

# Género y valores: aportaciones de las mujeres al debate sobre la consideración moral\*

Angélica Velasco Sesma  
Universidad de Valladolid

[angelica.velasco.sesma@gmail.com](mailto:angelica.velasco.sesma@gmail.com)

## Gender and Values: Women's Contributions to the Debate on Moral Considerability

**RESUMEN:** En el debate en torno a la consideración moral de los animales no humanos, predominan las reflexiones y propuestas de los autores varones. No obstante, también numerosas mujeres han desarrollado importantes teorías que, en muchos casos, ofrecen visiones alternativas y/o complementarias para lograr una ética aplicada a los animales que incorpore la perspectiva de género. Autoras feministas y ecofeministas se han enfrentado a la cuestión de la explotación de los animales, enriqueciendo este campo de la filosofía moral. Resulta imprescindible tener en cuenta, en nuestros juicios morales, tanto los principios universales como las emociones y los valores del cuidado. De este modo, se logran teorías más completas y mejor capacitadas para dar cuenta de las implicaciones morales que tienen nuestras actitudes hacia el resto de los seres sintientes.

**PALABRAS-CLAVE:** animales, ecofeminismo, lógica de la dominación, emociones, vegetarianismo

**ABSTRACT:** The debate on the moral consideration regarding nonhuman animals is dominated by reflections and proposals of male authors. However, many women have also developed important theories that, in many cases, offer alternative and/or complementary visions to achieve ethics applied to animals that incorporate a gender perspective. Feminist and eco-feminist writers have faced the issue of exploitation of animals, enriching the field of moral philosophy. In our moral judgments, it is essential to take into account both universal principles and emotions and values of care. In this way, we can elaborate more complete and powerful theories which take into consideration the moral implications of our attitudes towards other sentient beings.

**KEYWORDS:** animals, ecofeminism, logic of domination, emotions, vegetarianism

### 1. Reflexión filosófica sobre los límites de la comunidad moral

El problema de las relaciones que los seres humanos establecen con los animales ha sido tratado por diferentes filósofos a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, en el *Discurso del método* (1637), René Descartes establece que los animales son mera *res extensa* sin pensamiento racional ni sensibilidad. Les niega, pues, el alma vegetativa y sensitiva que les había concedido el pensamiento escolástico. Sostiene que si existieran máquinas con los mismos órganos y aspecto físico que cualquier animal irracional, no sería posible diferenciar entre la naturaleza de unos y otras. Sin embargo, si esto sucediera en el caso de los humanos, es decir, si encontráramos máquinas que se asemejaran al cuerpo humano y que realizaran las mismas acciones, sería posible distinguir las claramente de los hombres verdaderos. Esto es así porque, por un lado, no podrían utilizar el lenguaje para expresar los pensamientos y, por otro, porque aunque desempeñaran tareas tan bien o mejor que nosotros, habría otras en las que se equivocarían, lo cual es una muestra, según Descartes, de que no actúan por conocimiento, sino únicamente por una determinada disposición

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D *Prismas filosófico-morales de las crisis (Hacia una nueva pedagogía sociopolítica)* FFI2013-42935-P. Se ha beneficiado, asimismo, del programa de becas FPI de la Universidad de Valladolid.



Received: 27-03-2015  
Accepted: 27-05-2015



de los órganos. Estos órganos precisarían de alguna disposición especial para cada una de las acciones que fueran a desempeñar. La razón, por el contrario, se presenta para nuestro filósofo como un instrumento universal que puede emplearse en todas las circunstancias. Por este motivo, ninguna máquina podría tener los resortes suficientes para lograr que actuara correctamente de la misma forma en que las personas pueden actuar gracias a la capacidad racional. Emplea esta misma argumentación para establecer las diferencias entre los hombres y las "bestias". Así, determina que todo hombre –incluso aquel con retraso mental o locura– es capaz de expresar sus pensamientos a través de un discurso elaborado. No obstante, ningún animal es capaz de hacer este tipo de cosas aunque posea órganos adecuados, como sucede en el caso de las urracas y los loros. Aunque estos animales puedan proferir palabras, no son capaces de hablar, es decir, de explicar su pensamiento a través del lenguaje. Del mismo modo, ofrece una visión estricta y mecanicista de las actividades que son capaces de realizar:

"aunque hay muchos animales que revelan más industria que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que no manifiestan ninguna en muchas otras, de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino prueba más bien que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia" (Descartes, 1979, 114).

Descartes establece que el alma racional inmortal, como sustancia pensante e indivisible, es una propiedad exclusiva de los humanos. Thomas Hobbes comparte con Descartes la visión mecanicista, pero se diferencia de él en su postura materialista, de acuerdo a la cual acepta las semejanzas entre animales y humanos. En el *Tratado sobre el ciudadano* (1642), defiende que es la fuerza y los poderes naturales los que otorgan el derecho sobre los animales irracionales, que no son capaces de reciprocidad. En el estado natural, en el que prevalece la guerra de todos contra todos, un hombre puede someter y matar a sus semejantes si eso le favorece. Por tanto, Hobbes considera que si en este estado de naturaleza es lícito dominar al resto de los hombres, más lícito será actuar de este modo con los animales, utilizando y domesticando a los que se pueda, y persiguiendo y destruyendo al resto en "una guerra sin cuartel". Defiende que es el derecho natural, y no el divino positivo, el que fundamenta el dominio de los hombres sobre los animales.

También Immanuel Kant aborda la cuestión del trato que dispensamos a los animales. En *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), afirma que sólo la persona, como ser racional, constituye un fin en sí mismo y es, por tanto, el único objeto de respeto (Kant, 2002). En *Metafísica de las costumbres* (1797), sostiene que el hombre, en la naturaleza, se asemeja en precio al resto de los animales, pues todos son productos de la tierra. Sin embargo, el hombre como persona, como sujeto de razón práctico-moral, es un fin en sí mismo por encima de cualquier precio<sup>1</sup>. Posee, por tanto, dignidad y es esta dignidad la que hace que el resto de los seres racionales tengan que respetarle (Kant, 1989). En *Lecciones de ética* (1781), mantiene que los animales no tienen conciencia de sí mismos y que no existen por su propia voluntad, sino que sólo existen en tanto que medios. Establece que “no tenemos por tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad”<sup>2</sup> (Kant, 1988, 287). Apuesta por ejercitar la compasión con los animales, pues considera que los que se comportan de forma cruel con ellos muestran un carácter embrutecido para con los humanos. Sin embargo, determina, en *Crítica de la razón práctica* (1788), que el respeto sólo se puede aplicar a las personas y no a las cosas. Los animales, en tanto que cosas, pueden generar amor o terror, pero nunca respeto (Kant, 2000). Aunque Kant acepta los experimentos con animales, pues en este caso se les emplea como instrumentos al servicio del hombre, rechaza tajantemente los malos tratos hacia los no humanos practicados como mera diversión.

En Arthur Schopenhauer encontramos una postura diferente. Señala que el hombre es el único animal que maltrata a otros seres sin ningún motivo. Los animales no torturan por torturar, en contra de lo que puede observarse en el caso del hombre. Schopenhauer responsabiliza al judaísmo de la creencia de que nuestro comportamiento con los animales no es relevante desde el punto de vista moral. La moral de la compasión schopenhaueriana abarca todo lo que tiene vida. Critica el maltrato, la privación de libertad y la tortura que se ejerce contra los animales así como los experimentos inútiles que sólo satisfacen la curiosidad de los científicos. En este último caso, señala tanto la impunidad con la que se llevan a cabo estas prácticas como la falta de emociones morales por parte del investigador.

Defiende, en *Parerga y paralipómena* (1851), que la forma en que un individuo se comporta con los animales es una muestra de su capacidad moral. Por otro lado, propone hablar en términos de justicia para con los animales y superar la

visión judaica que establece que el animal es únicamente un objeto indirecto del deber moral, pues la considera totalmente inmoral (Schopenhauer, 2009). En contra de la concepción cartesiana de los animales, que les niega el alma racional y la autoconciencia, Schopenhauer defiende, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841), que los animales tienen conciencia de sí y pueden distinguirse del mundo externo. Considera que la especie humana es únicamente un grado de objetivación de la voluntad. De hecho, basándose en los datos de la biología y otras disciplinas, sostiene que existe una homogeneidad física y somática entre los hombres y los animales, siendo el mayor desarrollo cerebral de los primeros la única diferencia (Schopenhauer, 1993).

Concede un papel importante a la razón en la moral, pero señala, en una clara crítica a Kant, que las reglas y los principios no son suficientes para explicar la motivación moral. Como hemos visto, aunque Kant critica la crueldad para con los animales, lo hace sólo de forma indirecta, pues considera que estas actitudes negativas embrutece y dificultan la capacidad moral. Schopenhauer se basa en la empatía y en la compasión, por lo que puede afirmar que también debemos ampliarlas a los animales. Defiende la universalización de la compasión: "la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral y no precisa de ninguna casuística. Quien está lleno de ella es seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie hará daño" (Schopenhauer, 1993, 260). La compasión, como impulso moral esencial, tiene que abarcar también a los animales. Critica, por tanto, la irresponsabilidad de los sistemas morales europeos que no consideran que los animales sean moralmente relevantes.

Aunque considera que el afecto fundamental del hombre es el egoísmo, observa, en *El mundo como voluntad y representación* (1819), que también la compasión, que nos permite identificarnos con el sufrimiento de otro ser, forma parte de la naturaleza humana y constituye la base de la justicia y la caridad (Schopenhauer, 2004). Sostiene que, cuando sentimos compasión, el sufrimiento del otro mueve nuestra voluntad de la misma manera que lo haría nuestro propio sufrimiento. Actuamos de forma moralmente correcta por el sufrimiento, pues nos reconocemos los unos a los otros cuando sufrimos. Afirma que "la desgracia es la condición de la compasión y la compasión, la fuente de la caridad" (Schopenhauer, 1993, 262). La empatía permite que el dolor del otro llegue a ser un motivo para nuestra voluntad e incluso que lleguemos a anteponer su dolor al nuestro. Sin embargo, no es la

capacidad de sentir placer y de tener intereses lo que exige que amplíemos nuestra consideración moral a los animales, sino que lo que considera éticamente relevante es su sufrimiento. Propone ampliar la compasión hacia todo lo que tiene vida<sup>3</sup>. A pesar de todo, sostiene que hay que aplicar la compasión con mayor intensidad en el caso de los sufrimientos espirituales y corporales del hombre dado que el sufrimiento de los animales siempre será inferior puesto que carecen de razón.

## 2. Consideración moral más allá de nuestra especie

A pesar de Schopenhauer y de otros autores que no he mencionado como Tomás Moro, Michel de Montaigne, David Hume o Jeremy Bentham, la historia de la filosofía en occidente ha considerado el comportamiento de los humanos con el resto de los animales como un tema irrelevante. La postura hegemónica exonera a los humanos de cualquier tipo de responsabilidad moral con respecto a los no humanos. Sin embargo, la relación del hombre con los animales es, cuanto menos, problemática. Conviene recordar, como bien sostiene Marta Tafalla, que "ocuparse de los animales no implica abandonar o desatender el resto de las cuestiones morales, sino todo lo contrario. [...] para lograr formular con suficiente profundidad los problemas relacionados con los animales hay que plantearse antes las grandes preguntas de la ética sobre el bien y el mal, el placer y el dolor, la justicia, la autonomía o la libertad" (Tafalla, 2004, 20). Coincido con esta autora cuando señala que cualquier ética que desatienda nuestra relación con los animales está inacabada, pues ignora un conjunto de problemas morales que están adquiriendo mayor relevancia cada día, y cuando afirma que la reflexión en torno a nuestras relaciones con otras especies permite reformular las relaciones entre los seres humanos, contribuyendo a una mejor comprensión de nosotros mismos.

Desde el último tercio del siglo XX<sup>4</sup>, asistimos a un aumento exponencial de la literatura filosófica sobre la cuestión de los animales. Numerosos autores han tratado, desde diferentes teorías éticas, el tema de la consideración moral hacia los no humanos. Como subraya Óscar Horta (2009), la defensa de los animales no humanos no se limita ya a unas pocas posturas éticas, sino que se está realizando desde una gran diversidad de teorías normativas<sup>5</sup>. Ahora bien, podemos comprobar que los autores más conocidos y citados a nivel internacional son casi exclusivamente varones. Se

ha tendido a invisibilizar las aportaciones de las mujeres que han defendido un trato ético hacia los no humanos. En estas líneas, me propongo llamar la atención sobre algunas de estas propuestas provenientes del seno del feminismo y el ecofeminismo filosóficos. Al pasar revista a estas autoras, busco contribuir al debate sobre la ética aplicada a los animales, ofreciendo perspectivas comprometidas con la igualdad de género y poniendo de manifiesto la necesidad de rescatar ciertos valores morales que tradicionalmente han sido devaluados.

Para entender el trato que se ha dispensado tanto a las mujeres como a los animales, procederé a examinar dos cuestiones fundamentales: la definición de lo humano en contraposición a lo animal y el marco conceptual común a diferentes dominaciones. Por un lado, es necesario tener presente que el hombre ha utilizado al animal para definir su propia esencia. Desde los orígenes, el animal ha sido definido en relación con el ser humano, de forma que sus características han sido tomadas como una negación de las características de las personas (Le Bras-Chopard, 2003). Al definir a los animales en contraposición a los humanos, se ofrece también una autodefinición del hombre. Es fácil, entonces, comprender cómo, si las características de los animales, que son contrapuestas a las de los humanos, se rebajan y se muestran como defectos, las características de los humanos se verán como algo positivo. De este modo, se establece una jerarquía de los seres. Los humanos se encuentran en la cima, ya que son superiores básicamente a todos los niveles, y los animales se sitúan en la base. Dado que se les considera inferiores, se acepta que está justificado dominarlos. Este mecanismo de infravaloración de los animales que ha permitido justificar su dominación se ha extendido también a determinados grupos humanos, a los que se ha situado del lado de la animalidad<sup>6</sup> (Patterson, 2008). Esto ha sucedido con las mujeres, las cuales han sido apartadas de lo que se ha considerado típicamente humano. Ya Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo* (1949), había sostenido que los argumentos que se emplean para justificar la situación de opresión en la que se encuentran las mujeres, los negros o los judíos provienen de las circunstancias que han creado los opresores. Afirma que ya se trate de una raza, de una casta o de un sexo considerados inferiores, encontramos los mismos procesos para justificar esta situación de inferioridad. Por lo tanto, considera que «el eterno femenino», el «alma negra» o el «carácter judío» son expresiones homólogas. Señala que se produce un círculo vicioso en este tipo de circunstancias. Así, afirma:

“cuando se mantiene a un individuo o a un grupo de individuos en situación de inferioridad, el hecho es que es inferior, pero tendríamos que ponernos de acuerdo sobre el alcance de la palabra *ser*; la mala fe consiste en darle un valor sustancial, cuando tiene un sentido dinámico hegeliano: *ser* es llegar a ser, es haber sido hecho tal y como lo vemos manifestarse; sí, las mujeres en su conjunto *son* actualmente inferiores a los hombres, es decir, su situación les abre menos posibilidades: el problema es saber si este estado de cosas debe perpetuarse” (Beauvoir, 2008, 58).

Como he señalado, existe un segundo aspecto que considero imprescindible para comprender ciertas similitudes entre el trato concedido a mujeres y animales no humanos. Se trata de la aplicación de un marco conceptual común, basado en unos dualismos muy marcados (Plumwood, 1997). En el plano conceptual, se han desarrollado una serie de dualismos –humano/animal, cultura/naturaleza, razón/emoción, mente/cuerpo, etc.- que se relacionan con el dualismo hombre/mujer y que aparecen claramente jerarquizados, pues uno de los elementos del par de opuestos se concibe como superior al otro. De este modo, el hombre se ve como superior a la mujer, el humano como superior al animal, la cultura como superior a la naturaleza y así sucesivamente. De hecho, las distintas partes de los dualismos se encuentran relacionadas, de forma que lo masculino se asocia con la cultura, la mente y la razón, y lo femenino se relaciona con el cuerpo, la naturaleza y las emociones. Se ha establecido que lo propiamente humano está separado de las emociones, de lo femenino, de lo natural y de lo corporal, aceptando que lo típicamente humano es lo cultural, lo masculino y lo racional.

A partir de los dos elementos señalados, analizaré las propuestas con que las ecofeministas han abordado la cuestión del dominio y la explotación de los animales. Sus puntos de vista aportan iluminadores elementos al debate sobre la consideración moral más allá de nuestra especie.

### 3. ¿Perpetuando la lógica de la dominación?

Peter Singer y Tom Regan son los dos teóricos del antropocentrismo débil más conocidos internacionalmente. Singer, pionero con su obra *Liberación animal* (1975), desde una perspectiva utilitarista de defensa de los animales que se remonta a Jeremy Bentham, busca extender el principio básico de igualdad como igualdad de consideración, de forma que se pueda aplicar a los animales, a pesar de las diferencias

de hecho que hay entre ellos y los humanos (Singer, 1999). Mantiene que el principio de igualdad exige tener en cuenta en la misma medida los intereses de los demás seres sintientes, independientemente de las habilidades que éstos posean (Singer, 2003). La capacidad de sufrimiento y disfrute es requisito indispensable para tener algún interés. Cuando un ser, cualquiera sea su especie, padece un sufrimiento, será necesario tomar este sufrimiento en consideración, pues no existe, según este autor, justificación moral para no hacerlo. La sensibilidad sería, por tanto, la única frontera posible de nuestra consideración moral.

En la teoría de los derechos *prima facie* de Tom Regan, un derecho podrá vulnerarse únicamente cuando se genera un conflicto entre éste y otros derechos con un peso más significativo. Al igual que en el pensamiento de Singer, la noción de "intereses" juega un papel relevante en esta teoría. Considera que al menos los mamíferos que tienen un año o más poseen intereses de "preferencia" (todo aquello que el animal prefiere tener o, inversamente, todo lo que prefiere no tener) y de "bienestar" (todo aquello que beneficia al animal) que pueden realizarse o frustrarse. Sostiene que hay que respetar, como poseedores de derechos, a todos los seres vivos que poseen un valor inherente<sup>7</sup>. El valor inherente lo poseen todos los que son sujetos-de-una-vida, es decir, todos aquellos individuos que pueden tener un bienestar experiencial, con lo que su vida puede ir mejor o peor (Regan, 1983). Afirma que tanto las personas como las no-personas poseen derechos debido a que es moralmente malo hacerles daño rutinariamente, únicamente para que otros se beneficien (Regan, 2004). El que los humanos posean derechos morales es una medida encaminada a proteger los bienes más importantes de los individuos, a saber, vida, integridad física y libertad, limitando moralmente la libertad de los otros. El derecho que considera fundamental, aquel sobre el que se sustentan todos los demás, es el derecho a ser tratados con respeto. La justificación de los derechos humanos para este autor se encuentra en el hecho de ser sujeto-de-una-vida. El ser sujeto-de-una-vida refleja la igualdad moral en virtud de que todos los humanos estamos en el mundo y somos conscientes de él, de que nos interesa lo que nos sucede independientemente de que a los demás les interese o no, y en virtud de que todos somos moralmente lo mismo, pues no hay ni superiores ni inferiores. Esta idea de ser sujeto-de-una-vida puede ampliarse a los animales, pues también ellos están en el mundo y son conscientes, tanto del mundo como de los que les ocurre y, por ello, les importa lo que les pasa, con independencia de que a nosotros nos interese o no (Regan, 2006).

Si los animales son sujetos-de-una-vida, deben ser asimismo titulares de derechos y, en tanto tales, merecedores de respeto.

Estas dos posturas han sido criticadas por algunas ecofeministas. Así, por ejemplo, Deborah Slicer sostiene que estos autores no reconocen ni el contexto ni la particularidad de los individuos, ni tienen en cuenta nuestra respuesta afectiva en la vida moral, pues otorgan un valor absoluto a los principios universales (Slicer, 2003). Del mismo modo, considera que malinterpretan nuestras relaciones morales con los animales, pues mantienen una postura esencialista, que rechaza que sean importantes ciertas relaciones que para muchas mujeres son fundamentales –como las relaciones familiares o amistosas-. Afirmo que las teorías de derechos animales que se basan en la tradición de justicia reducen al individuo a un conjunto de intereses. Los animales aparecen, pues, como seres con ciertas capacidades típicamente humanas, con lo que sólo se tienen en cuenta las similitudes con los seres humanos, pero no se valoran las diferencias. Por ello, algunas pensadoras ecofeministas han visto en esta asimilación egocéntrica del otro, una actitud de arrogancia, pues se otorga valor moral a aquellos seres en los que se encuentra similitud con uno mismo. Como mantiene Slicer: “No hay razón por la que las diferencias, la independencia y la indiferencia de los animales no puedan ser la base para el respeto, para entablar relaciones caracterizadas por actitudes éticas significativas como la gratitud, la compasión, la hermandad, la fascinación” (Slicer, 2003, 117).

Singer y Regan, al mantener la arrogancia esencialista que otorga valor moral a los animales por sus semejanzas con los humanos, reproducen, sostiene Slicer, el pensamiento moral dualista y jerárquico. Excluyen de la consideración moral a aquellos elementos de la naturaleza con los que no se encuentran similitudes y suprimen los sentimientos y las emociones de nuestra vida moral. Así, perpetúan el dualismo razón/emoción y mantienen la lógica de la dominación que sitúa a la razón como dominadora de las emociones. Considero que las ideas de Karen Warren con respecto a los marcos conceptuales opresivos resultan imprescindibles para este tipo de reflexiones. Sostiene esta ecofeminista que un marco conceptual es un conjunto de valores, creencias y supuestos básicos influidos por factores como clase, raza, género o edad, que configuran la forma en que cada uno percibe al mundo y a sí mismo. Un marco conceptual se convierte en opresivo cuando explica y justifica, mediante esos valores, determinadas relaciones de dominación. Y, un marco conceptual opresivo es patriarcal cuando justifica y mantiene la subordinación de las

mujeres (Warren, 1997). Existen, según Warren, tres características que determinan los marcos conceptuales opresivos. Por un lado, la posesión de un pensamiento jerárquico-valorativo que clasifica de acuerdo a las nociones de superioridad e inferioridad. Por otro, la asunción de un conjunto de dualismos valorativos como pares de opuestos excluyentes en los que una de las partes se considera más valiosa que la otra. Y, finalmente, la adopción de una lógica de la dominación como argumentación que justifica la dominación sobre la base de alguna característica particular de los dominadores. Es decir, la lógica de la dominación considera que la sujeción es justa debido a que el subordinado no posee alguna característica que el dominador tiene<sup>8</sup>. La diferencia sería, pues, interpretada como inferioridad. En la crítica de las ecofeministas a la explotación de los animales, el concepto de "lógica de la dominación" resulta fundamental.

#### **4. La defensa de la consideración moral hacia los animales en clave de género**

La relación de las mujeres con los animales en la cultura occidental tiene una doble vertiente (Puleo, 2007). Alicia Puleo observa, por un lado, que numerosas feministas han rechazado la equiparación de las mujeres con la naturaleza debido a que se trata de una heterodesignación patriarcal. Esta heterodesignación de las mujeres como naturaleza o como mediación entre la naturaleza y la cultura se pone de manifiesto, sostiene, en el lenguaje insultante que asimila "la Mujer" a "la Hembra", reduciéndola a funciones sexuales y reproductoras. Por otro lado, numerosas mujeres han manifestado, y manifiestan, empatía y desarrollan un intenso cuidado hacia los animales domésticos, siendo esta actitud a menudo criticada como una desviación del afecto materno.

Como afirma Puleo, las relaciones que los humanos establecen con los animales están marcadas por roles y simbolismos de género. Y, de la misma forma que la Historia ha tendido a olvidar el feminismo como movimiento, el feminismo olvida también parte de su historia: la lucha de las sufragistas que compaginaron sus reivindicaciones feministas con la defensa de los animales. En el siglo XIX, la lucha a favor de los animales se centraba mayoritariamente en la lucha contra la vivisección. Algunas feministas, que trabajaban por la igualdad política y legal entre los sexos y por eliminar la vivisección, consideraban que las mujeres tenían naturalmente

determinadas virtudes que las hacías moralmente superiores a los hombres. Creían que las mujeres son naturalmente más compasivas y más aptas para el cuidado, de modo que su misión sería llevar a cabo una reforma moral de la sociedad, basándose en las virtudes femeninas. Estas sufragistas consideraban que la causa contra la vivisección era también una causa típicamente femenina. Otras feministas, por el contrario, prefirieron luchar por la igualdad con los varones en lugar de defender estas funciones especiales que no las movían de sus roles tradicionales. Además, el rechazo de la vivisección, en muchos casos, iba en contra de algunas de las demandas de las mujeres, como el acceso a una educación en igualdad. Numerosas mujeres querían igualdad de condiciones con los hombres en la educación, aunque esto implicase realizar vivisecciones. Por este motivo, fue difícil que la unión del feminismo y el antiviviseccionismo fuera exitosa (González, Rodríguez, 2008).

Considero que la teoría ecofeminista ha sido la que ha desarrollado de una manera más profunda la lucha feminista a favor de los animales al desvelar la lógica de la dominación y el pensamiento dualista de manera sistemática. Sin embargo, la forma en que las distintas autoras abordan el tema de la explotación animal presenta importantes diferencias. La oposición fundamental pasaría por la división entre una corriente atomista, centrada en los individuos y otra corriente holista que considera que lo que tiene valor son los ecosistemas y las especies.

Por lo que respecta a la primera postura, recordaré algunas de las aportaciones de Carol Adams y Alicia Puleo. C. Adams (2011) realiza una intensa crítica a la explotación de los animales destinados a la alimentación. Observa que mantener que comer carne es algo natural invisibiliza el aspecto construido de la alimentación<sup>9</sup> (Adams, 2003). Según esta autora, cuando comemos carne, nos vinculamos a los animales concretos que consumimos. Sin embargo, se ha conseguido que el animal concreto desaparezca como individuo, de forma que sólo nos vinculamos a un alimento que llamamos "carne". Al proceso conceptual en el que el animal desaparece cuando muere lo llama "estructura del referente ausente". En la lengua inglesa, existe una palabra para referirse al animal cuando está vivo y otra para referirse a él cuando se ha convertido en alimento. Se cambia el nombre y se oculta el animal concreto para dar paso a la carne (en castellano, observamos esto con las palabras "pez" y "pescado"). Adams ha recopilado publicidades que vinculaban estrechamente el consumo del cuerpo de mujeres y animales. Mantiene que la ideología patriarcal crea la ontología, tanto de las mujeres como de los

animales, determinando que existen como objetos sexuales unas, y como cuerpos comestibles los otros. Es más, una vez que se ha establecido que las mujeres y los animales son objetos, el lenguaje sirve para encubrir el hecho de que en este proceso de objetualización hay alguien que actúa como agente de la violencia. Cuando se conceptualiza a los animales como cuerpos comestibles, se suprime la parte activa del ser humano que compra y consume animales muertos. Así, señala el siguiente proceso de invisibilización: “«alguien mata animales para que yo consuma sus cadáveres en forma de carne» se convierte en «a los animales los matan para que se los coma como carne», entonces «los animales son carne» y finalmente «como carne»” (Adams, 2003, 214).

Esta autora resalta que el vegetarianismo suele enfrentarse al concepto de autonomía. En la cultura occidental, se considera que lo que hacen las posturas vegetarianas es violar los derechos que los demás tienen sobre sus propios gustos. Sin embargo, para Adams, pensar que la cuestión del gusto no es política implica aceptar una idea de autonomía basada en la dominación, pues la autonomía no puede implicar la explotación de otros. Propone conseguir una noción respetuosa de “autonomía”, redefiniendo nuestro “yo” para que la autonomía no implique la dominación de otros, incluyendo a los animales. Igualmente, propone estudiar la construcción social que hacemos de los animales para que no continúen siendo referentes ausentes. Es preciso, según defiende, aceptar la importancia de la existencia individual de cada animal, pues únicamente así se elimina el problema del referente ausente. Afirma: “Debemos entendernos a nosotros mismos siempre en relación con los animales. Comer animales supone convertirlos en instrumentos y esto, proclama el dominio y el ejercicio del poder” (Adams, 2003, 221). Esta solución ecofeminista parte de una filosofía que no está basada en los derechos, sino en la solidaridad y en las relaciones que se entablan a través de la identificación.

Alicia Puleo, por su parte, ofrece, entre otras propuestas, un análisis de la tauromaquia centrado, por un lado, en la crítica al sexismo y, por otro, en la crítica al androcentrismo. Así, señala que, a pesar de que la tauromaquia haya sido –y continúa siendo en su mayor parte– una actividad sexista, considerada propia de varones y que dificulta, por lo general, la participación de las mujeres, en la actualidad está animando a éstas a participar en la “fiesta” en cualquiera de sus roles (Puleo, 2011). No obstante, esta asunción de la igualdad de los sexos en el mundo taurino no sería

“feminismo taurino” sino simplemente “igualdad de oportunidades”. Se trataría de permitir que las mujeres desarrollen determinadas actividades, sin cuestionarse si estas actividades tienen un sesgo de género.

En lo que respecta a la crítica del androcentrismo en la tauromaquia, Puleo sostiene que las corridas, entendidas por muchos de sus defensores como una representación de la virilidad, reproducen los dualismos naturaleza/cultura, mente/cuerpo, razón/emoción y son una “puesta en escena real y simbólica de la dominación” (Puleo, 2011, 390). Sin duda, “para disfrutar de la corrida como torero/a, es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación” (Puleo, 2011, 389). Como afirma Puleo, la arrogancia ontológica del antropocentrismo, que niega consideración moral a los animales, se relaciona estrechamente con el androcentrismo. El feminismo no debe conformarse con que las mujeres se incluyan en el círculo de los dominadores, es decir, con superar el sexismo conservando el androcentrismo<sup>10</sup>. Es preciso, por el contrario, transformar nuestra autoconciencia de especie, llevando a cabo una redefinición ético-política de los conceptos de “naturaleza” y “ser humano”. Hay que tener en cuenta que esta empresa no implica abandonar la razón, sino que más bien supone un desarrollo de su fuerza crítica más allá de nuestro presente histórico, conectándola con los sentimientos y las emociones.

Las principales formas ecofeministas animalistas han sido criticadas, desde una perspectiva holista, por Val Plumwood. Sostiene que estas teorías no lograran una adecuada contextualización y permanecen mal integradas en el conocimiento ecológico (Plumwood, 2004). Llama “vegetarianismo ontológico” a aquel que, como el de Adams, mantiene que ningún individuo digno de consideración moral puede ser ontologizado como comestible o como disponible para el uso. Este tipo de vegetarianismo, según defiende, supone un rechazo de la incardinación y de la vida del animal, niega la continuidad evolutiva y ética y establece, dada la necesidad de consumir alimentos, un orden inferior por debajo de la consideración moral. Considera erróneo el mantener que cualquier ser digno de consideración moral no debe concebirse jamás como alimento, pues esta estrategia conduce a la enajenación, al dualismo moral y al neo-cartesianismo. Afirma que “ningún

ser debería ser tratado de manera reduccionista como “carne”, pero todos somos alimento, y los humanos son tan comestibles como otros animales, contrariamente a conceptos y creencias profundas y firmemente enraizadas sobre la identidad humana en Occidente” (Plumwood, 2004, 73). Propone, por tanto, aceptar la sacralización del comer, que se fundamenta en la idea de que los hombres tienen que conseguir su alimento reconociendo tanto el parentesco con el ser al que van a convertir en alimento como que ese ser es algo más que alimento. Igualmente, acepta que todos somos alimento para otros y que todos somos algo más que alimento. Al sacralizar el comer, se evitaría, pues, el dualismo moral y la jerarquía que limita los que están por debajo de la consideración moral. Del mismo modo, no se concebiría la vida animal como inferior, ni se recaería en posturas etnocéntricas, sino que se lograría un enfoque más contextualizado y ecológicamente compatible con la defensa animal.

Vandana Shiva, por su parte, analiza las técnicas occidentales de explotación intensiva que se están imponiendo en lugares como la India, alterando la sostenibilidad de su sistema productivo y perjudicando a los animales y a los pequeños productores, en especial a las mujeres, que cuidan al ganado (Shiva, 2003). En los métodos propios del “mal desarrollo” occidental, las vacas –que en este país mantienen la sostenibilidad de la agricultura- se conciben como máquinas. Shiva señala que el patriarcado capitalista niega a los animales la condición de sujetos, los concibe como materia prima y transgrede las fronteras entre herbívoros y carnívoros. Apuesta por desarrollar una cultura ecológica, como la de la India tradicional, en la que se trata de forma ética a los animales, utilizándolos desde el respeto.

Karen Warren y Val Plumwood critican a los teóricos de la liberación animal por centrarse únicamente en los principios universales. Apuestan, por el contrario, por incluir en la ética las virtudes del cuidado. Numerosas ecofeministas han afirmado que “los principios generales son demasiado legalistas y abstractos para que resuelvan situaciones no generalizadas, fuertemente contextualizadas y únicas. Además, la «moralidad basada en principios» no permite la virtud y el afecto” (Slicer, 2003, 179). Como afirma Slicer, no se trata de que estas pensadoras se opongan radicalmente al empleo de los principios, sino que rechazan que se impongan éstos sobre la virtud y el afecto, pues consideran estos últimos valores igualmente importantes a la hora de tomar decisiones morales. Es decir, que si se imponen los principios universales como la única opción razonable a la hora de enfrentarse a una cuestión moral, en muchos casos habrá que actuar ignorando las propias intuiciones o lo que dicen los mismos hechos.

Este énfasis en el contextualismo y en los valores del cuidado ha sido percibido como un peligro por varias autoras. Así, Anna Charlton (1999) considera que la ética del cuidado o ética de la preocupación propuesta por algunas ecofeministas puede modificar las relaciones entre las personas miembros de la comunidad moral pero no logra incluir a los animales en la categoría de las personas, inclusión que posibilitaría el reconocimiento y la protección de sus derechos básicos. Por tanto, mantiene que la redefinición que pretenden estas pensadoras exige necesariamente el concepto de derechos. Defiende que este rechazo a la utilización de los derechos para proteger los intereses de los animales por considerar que no son iguales a los humanos es también un pensamiento jerárquico. Recordemos que Karen Warren (1997) señala que es necesario cambiar nuestra actitud con la naturaleza, pasando de la percepción arrogante –que presupone una identidad entre todos los humanos, de forma que sólo podrán pertenecer a la comunidad moral aquellos que sean iguales o similares a ellos- a la percepción afectiva del mundo no humano. La percepción afectiva se basa en un reconocimiento tanto de las similitudes como de las diferencias entre lo humano y lo no humano, y apuesta por valorar al otro tal y como es. Charlton, consciente de que Warren critica que el concepto de derechos del animal exige una supuesta similitud entre humanos y animales, olvidando las diferencias (que considera relevantes para la ética), afirma que “no es necesario que los humanos y los animales sean lo mismo en todos los aspectos para que sean beneficiarios del derecho básico a no ser tratados como una cosa. Todo lo que se exige es que los animales estén dotados de sensación y, al igual que nosotros, que sean la suerte de seres que tienen intereses, cualesquiera que éstos puedan ser” (Charlton, 1999: 111). Si los animales son definidos como “desiguales”, sostiene, no podrán formar parte de la comunidad moral de manera que sus intereses sean tenidos en cuenta de forma absoluta.

Considera que defender una ética de la preocupación dependiente del contexto imposibilita que los intereses de los animales se protejan con independencia de que algún ser humano tenga una relación protectora con el animal en cuestión. Este tipo de ética permitiría respetar los intereses de los animales con los que nos relacionamos de forma directa, pero dejaría sin protección al resto de los animales. Si sentimos empatía o “preocupación” por el animal, deberíamos tener en cuenta, tal y como defiende Charlton, sus intereses. Pero si se establece que la ética depende de las relaciones contextuales, se excluye la protección de los intereses

de los individuos que no pertenecen a la comunidad moral donde –aquí sí– tendrían protegidos sus derechos básicos y la ética de la preocupación podría determinar cuál es la forma adecuada de tratarlos. Mantiene que la ética del cuidado o de la preocupación propuesta por las ecofeministas permite que seamos más amables con aquellos que son miembros de la comunidad moral y que nos “preocupemos” por aquellos que no pertenecen a la misma, pero no estaremos protegiendo realmente los intereses de estos últimos. Coincido con Charlton cuando afirma que “los derechos, sin una ética de la preocupación que los acompañe pueden ser una perspectiva nada prometedora para una sociedad, pero una ética de la preocupación sin derechos subyacentes no da protección alguna a los derechos básicos de las partes que entran en la relación” (Charlton, 1999, 113). En esta misma línea, Alicia Puleo señala muy acertadamente que la inclusión de las virtudes del cuidado no debe caer en el eliminacionismo (Puleo, 2011). Sostiene que si el ecofeminismo sólo acepta la ética del cuidado no está capacitado para proteger a los animales, pues no puede establecer ninguna regla por encima del contexto. Tanto la razón como las emociones son capacidades humanas, con lo que hay que tenerlas en cuenta a la hora de desarrollar teorías éticas, sin rechazar las emociones como cualidades femeninas, como se ha hecho tradicionalmente, ni las normas y los principios racionales por considerarlos abstracciones masculinistas, como han hecho algunas ecofeministas. Esta autora busca también un acercamiento entre las perspectivas holista y atomista, ya que, en última instancia, el bienestar de los animales requiere cuidar del ecosistema. Por otro lado, esta postura facilitaría las relaciones entre animalismo y ecología y atendería a los intereses y preocupaciones de las mujeres rurales y urbanas y del Norte y Sur.

## 5. A modo de conclusión

¿Es casual que estadísticamente haya más mujeres en los movimientos de defensa de los animales? ¿Es también casual que dentro de la explotación animal los individuos más salvajemente explotados sean mayoritariamente hembras, como las vacas o las “gallinas ponedoras”? ¿Cómo se explica que, a pesar del gran número de pensadoras que han tratado sobre la explotación animal, los autores más conocidos internacionalmente sean hombres? ¿Podemos desarrollar una teoría ética sobre la explotación animal sin tener en cuenta las emociones y los sentimientos? ¿Perpetúa

el rol de cuidadora el intentar unir la lucha feminista con la lucha animalista? ¿Es una actitud feminista no tener en cuenta la situación de injusticia que viven los animales? Considero que las exigencias que se plantean en el siglo XXI requieren que las diferentes teorías morales atiendan seriamente a este tipo de cuestiones. Las propuestas analizadas en estas páginas contribuyen en gran medida a encontrar las respuestas acertadas.

Espero haber demostrado que nuestras relaciones con los animales pueden analizarse desde la perspectiva de género. Haciendo mía la idea de Karen Warren de que todo tema que ayude a comprender la opresión de las mujeres es un tema feminista (Warren, 1997), afirmo que la cuestión de la consideración moral hacia los animales es un tema feminista. El feminismo filosófico se enriquece al abarcar en sus críticas la lógica de la dominación androcéntrica que subyace a la opresión de los animales. Por otro lado, al incorporar consideraciones contextuales, emociones y valores del cuidado que complementen los principios abstractos y universales, la perspectiva de género permitiría alcanzar teorías más completas en el ámbito de la ética aplicada a los animales. Feminismo y animalismo tienen, pues, mucho que aportarse mutuamente. Las teorías resultantes de esta simbiosis pueden contribuir, sin duda, a la deconstrucción de las estructuras de dominación que reproducen y mantienen la subordinación de mujeres, animales y otros oprimidos. Una sociedad comprometida con la igualdad, el respeto y la sostenibilidad tendrá necesariamente que tener en cuenta este tipo de reflexiones, generando prácticas acordes con valores morales a la altura del siglo XXI.

---

## Bibliografía

- Adams, Carol J. (2011): *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum.
- Adams, Carol J. (2003): "Ecofeminismo y el consumo de animales", en Warren, Karen J. (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria Editorial, pp. 195-225.
- Beauvoir, Simone de (2008): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- Charlton, Anna E. (1999): "Las mujeres y los animales", en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. XVIII/3, Oviedo, pp. 103-115.
- Cohn, Priscilla (1999): "Una concepción inherentista de los animales", en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. XVIII/3, Oviedo, pp. 85-101.

- ISSN 1989-7022
- DILEMATA, año 7 (2015), nº 18, 259-279
- Descartes, René (1979): *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial.
- González, Marta I. y Rodríguez Carreño, Jimena (2008): "Al margen de los márgenes: encuentros y desencuentros entre feminismo y defensa de los animales", en González, Marta I., Riechmann, Jorge, Rodríguez Carreño, Jimena y Tafalla, Marta (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 83-106.
- Guerra Palmero, María José (2000): "Derechos de los animales y justicia interespecífica", en *Laguna, Revista de Filosofía*, nº 7, pp. 375-379.
- Herrera Guevara, Asunción (2014): *Ilustrados o bárbaros. Una explicación del déficit democrático y éticomoral*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Hobbes, Thomas (1999): *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta.
- Horta, Óscar (2009): "El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos", en *Revista de Bioética y Derecho*, nº 16, pp. 36-39.
- Joy, Melanie (2013): *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Kant, Immanuel (1988): *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.
- Kant, Immanuel (1989): *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2000): *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza.
- Kant, Immanuel (2002): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza.
- Le Bras-Chopard, Armelle (2003): *El Zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*, Madrid, Santillana.
- López de la Vieja, María Teresa (2004): "Justicia entre especies y entre ciudadanos", en García Gómez-Heras, José M<sup>a</sup>, Velayos, Carmen (coords.) (2004): *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 43-65.
- Patterson, Charles (2008): *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Lleida, Editorial Milenio.
- Plumwood, Val (1997): "Naturaleza, yo y género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del racionalismo", en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Granada, Comares, pp. 227-259.
- Plumwood, Val (2004): "Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?", en Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia y Segura, Cristina (coords.), *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento, sociedad*, Madrid, Almudayna, pp. 53-106.
- Puleo, Alicia (2007): "El hilo de Aridana: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo", en Barrios, Olga, Figueruelo, Ángela, López, Teresa y Velayos, Carmen (eds.), *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinarios de género*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 71-85.
- Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- Regan, Tom (1983): *The Case for Animals Rights*, Los Angeles, University of California Press.
- Regan, Tom (2004): "Poniendo a las personas en su sitio", en Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books, pp. 55-68.
- Regan, Tom (2006): *Jaulas Vacías. El desafío de los derechos de los animales*, Barcelona, Altarriba.
- Roldán, Concha (2013): "Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant", en *Ideas y valores*, vol. LXII, suplemento nº 1, pp.185-213.

- Schopenhauer, Arthur (1993): *Los dos problemas fundamentales de la ética*, México, Siglo XXI.
- Schopenhauer, Arthur (2004): *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta.
- Schopenhauer, Arthur (2009): *Parerga y paralipómena*, Madrid, Trotta.
- Singer, Peter (1999): *Liberación Animal*, Madrid, Trotta.
- Singer, Peter (2003): "Todos los animales son iguales", en Singer, Peter, *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Madrid, Cátedra, pp. 107-126.
- Slicer, Deborah (2003): "¿Tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal", en Warren, Karen J. (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, pp. 171-193.
- Shiva, Vandana (2003): *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Barcelona, Paidós.
- Tafalla, Marta (2004): "Introducción: un mapa del debate", en Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books, pp. 15-39.
- Velayos Catelo, Carmen (2004): "Los derechos de los animales: un reto para la ética", en Riechmann, Jorge (coord.) (2004): *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Nordan-Comunidad, pp. 135-143.
- Warren, Karen (1997): "El poder y la promesa de un Feminismo ecológico", en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Granada, Comares, pp. 117-146.

---

## Notas

1. Como nos recuerda Concha Roldán (2013), el filósofo de Königsberg confinó a las mujeres en una especie de gueto en el que no alcanzaban virtudes auténticas, sino solamente virtudes adoptadas debido a su menor capacidad racional. Afirma, por ello, que "las pretensiones de universalidad y autonomía perseguidas por el formalismo kantiano dejan, pues, mucho que desear al contrastarlas con su trasfondo antropológico" (Roldán, 2013, 199).
2. Carmen Velayos mantiene una postura diferente de la kantiana, pues defiende que los animales son objetos directos de nuestras obligaciones morales. Afirma que "la extensión de la moral no puede acabar donde acaba la capacidad de argumentación moral y el sentido de la justicia, porque también los seres que carecen de capacidades morales pueden estar afectados por nuestras acciones de un modo que reclama nuestra consideración estrictamente moral" (Velayos, 2004, 137). Apuesta por adoptar, en el ámbito animal, el lenguaje de los deberes en lugar del de los derechos, resaltando que los humanos tenemos deberes morales universalizables hacia los animales, a pesar de su condición amoral. Así, la ética mantendría, sostiene Velayos, su carácter antropogénico, perdiendo lo que denomina el carácter "antropotético", de forma que el estatus moral no se limitaría a los seres humanos.
3. La sensibilidad es una condición necesaria pero no suficiente para referirnos al sufrimiento, pues también en el mundo inorgánico como nivel inferior de objetivación de la voluntad, la lucha de fuerzas predice el sufrimiento que aparece en el nivel en el que surge la sensibilidad.
4. Asunción Herrera Guevara denomina segunda Ilustración al nacimiento de los nuevos movimientos sociales de los años setenta del siglo XX. Propone trabajar para conseguir un estadio reivindicativo de tercera Ilustración con una idea de justicia que englobe, entre otros elementos, democracias más deliberativas, globalidad frente a globalización, un Derecho internacional cosmopolita y el

reconocimiento del animal no humano como *mi otro significativo*, es decir, como un ser vivo que da significado a mi propia identidad. Su propuesta en cuanto a la consideración moral de los animales es claramente abolicionista. Así, afirma que “hasta que no tengamos en mente como ideal la abolición del sufrimiento en todos los seres vivos, no podremos hablar de justicia” (Herrera Guevara, 2014, 169). La justicia, para ser universal, tendrá que ser necesariamente interespecífica.

5. Horta critica que, en el debate en torno a la consideración moral de los animales, tienden a privilegiarse las posturas defendidas por algunos autores muy concretos desde determinadas teorías normativas. Considera que así se invisibiliza que la cuestión de los animales se ha tratado y se trata desde teorías éticas diversas. Es más, produce la sensación de que el especismo antropocéntrico únicamente puede criticarse desde esas perspectivas normativas y no desde las otras, por lo que parecería que asumir un punto de vista no antropocéntrico implica adoptar necesariamente las teorías éticas que se han privilegiado. Horta recuerda que desde todas las teorías éticas que se aceptan actualmente, se puede plantear –o, según sostiene, se sigue por fuerza– el rechazo del antropocentrismo. Es más, considera que, en numerosas ocasiones, los teóricos y las teóricas que rechazan el especismo se vinculan más a aquellos autores y autoras que aceptan su propia postura normativa que a los otros críticos del especismo que desarrollan su argumentación desde posiciones normativas diferentes. De este modo, se centran más en atacar a los defensores de teorías éticas distintas a la propia que al propio especismo. Coincido con Horta cuando afirma que “Estas luchas entre quienes cuestionan el especismo desde distintos enfoques normativos son contraproducentes para el rechazo de éste. Más bien, la perspectiva que podría asumirse debería ser, en todo caso, una de reparto de funciones conforme a la cual se intentasen mostrar los argumentos que desde cada enfoque se pueden poner en práctica para rechazar el especismo” (Horta, 2009, 39).
6. María José Guerra se pregunta de forma muy acertada: “¿no es la violencia contra los animales uno de los gérmenes atávicos de toda violencia? ¿no se ha justificado secularmente la violencia contra las mujeres, los niños y las personas de otras razas por su «supuesta» cercanía con la naturaleza, por su ser casi animales?” Sostiene que “desprendernos de estas pseudojustificaciones debe suponer, quizás, más que atornillar la pertenencia de estos colectivos a lo humano —lo que, por otra parte, es absolutamente cierto—, el erradicar el supuesto de la bastarda e ilegítima pretensión de nuestra especie a ejercer un dominio irrestricto que incluya el maltratar a los animales” (Guerra, 2000, 379).
7. Priscilla Cohn (1999), por su parte, defiende lo que denomina una “concepción inherentista de los animales”. Sostiene que todos los animales tienen un valor independiente de los juicios que los humanos puedan hacer sobre su utilidad, belleza o cualquier otra consideración. Por tanto, su valor no es instrumental con lo que no son meros medios para nuestros fines. Afirma: “decir que los animales no humanos tienen un valor inherente significa que un animal es valioso en sí mismo y no a causa de las evaluaciones humanas. No podemos hablar de valor relativo o de grados de valor y decir que algunos animales tienen más valor inherente que otros pues entonces, nosotros seríamos los que estaríamos estableciendo el criterio mediante el que determinamos los diferentes grados de valor” (Cohn, 1999, 86). Véase el contraste con otro tipo de posturas que rechazan el valor inherente de los seres vivos. Así, por ejemplo, María Teresa López de la Vieja (2004) observa que el argumento del valor intrínseco de los seres vivos es problemático pues no está claro que todas las especies valgan lo mismo. Define su postura como antropocéntrica moderada y afirma que nuestras responsabilidades hacia otras especies serían en realidad deberes de los humanos para con las generaciones futuras, de forma que se contemple como una obligación el proteger a los animales, ya que tenemos el deber de legar a las próximas generaciones la misma biodiversidad con la que nosotros hemos contado. Afirma que “la *justicia entre generaciones* amplía el círculo o la comunidad moral. Por analogía, se llegará a relaciones de *justicia entre especies*. Proceden ambas de un compromiso, cuyos beneficiarios son otros ciudadanos, reales o posibles” (López de la Vieja, 2004, 60). De esta manera, se conseguiría un proceso de civilización

que nos beneficia a todos, en el que los humanos se adjudican a sí mismos la obligación de proteger la biodiversidad, apelando a los deberes hacia la propia especie, de forma que los animales adquieren la protección necesaria.

8. La lógica de la dominación convierte en negativos tanto el pensamiento jerárquico-valorativo como los dualismos valorativos, pues éstos no son problemáticos si no se encuentran insertos en un contexto de opresión (Warren, 1997).
9. Este argumento es retomado por Melanie Joy en su libro *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* (2013).
10. Antes de considerar que el hecho de que las mujeres puedan acceder a determinadas actividades que antes les estaban vedadas sea un triunfo para el colectivo femenino, habrá que cuestionarse si esa actividad tiene sesgo de género. La ética y la filosofía política feministas han reivindicado la igualdad entre los sexos. Es necesario, también, realizar una crítica al androcentrismo. Así, pues, la crítica al sexismo debe ir acompañada siempre de la crítica al androcentrismo, llevando a cabo una revisión crítica de la cultura, para descubrir el sesgo de género de las virtudes consideradas propiamente humanas. Coincido con Puleo (2011) cuando se cuestiona si las mujeres deberían buscar la igualdad de condiciones en cualquier tipo de actividad sin tener en cuenta los valores en los que ésta se basa y cuando mantiene la necesidad de analizar si las actividades tienen sesgo de género.