Thierry, B. (2022). Coping with mortality: responses of monkeys and great apes to collapsed, inanimate and dead conspecifics. *Ethology Ecology & Evolution*, 34(1), 1-50. <https://doi.org/10.1080/03949370.2021.1893826>



- Descartes, R. (1903). *Ouvres de Descartes* (C. Adam & P. Tannery, Eds.). Léopold Cerf. <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>
- Duncan, I. J. H. (2006). The changing concept of animal sentience. *Applied Animal Behaviour Science*, 100(1-2), 11-19. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2006.04.011>
- Dung, L. (2023). Tests of Animal Consciousness are Tests of Machine Consciousness. *Erkenntnis*. <https://doi.org/10.1007/s10670-023-00753-9>
- Epícteto. (2001). *Manual. Disertaciones por Arriano*. Editorial Gredos, S.A.
- Feyerabend, P. K. (1963). Comment: Mental Events and the Brain. *The Journal of Philosophy*, 60(11), 295-296. <https://doi.org/10.2307/2023030>
- Francione, G. L. (2013). Taking Sentience Seriously. In C. Petrus & M. Wild (Eds.), *Animal Minds & Animal Ethics*. transcript Verlag. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315262529-28/taking-sentience-seriously-gary-francione>
- Frey, R. G. (2012). Utilitarianism and Animals. In *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (pp. 172–197). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0007>
- Gómez Pereira, A. (2019). *Gomez Pereira's Antoniana margarita : a work on natural philosophy, medicine and theology* (J. M. García Valverde & P. Maxwell-Stuart, Eds.). Brill.
- Gontier, T. (2016). Montaigne on Animals. In *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 732-749). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190215330.013.38>
- Griffin, D. R. (1976). *The question of animal awareness: Evolutionary continuity of mental experience*. Rockefeller University Press. https://books.google.es/books/about/The_Question_of_Animal_Awareness.html?id=2iTTLpYaNsC&redir_esc=y
- Griffin, D. R. (2001). *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Grimm, H., Olsson, I. A. S., & Sandøe, P. (2019). Harm–benefit analysis – what is the added value? A review of alternative strategies for weighing harms and benefits as part of the assessment of animal research. *Laboratory Animals*, 53(1), 17-27. <https://doi.org/10.1177/0023677218783004>
- Grumett, D. (2019). Aristotle's Ethics and Farm Animal Welfare. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 32(2), 321-333. <https://doi.org/10.1007/s10806-019-09776-1>
- Harrison, R. (1964). *Animal Machines: the New Factory Farming Industry*. Vincent Stuart Publishers.
- Hatfield, G. (2007). Animals. In *A Companion to Descartes* (pp. 404-425). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch24>



- Heath, M. (2008). Aristotle on Natural Slavery. *Phronesis*, 53(3), 243-270. <https://doi.org/10.1163/156852808X307070>
- Hobbes, T. (2000). *de Corpore (Bibliothèque Des Textes Philosophiques)* (K. Schuhmann, Ed.). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. John Noon. https://en.wikisource.org/wiki/Treatise_of_Human_Nature
- Hume, D. (1748). *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. A. Millar. https://en.wikisource.org/wiki/Philosophical_Essays_Concerning_Human_Understanding
- Hutchins, R. (2020). ANIMAL REVOLT AND LINES OF FLIGHT IN LUCRETIUS, BOOK FIVE. *Ramus*, 49(1-2), 133-154. <https://doi.org/10.1017/rmu.2020.8>
- James, W. (1904). Does 'Consciousness' Exist? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(18), 477-491. <https://doi.org/10.2307/2011942>
- Jolley, N. (2000). Malebranche on the Soul. In S. Nadler (Ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche* (pp. 31-58). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521622123.003>
- Jorati, J. (2023). Gottfried Leibniz: Philosophy of Mind. In J. Fieser & B. Dowden (Eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/leibniz-mind/>
- Kaldas, S. (2015). Descartes versus Cudworth On The Moral Worth of Animals. *Philosophy Now*, 108, 28-31.
- Kant, I. (2002). *La metafísica de las costumbres*. RBA.
- Korsgaard, C. (2004). Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. *Tanner Lectures on Human Values*, 24, 77-110.
- La Mettrie, J. O. (1996). *La Mettrie: Machine Man and Other Writings* (A. Thomson, Ed.). <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166713>
- Leibniz, G. (2002). *Monadología*. RBA.
- Lennox, J. G. (2012). The Complexity of Aristotle's Study of Animals. In *The Oxford Handbook of Aristotle* (pp. 287-305). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195187489.013.0012>
- Levy, N. (2014). The Value of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 21, 127-138.
- Lucrecio. (2003). *De la naturaleza de las cosas*. Editorial Gredos.
- Marco Aurelio. (2001). *Meditaciones*. Editorial Gredos.
- Mazor, M., Brown, S., Ciaunica, A., Demertzi, A., Fahrenfort, J., Faivre, N., Francken, J. C., Lamy, D., Lenggenhager, B., Moutoussis, M., Nizzi, M.-C., Salomon, R., Soto, D.,

- Stein, T., & Lubianiker, N. (2023). The Scientific Study of Consciousness Cannot and Should Not Be Morally Neutral. *Perspectives on Psychological Science*, 18(3), 535-543. <https://doi.org/10.1177/17456916221110222>
- Midgley, M., & Frey, R. G. (1981). Interests and Rights: The Case Against Animals. *The Philosophical Quarterly*, 31(125), 379-380. <https://doi.org/10.2307/2219414>
- Monsó, S. (2022). How to Tell If Animals Can Understand Death. *Erkenntnis*, 87(1), 117-136. <https://doi.org/10.1007/s10670-019-00187-2>
- Monsó, S., & Hintze, S. (2024). For their own good? The unseen harms of disenchanting farmed animals. En C. Abbate & C. Bobier (Eds.), *New Omnivorism and Strict Veganism Critical Perspectives*. Routledge.
- Montaigne, M. de. (1988). *An Apology for Raymond Sebond*. Penguin Classics.
- Morgan, C. L. (1903). *An introduction to comparative psychology* (2nd ed.). W. Scott.
- Muratori, C. (2022). Animals in the Renaissance. In *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (pp. 156-161). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14169-5_989
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state and Utopia*. Basic Books.
- Nussbaum, M. (2006a). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, and Species Membership*. The Belknap Press.
- Nussbaum, M. (2006b). The moral status of animals. *The Chronicle of Higher Education*, 55(22), B6-8.
- Peña-Guzmán, D. M. (2017). Can nonhuman animals commit suicide? *Animal Sentience*, 2(20). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1201>
- Phemister, P. (2011). Monads and Machines. In *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz* (pp. 39-60). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0041-3_4
- Phillips, C. (2009). Animal Welfare and Animal Rights. In *The Welfare of Animals* (Vol. 8, pp. 55-77). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9219-0_4
- Platón. (2000). *Diálogos, VI*. Editorial Gredos.
- Plinio, el V. (2003). *Historia Natural, Libros VII-IX*. Editorial Gredos.
- Proctor, H., Carder, G., & Cornish, A. (2013). Searching for Animal Sentience: A Systematic Review of the Scientific Literature. *Animals*, 3(3), 882-906. <https://doi.org/10.3390/ani3030882>



- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Robertson, D. (2012, November). *Animal Metaphors in Stoicism (Part 2): The Tripartite Division*. <https://donaldrobertson.name/2012/11/08/animal-metaphors-in-stoicism-part-2/>
- Rodis-Lewis, G. (1998). *Descartes: His Life and Thought*. Cornell University Press.
- Rollin, B. E. (2016). *A new basis for animal ethics: Telos and common sense*. Columbia: University of Missouri Press.
- Romanes, G. J. (1884). *Mental Evolution in Animals*. AMS Press.
- Rowlands, M. (2011). Friendship and Animals: A Reply to Fröding and Peterson. *Journal of Animal Ethics*, 1(1), 70-79. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.1.1.0070>
- Sax, B. (2000). *Animals in the Third Reich: Pets, Scapegoats, and the Holocaust*. Continuum International Publishing Group.
- Sax, B. (2001). *The Mythical Zoo: an Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, and Literature*. ABC-CLIO.
- Scruton, R. (1997). *Animal Rights and Wrongs*. Bloomsbury Publishing.
- Scruton, R. (2000). Animal Rights. *Urbanities, Summer*. https://web.archive.org/web/20160303191520/http://www.city-journal.org/html/10_3_urbanities-animal.html
- Searle, J. R. (1994). Animal Minds. *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 206-219. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1994.tb00286.x>
- Séneca. (2001). *Diálogos*. Editorial Gredos.
- Shepherd, J. (2018). *Consciousness and Moral Status*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315396347>
- Shriver, A. (2009). Knocking Out Pain in Livestock: Can Technology Succeed Where Morality has Stalled? *Neuroethics*, 2(3), 115-124. <https://doi.org/10.1007/s12152-009-9048-6>
- Shriver, A., & McConnachie, E. (2018). Genetically Modifying Livestock for Improved Welfare: A Path Forward. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(2), 161-180. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9719-6>
- Simcik, S. (2019). *Will companies meet their animal welfare commitments?* Rethink Priorities. <https://rethinkpriorities.org/publications/will-companies-meet-their-animal-welfare-commitments>
- Singer, P. (1974). All Animals are Equal. *Philosophic Exchange*, 5(1), 103-1116.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Harper Collins.



- Singer, P. (1979). *Practical ethics*. Cambridge University Press.
- Singer, P., & Posner, R. (2001). *Animal Rights: Debate between Peter Singer and Richard Posner (collection of letters)*. <https://web.archive.org/web/20150509122917/http://www.utilitarian.net/singer/interviews-debates/200106--.htm>
- Skinner, B. F. (1975). The steep and thorny way to a science of behavior. *American Psychologist*, 30(1), 42-49. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.30.1.42>
- Smith, J. E. H., & Nachtomy, O. (Eds.). (2011). *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-0041-3>
- Sorabji, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Cornell University Press.
- Sorabji, R. (1995). *Animal Minds and Human Morals*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501717888>
- Spencer, H. (1855). *The Principles of Psychology*. Longmen, Brown, Green and Longmans.
- Spinoza. (2000). *Ética*. Editorial Trotta.
- Steinbock, B. (2009). Interests and Rights: The Case Against Animals. *Philosophical Books*, 22(4), 217-219. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0149.1981.tb01034.x>
- Strong, J. S. (1989). *The Legend of King Asoka: A Study and Translation of the Asokavadāna*. Motilal Banarsidass.
- Textor, M. (2021). *The Disappearance of the Soul and the Turn against Metaphysics Austrian Philosophy 1874-1918*. Oxford University Press. <https://academic.oup.com/book/39197>
- Virgilio. (2000). *Bucólicas. Geórgicas*. Editorial Gredos.
- Watson, J. B. (1924). *Behaviorism*. W. W. Norton & Company.
- Welfare Commitments*. (n.d.). Retrieved September 29, 2023, from <https://welfarecommitments.com>
- Wiener, N. (2019). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11810.001.0001>
- Youatt, W. (2008). *The Obligation And Extent Of Humanity To Brutes: Principally Considered With Reference To The Domesticated Animals*. Kessinger Publishing.
- Zatta, C. (2022). *Aristotle and the Animals*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367816001>