



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN  
FACULTAD DE EDUCACIÓN  
PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA

**¿SOMOS REALMENTE EXCEPCIONALES?**

**LA SINGULARIDAD HUMANA EXAMINADA A PARTIR DE LA DISTINCIÓN  
NATURALEZA/CULTURA Y LA CONTINUIDAD EVOLUTIVA DE LA MORAL**

Tesis presentada a la Facultad de Educación de la Universidad de Concepción  
para optar al título profesional de Profesor de Filosofía

Por: Giovani Franciso Bassaletti Vergara  
Profesora guía: Dra. Claudia Muñoz Tobar

Concepción, Chile, abril de 2026

© 2026 Giovani Bassaletti. Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

## Resumen

La presente investigación teórica de tipo argumentativo aborda el problema de la singularidad humana examinando críticamente la dicotomía Naturaleza/Cultura. Para ello analizamos la dicotomía Naturaleza/Cultura a partir de la concepción de la moral en la “teoría de la capa” y la crítica desplegada por Frans de Waal, para comprobar si se justifica filosóficamente o si, en cambio, hace parte de una concepción antropocentrista y especista. En este sentido, el objetivo de esta investigación es analizar si la distinción entre Naturaleza y Cultura justifica la concepción de la singularidad humana o refleja una construcción filosófica que encubre un sesgo antropocentrista y especista. Concluimos que la apelación a la distinción fuerte entre Naturaleza/Cultura para justificar la singularidad humana resulta problemática en la medida que diversos campos de estudio (como la etología) permiten entender la cultura y la moral no como rupturas, sino que como rasgos que han surgido en base a capacidades compartidas con los animales no humanos, especialmente los primates.

Palabras clave: singularidad humana, Naturaleza/Cultura, antropocentrismo, especismo, teoría de la capa.

## Abstract

This theoretical, argumentative study addresses the problem of human uniqueness by critically examining the Nature/Culture dichotomy. To this end, we analyze the Nature/Culture dichotomy based on the conception of morality in the “layer theory” and the critique put forth by Frans de Waal, to determine whether it is philosophically justified or whether, on the contrary, it is part of an anthropocentric and speciesist conception. In this sense, the objective of this research is to analyze whether the distinction between Nature and Culture justifies the conception of human uniqueness or reflects a philosophical construct that masks an anthropocentric and speciesist bias. We conclude that invoking the sharp distinction between Nature and Culture to justify human uniqueness is problematic insofar as various fields of study (such as ethology) allow us to understand culture and morality not as breaks with nature, but rather as traits that have emerged based on capacities shared with non-human animals, especially primates.

Keywords: human uniqueness, Nature/Culture, anthropocentrism, speciesism, layer theory.

## **Tabla de contenido**

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I. Las bases del especismo: cultura y antropocentrismo</b> .....	8
<b>1. La Cultura</b> .....	8
<b>2. Antropomorfismo</b> .....	11
<b>3. Expresiones culturales en los animales no humanos</b> .....	13
<b>3.1. Evidencia etológica</b> .....	15
<b>Capítulo II: Antropocentrismo, Especismo y Cultura</b> .....	19
<b>Capítulo III. Proyección de la doctrina de la singularidad humana en la concepción de la moralidad</b> .....	26
<b>1. Teoría de la capa: moralidad como artificio cultural v/s moralidad como el resultado de instintos sociales</b> .....	26
<b>2. La Cuestión animal</b> .....	30
<b>3. Dominación animal</b> .....	35
<b>4. Continuidad, no ruptura</b> .....	38
<b>Capítulo IV. Apartado pedagógico: Reflexión crítico-pedagógica</b> .....	42
<b>Conclusión</b> .....	47
<b>Referencias</b> .....	51

## **Introducción**

La presente investigación examina el problema de la singularidad humana a partir de la distinción Naturaleza/cultura. El problema es abordado principalmente desde la primatología de Frans de Waal, así como desde la ética animal y estudios críticos animales. En ese sentido, la principal incógnita a responder es: ¿La distinción entre Naturaleza y cultura justifica la singularidad humana o refleja una construcción filosófica que encubre un sesgo antropocentrista y especista?

Cabe mencionar que hacemos uso de la expresión “animales no humanos” (ANH en adelante) para referirnos al resto de animales que no pertenecen a la especie humana. Elegimos esta expresión en específico y no la convencional de “animales” porque ella olvida que, al igual que millones de otras especies, pertenecemos al reino de seres vivos denominado científicamente *Animalia*. En este sentido, la expresión “animales” nos desliga de los animales distintos a nuestra especie y encubre nuestra pertenencia a este reino de la vida del que formamos parte (Horta, 2022). Esta cuestión lingüística no es baladí, pues, como señala el filósofo alemán Markus Gabriel: “al ser animales, formamos parte de la naturaleza, estamos entretnejidos con lo vivo” (Gabriel, 2023, p.21). De manera que un lenguaje preciso permite situar adecuadamente nuestro lugar entre los seres vivos y en este mundo para, desde ahí, abordar cuestiones fundamentales que hoy nos interpelan.

¿Por qué adentrarse en estas cuestiones? Algunos pensadores, como Derrida (2009), apuntan que la relevancia del planteamiento de la cuestión animal se haya en que encarna un sinnúmero de cuestiones fundamentales que demarcan lo exclusivo del ser humano:

difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo "propio del hombre", la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los "derechos del hombre", el "crimen contra la humanidad", el "genocidio", etcétera (2009, pp. 73-74).

De manera que adentrarse en la cuestión animal implica problematizar esos conceptos históricamente demarcados como lo "propio del hombre", que se han abordado no solo con una presunción respecto a lo que el hombre es, sino que también respecto a lo que los ANH son a fin de acomodar el marco conceptual de los "propios del hombre".

El recorrido es el siguiente. En un primer momento se busca comprender/conceptualizar la distinción entre Naturaleza y cultura a través del análisis de la idea de singularidad humana. Para ello comenzamos con el concepto de cultura, delimitándolo de manera general para luego profundizar en sus variantes: subjetiva y objetiva. Igualmente mostramos que la cultura fue

entendida como lo propio del ser humano, para posteriormente argumentar contra esta comprensión. Se presenta luego la idea general de antropomorfismo, así como algunas definiciones del concepto, y se reflexiona acerca de los riesgos y beneficios de su uso. Enseguida se presentan expresiones en los ANH que pueden ser denominadas “culturales”, identificamos tipos de variantes culturales, así como la definición mínima de cultura, para presentar la evidencia etológica de estas expresiones.

En un segundo momento se examinarán algunas críticas realizadas a la distinción naturaleza y cultura en la ética animal y estudios críticos animales. Se comienza abordando el antropocentrismo, pero, más allá del fenómeno filosófico temporal, se abordan sus consecuencias, lo que abre el camino para introducir la tesis de la “excepción humana”, su origen y radicalización. Luego revisamos el concepto de “especismo” que Peter Singer popularizó, así como una definición actualizada. Vinculamos antropocentrismo y especismo a través del concepto de “especismo antropocéntrico”. Luego nos enfocamos en la relación entre cultura y especismo antropocéntrico, para lo cual recurrimos a Gustavo Bueno y su examen del mito de la cultura en la idea del Reino de la Gracia del cristianismo. Presentamos una manera distinta de entender el especismo, más allá de una mera discriminación, como una máquina que reafirma la cultura y construye la dicotomía humano/animal.

En un tercer momento se evaluará la contribución del etólogo Frans de Waal, así como de la ética animal y los estudios críticos animales a la crítica de la distinción entre Naturaleza y Cultura. Iniciamos, previamente, con un esbozo de la idea del estado de Naturaleza de los seres humanos proveniente de los filósofos contractualistas. Luego presentamos lo que de Waal denomina “teoría de la capa”, que considera la moralidad como un atributo exclusivamente humano, en contraste con la visión del propio de Waal, que la entiende como una extensión directa de nuestros instintos sociales compartidos evolutivamente con otras especies. Nos detenemos posteriormente en el impulsor de la teoría de la capa, Thomas Henry Huxley, presentamos el escenario en que desarrolla estas ideas y las profundizamos, las que desembocan en una división entre moralidad y Naturaleza. En concordancia con esta mirada, Freud potencia estas ideas. Mostraremos cómo estos autores y teorías filosóficas dividen al ser humano en Naturaleza y Cultura y la respuesta que de Waal ofrece en contra de esta visión por medio de la tesis de la moral como continuidad evolutiva.

Ya en el final del trabajo presentamos el fenómeno contemporáneo de la "cuestión animal" en el que se inscriben los diálogos de esta investigación. Exponemos los inicios de esta problemática que se remontan a la década del 60 del siglo pasado en Gran Bretaña, cuando se establece la idea de que la ciencia debería guiar la protección animal en la industria animal. Emerge entonces el

concepto de bienestarismo, cuyas limitaciones para la verdadera consideración animal examinamos. Pero existen campos de estudio que tienen como objetivo principal conocer la cognición y emoción animal en profundidad, fuera de los usos exclusivamente antrópicos de la industria animal. Nos preguntamos sobre el rol de estos campos en nuestra relación con los ANH. Las cifras no parecen alinear el conocimiento que estos nos entregan con el ingente número de ANH que diariamente son víctimas del ser humano, lo que ha llevado a algunos (Wadiwel, 2017) a afirmar que estamos en guerra contra los ANH.

Llegamos al concepto de “dominación animal” considerado desde el orden mundial que despliega el especismo, que reproduce la subordinación, explotación y sujeción animal. Nos detenemos entonces en el concepto de explotación, cara más visible del especismo en el trato con los ANH, que encontró su forma más extrema en la industrialización de la ganadería. Acabamos con el concepto de “complejo animal-industrial”, que permite comprender el alcance y campo de acción de la industria animal y del especismo en tanto orden global.

Finalmente nos detenemos en el debate respecto del origen de la moral presentado previamente, argumentando a favor de que la moralidad constituye una continuidad, no una ruptura. De manera que la moralidad no puede entenderse como el resultado de rasgos atribuidos exclusivamente al ser humano.

El último capítulo tiene una orientación pedagógica. En él se desarrolla una reflexión crítica sobre la temática elegida y sus consecuencias en función de las conclusiones obtenidas.

Con todo, postulamos que la tradición filosófica ha sostenido la idea de singularidad humana en la distinción Naturaleza/Cultura que identifica a la moralidad como exclusivo atributo humano. Ello ha permitido el despliegue de posiciones antropocéntricas que jerarquizan al ser humano sobre los ANH, dando paso a la discriminación injustificada que se ha dado a conocer como especismo. Sin embargo, la etología ha comprobado, en general, que diversas características consideradas históricamente como exclusivas del ser humano se encuentran presentes también en ciertos ANH. En particular, la crítica desarrollada por Frans de Waal a la “teoría de la capa” busca desmontar la creencia de que la moral es una capa que se superpone a una naturaleza humana egoísta, conflictiva, amoral, enmarcándola, en cambio, evolutivamente, en instintos sociales compartidos con otros ANH. Así, la moralidad y la cultura no han de ser entendidas como una ruptura radical con la Naturaleza y los ANH, sino que como el resultado de rasgos evolutivos desarrollados gracias a capacidades compartidas con los demás ANH, en particular, con otros mamíferos. De esta manera, la apelación a la distinción fuerte entre Naturaleza/Cultura para justificar la singularidad humana resulta problemática. No obstante, esto no ha sido

impedimento para la legitimación del antropocentrismo y el especismo en la relación de los seres humanos con los ANH.

## **Capítulo I. Las bases del especismo: cultura y antropocentrismo.**

### **1. La Cultura**

La cultura ha sido entendida en el ámbito no especializado como una de las características específicas del ser humano. Se la contrapone al concepto de Naturaleza, en tanto que implica prácticas, bienes materiales y valores que son el resultado de la creación del ser humano, es decir, un resultado estrictamente humano. En cambio, la Naturaleza es no-humana, interactuamos con ella, pero no es nuestro producto. Así, la cultura es el paso que se da en la victoria sobre las ataduras de la inevitable transmisión genética del mundo de la vida. Ya que su transmisión depende fundamentalmente de la voluntad humana, la cultura es vista como un signo de superación de la Naturaleza.

Ernst Cassirer, en su célebre *Antropología filosófica* (editado originalmente en 1944), definió al ser humano como un "animal simbólico" y, por lo tanto, como un animal cultural. Reformulaba así la definición aristotélica del ser humano como animal racional. Para Cassirer el símbolo es el elemento cultural unificador: una característica que distancia al ser humano de los ANH y lo encumbra por sobre ellos:

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el "sésamo ábrete" que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está

asegurado el progreso ulterior. Semejante progreso no resulta obstruido o imposibilitado por ninguna laguna del material sensible (1967, p. 35).

No obstante, esta concepción de lo propio del ser humano resulta hoy problemática, puesto que los avances en la etología han dado cuenta de diversas prácticas en ANH que podrían clasificarse como culturales (Vonk y Shackelford, 2012). Realizaremos ahora una revisión de lo que se ha entendido por cultura que permitirá evaluar luego si lo observado en algunos ANH se ajusta a la comprensión de la cultura en términos del componente simbólico.

Para comenzar, conviene distinguir entre cultura subjetiva y cultura objetiva. De acuerdo con Sobrevilla (2013) la primera corresponde a la cultura entendida tradicional y primeramente en el mundo romano -con Marco Tulio Cicerón- como la cultura *animi*: «Cultura animi philosophia est» (Sobrevilla, 2013, p. 16), o sea, la cultura del alma es la filosofía. Es la primera dada históricamente y puede entenderse en equivalencia al concepto de aprendizaje, en contraposición con el de herencia. La cultura es subjetiva porque está en el sujeto, es intrasomática. Su origen guardaría relación, siguiendo a Gustavo Bueno (2004), con la metáfora agrícola del cultivo del campo: “la metáfora que se funda en la correspondencia del alma intacta, virgen o salvaje, con el campo sin cultivar, salvaje (...); y el alma cultivada, gracias al estudio, que traza en ella sus surcos, con el campo labrado por el arado” (2004, p. 52). Esta cultura subjetiva ha sido contrapuesta en

ocasiones a civilización, entendida esta última como cultura objetiva, que, como señala también Bueno, aparece recién en la época moderna con Herder y guarda relación con lo que está por fuera del sujeto, aquello que lo antecede y envuelve:

La Cultura sustantiva es objetiva, ante todo, porque envuelve al individuo y a los individuos, que se supondrá nacen y se forman en cuanto personas en su seno. La cultura envuelve a los individuos a la manera como la lengua materna, anterior a ellos, también los envuelve, precediéndolos (el español es anterior a los españoles o hispanoamericanos que lo hablan como lengua primera). (Bueno, 2004, p. 66).

Adherimos a la tesis de que los ANH tienen cultura, tanto subjetiva como objetiva. El reconocimiento de la cultura en los ANH es relativamente reciente y se debe principalmente a la etología. Aunque, como bien señala el filósofo Ernesto Castro, haya resistencia:

La resistencia de los etólogos a reconocer la cultura animal responde, en realidad, a profundas razones gnoseológicas que tienen que ver con, por ejemplo, la confrontación de la etología con la psicología comparada americana (...). Los psicólogos estudiaban a los animales en condiciones experimentales de laboratorio (...). Mientras que los etólogos estudiaban a los animales en condiciones de libertad. Unos se centraron en el aprendizaje de los individuos (...), mientras que los etólogos simplemente estudiaban la conducta de los grupos de animales o de las especies en sentido genérico. De ahí que los etólogos, en un primer momento, a pesar de ser considerados como los que eliminaron el mito de la máquina (que los animales son máquinas), a pesar de eso (...) atribuyeron la mayor parte de las conductas que estudiaron al instinto y no al aprendizaje” (2016, 74min04seg).

Contemporáneamente, se han dado explicaciones biológicas de cultura que, partiendo de la teoría evolutiva, la anclan en un proceso lento y gradual de desarrollo desde los antecesores evolutivos de nuestra especie, de tal manera que se da por asumida la existencia de cultura en estos. No obstante, hay quienes como Michael Tomasello (2003) niegan que los ANH posean intencionalidad, de ahí que los procesos de acumulación cultural humanos sean superiores: “[...]estos procesos de aprendizaje cultural son especialmente eficaces porque se basan en una adaptación cognitiva exclusivamente humana: la que permite a las personas comprender que sus semejantes son, como ellas, seres intencionales” (Tomasello, 2003, p. 56). Siguiendo a Caicedo (2016), discrepamos de esta visión, aunque esto no supone que estemos de acuerdo con la total homologación de la cultura humana con la no humana, pues la primera ha alcanzado un grado de especialización y complejidad más alto gracias, principalmente, como señala Caicedo (2016), a una evolución cultural acumulativa que “no cabe duda que (...) es más sofisticada y frecuente en los humanos que en los otros animales, pero que además, estos también la poseen aunque en grado menor, más rudimentaria y menos clara” (Caicedo, 2016, p. 53).

## **2. Antropomorfismo**

Desde la perspectiva evolutiva de la cultura, el antropomorfismo, esto es, la atribución de cualidades humanas a lo que no es humano, es concebido como una herramienta válida para tratar con ANH evolutivamente cercanos a nosotros.

Una definición más amplia de antropomorfismo nos la entrega de Waal (2007), para quien consiste en: “[...] la descripción del comportamiento animal en términos humanos y, por lo tanto, dotados de intención” (p. 93). De Waal parte de la idea de la existencia de procesos similares entre humanos y ANH, lo que se esperaría de haber procesos subyacentes compartidos. A su vez, existen enfoques que de Waal caracteriza mediante las nociones de antroponegación y antropomorfía, que dividen tajantemente los procesos humanos de los acontecidos en los demás ANH. Señala que estas posiciones manifiestan una especie de antipatía “predarwiniana” hacia las innegables similitudes entre el comportamiento humano y el de los ANH, es decir, son enfoques que no atienden al proceso evolutivo de especies que comparten una base biológica (2007).

Por nuestra parte, sostenemos la concepción de Caicedo (2016) de que “los animales y los seres humanos comparten muchas características, entre ellas las de tener emociones y rasgos o variantes culturales (...). El antropocentrismo conceptual es inevitable” (p. 128).

De Waal (2007) sostiene que el dilema al que se ve enfrentada la ciencia de la conducta en la discusión sobre el antropomorfismo consiste en tener que elegir entre la economía cognitiva o la economía evolutiva. La primera enfatiza no apelar a procesos mentales superiores si basta con remitirse a los inferiores para

dar cuenta de un fenómeno; mientras que la segunda apela a que, si dos especies vinculadas evolutivamente actúan de la misma manera, es posible que sus procesos mentales sean equivalentes. Una llama la atención sobre el peligro de atribuir rasgos que no es posible comprobar, mientras la otra lo hace sobre los riesgos de desplazar fuera de nuestro radio lo que podría haber dentro de él. Contra quienes llaman la atención sobre los peligros del antropomorfismo, de Waal (2007) replica que es peligroso “[...]construir un muro entre los humanos y el resto de los animales. El antropomorfismo sitúa a todos los animales, incluidos los humanos, en el mismo plano explicativo” (p. 97).

Entonces, el antropomorfismo evidencia la problemática epistemológica del estudio e interpretación de la conducta animal no humana. Optamos, como hace de Waal, por la economía evolutiva, ya que compartimos innumerables características con los ANH. El Antropomorfismo justifica que podamos hablar de cultura en los ANH cuando se aprecia la existencia de prácticas, variantes o rasgos culturales en ellos.

### **3. Expresiones culturales en los animales no humanos**

Si se entiende la cultura como un conjunto de conductas, costumbres, información, entre otros fenómenos, transmitidas socialmente de una generación a otra, pueden darse, de acuerdo con Caicedo (2016), tres variantes culturales:

1) variantes débiles: corresponden al nivel más básico y engloba a todas las demás, ya que refiere a las conductas transmitidas social y no genéticamente de una generación a la próxima; 2) variantes fuertes: además de que un hábito o conducta cumpla con lo ya mencionado, se requiere que presente alteraciones entre grupos de la misma especie, es decir, variaciones en lo aprendido socialmente en esos diversos grupos; y 3) variantes ecológicas: las variantes culturales fuertes serán, igualmente, ecológicas, si responden al hábitat en específico en el que se inserta el grupo en consideración, a las posibilidades que le brinda al grupo.

Caicedo (2016) propone que el mínimo necesario para que una práctica sea considerada cultural es que contenga la triada: 1) información 2) transmitida 3) por aprendizaje social. Ahora bien, para Cassirer (1967) los ANH están inmersos en una estructura “[...] determinada por la ley biológica general a tenor de la cual los caracteres adquiridos no son aptos de transmisión hereditaria” (p. 192). Lo que lo lleva a afirmar que: “Toda perfección conquistada por un organismo en el curso de su vida individual se halla confinada a su propia existencia y no influye en la vida de la especie” (p. 192). De esta manera Cassirer niega la existencia de transmisión cultural de una generación a otra en el caso de los ANH, incluso del aprendizaje social de una práctica conquistada por un individuo. Esta

imposibilidad sería uno de los principales elementos que distancian a los ANH de los seres humanos.

Sin embargo, existen estudios etológicos que parecen contravenir lo afirmado por Cassirer. A continuación, pasaremos a exponer diversos estudios que evidencian prácticas culturales en el mundo de los ANH y ponen en cuestión la exclusiva posesión de la cultura en el ser humano.

### **3.1. Evidencia etológica**

Con respecto a las expresiones culturales de los ANH, la primera evidencia empírica significativa fue la identificación de “dialectos” en los cantos de los gorriones coronados blancos, correspondientes a diferencias significativas en 3 poblaciones de la especie (Marler y Tamura, 1964). Posteriormente se identificó la existencia de variantes culturales en los dialectos empleados por grupos de individuos en otras especies:

[...] se han descrito en la orca y en el cachalote (...), así como en aves como la amazona nuquiamarilla (...) y el piquituerto común. Cada una de estas especies cuenta con varios dialectos y los individuos producen llamadas atribuibles a un solo tipo de ellos. (Sewall, 2013, p. 72).

También se ha documentado el procesamiento de alimentos. El primer caso se dio en el año 1953 en la isla de Koshima, en Japón. Satsue Mito observó cómo

la macaca Imo lavaba una papa dulce en un riachuelo. La práctica fue imitada por la familia de Imo y sus amigos, y posteriormente los boniatos pasaron a lavarse en el mar ya que el sabor salado que obtenían les era apetecible (Kawai, 1965). Ello significó el primer momento en que se constató que los ANH innovan culturalmente, crean cultura, no solo la heredan (Castro, 2016).

A propósito de primates, el uso de herramientas como fenómeno cultural es extenso. En este sentido, Jane Goodall hizo, en el año 1960, la primera observación de chimpancés usando hierba cortada como herramienta para extraer termitas de los termiteros (Goodall, 1963).

Ahora bien, la posibilidad de este tipo de expresión de cultura resulta especialmente favorecida en casos de cambio drástico del hábitat de los ANH o de su “ecocidio” (Mosterín, 1993), como es el caso de los langures de la India, los que, como explica Mosterín:

[...] han tenido que adaptarse a la progresiva desaparición de sus hábitats forestales cambiando su dieta y pasando a comer las hojas de los eucaliptos recientemente introducidos, o, en otro lugar, aprendiendo a cavar con las manos en los terrenos cultivados y a sacar las patatas y coliflores, y a comérselas. La evolución genética habría sido demasiado lenta como para permitirles adaptarse a las nuevas circunstancias en tan poco tiempo, pero gracias a la cultura lograron hacerlo (1993, p. 41).

Es posible también hablar en ciertos casos de zoo-arquitectura<sup>1</sup>. Por ejemplo, los termiteros de gran regularidad y simetría, en específico los del género *Apicotermes*, respecto a los cuales Guy Theraulaz (2014) señala que:

[...] lo más espectacular residía en el interior: una sucesión de cámaras, delimitadas por suelos y techos paralelos espaciados regularmente. Los diferentes pisos se comunicaban mediante rampas helicoidales. Además, el interior de la pared externa estaba atravesado por una serie de galerías circulares. Estas se comunicaban con el interior del nido a través de minúsculas ranuras transversales que se abrían entre los sucesivos pisos, y se hallaban igualmente unidos a los canalones externos por poros minúsculos (p. 53).

También se conoce la existencia de ductos de ventilación hechos para los termiteros que alcanzan 10 metros de altura, lo que a escala humana equivaldría a un edificio de más de 1 km de altura. Otro ejemplo es el de los nidos de los tejedores republicanos de Namibia, nidos grandes y permanentes que pueden albergar cientos de aves y durar hasta 100 años; y el de la construcción de una presa de 850 metros de longitud por parte de unos castores en el noreste de Canadá y que es visible desde el espacio (Castro, 2016). Estas construcciones pueden considerarse culturales en la medida que representan cultura objetiva en

---

<sup>1</sup> El propio Cassirer menciona de la superioridad de algunos ANH respecto al ser humano en ciertas acciones: “Es un hecho bien conocido que muchas de las acciones que se llevan a cabo en las sociedades animales no sólo igualan sino, en algunos aspectos, hasta son superiores a las obras del hombre. Muchas veces se ha observado que las abejas se comportan en la construcción de sus celdillas como perfectos geómetras, logrando la mayor precisión y exactitud” (1967, p. 192).

los ANH, al entenderlas como instituciones que, si bien son reproducidas por los individuos de determinadas especies, perviven a estos y les son independientes (Castro, 2016). Castro (2016) afirma que “las instituciones culturales se perpetúan a través de esas construcciones arquitectónicas” (80min59seg).

Sirvan los acotados ejemplos anteriores para dar cuenta de la existencia, en los términos expresados, de una cultura animal no humana.

Lo expuesto en este capítulo permite cuestionar la tradicional identificación de la cultura con el ser humano. Y, aunque es cierto que la cultura humana ha alcanzado ingentes niveles de complejidad, la evidencia etológica ha demostrado que la cultura también está presente en diversas formas en los ANH, de tal manera que la idea que identifica la singularidad humana con la cultura se vuelve problemática, lo que socava uno de los principales criterios de la dicotomía Naturaleza/Cultura.

## **Capítulo II: Antropocentrismo, Especismo y Cultura.**

El antropocentrismo es una postura antropológica y filosófica ligada al Renacimiento que posiciona al ser humano como el centro del universo. Sin embargo, una definición más compleja nos la presenta Boddice (2011):

El antropocentrismo se expresa bien como una acusación de chovinismo humano, bien como un reconocimiento de los límites ontológicos del ser humano. Está en tensión con la naturaleza, el medio ambiente y los animales no humanos (así como con los no humanos *per se*). Contrasta aparentemente con otras cosmologías, religiones y filosofías de otros mundos. El antropocentrismo ha proporcionado orden y estructura a la comprensión del mundo por parte de los seres humanos, al tiempo que expresa inevitablemente los límites de esa comprensión. Influye en nuestra ética, nuestra política y el estatus moral de los demás. Sin embargo, estas expresiones dejan algunas dudas sobre hasta qué punto se comprenden el concepto y su historia. (p. 1).

El antropocentrismo sería, entonces, un fenómeno que implica cuestiones como la exaltación de lo que se ha dado entender como lo excepcional del ser humano frente a lo otro: lo no humano. Igualmente, ha fungido como armazón para la construcción del conocimiento humano, demarcando claramente sus límites, e influido en la ética, la política y en el grado de consideración moral de lo otro. En este sentido, la apelación a la exclusividad moral del ser humano entre todos los seres vivos puede enmarcarse dentro del paradigma antropocéntrico dado que exalta un atributo que se ha entendido como excepcional en el ser humano.

Desde el punto de vista moral, Oscar Horta (2020) define el antropocentrismo como “[...] la consideración o trato desfavorable de quienes no son seres humanos” (p. 185); debido a que busca exclusivamente la consecución de los intereses humanos, el cumplimiento de estos es el punto central del antropocentrismo.

Peter Singer en su libro *Liberación animal* -del año 1975- afirma que el principio básico de igualdad entre los seres humanos nos conmina a extenderlo a los ANH: principio de igual consideración de intereses. Este se sustenta en que la capacidad de sufrir, primeramente, enunciada por Jeremy Bentham, constituye el requisito para cualquier otro interés; el interés en no sufrir, la condición *sine qua non*. De esta manera, de la capacidad de sufrir y disfrutar emerge la justificación moral para tener en cuenta los intereses de los seres que sean susceptibles de ello. Singer (1990), quien adopta la propuesta de Bentham, afirma que “[...] el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (...). Establecer el límite por alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario. ¿Por qué no habría de escogerse entonces otra característica, como el color de la piel?” (pp. 44-45). En analogía con formas de discriminación como el racismo o el sexismo, Singer (1990) utiliza el término “especismo” para referirse al “prejuicio o actitud parcial

favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (p.42).

En consecuencia, si la consideración moral responde al criterio de la sensibilidad y no a la pertenencia a cierta especie, el criterio moral fundamentado en la apelación a la cultura resulta injustificado.

Una definición actualizada de especismo es la ofrecida por Oscar Horta y Frauke Albersmeier (2022), quienes luego de evaluar las ventajas de una definición amplia y otra estrecha, así como de una descriptiva y otra evaluativa, llegan a la siguiente formulación del significado de especismo:

El especismo (en sentido elaborado) es la consideración o el trato comparativamente peor e injustificado de aquellos individuos a quienes o bien no se clasifica como pertenecientes a una determinada especie (o grupo de especies) cuyos miembros, en cambio, son favorecidos, o bien se clasifica como pertenecientes a una determinada especie (o grupo de especies) cuyos miembros son desfavorecidos (pp.13-14).

Para Horta (2020), especismo y antropocentrismo se vinculan, ya que el principal criterio para favorecer el cumplimiento de los intereses de determinados individuos es pertenecer a la especie *Homo* (Horta, 2020). Por lo mismo, el

antropocentrismo siempre constituye un ejemplo de especismo y es por ello que debe ser denominado “especismo antropocéntrico” (p. 192).

Ahora bien, hay diversas formas de entender la relación entre la cultura y el especismo antropocéntrico. Una de ellas es, como ha puntualizado Gustavo Bueno en *El mito de la cultura* (2004), aquella que se origina a partir de una transformación de la idea del Reino de la Gracia del cristianismo, impulsada por filósofos medievales como Agustín de Hipona. De acuerdo con esta idea, luego del pecado original, el humano necesita de la Gracia para recuperar sus facultades, ya que la caída lo dejó herido. Esta salvación solo puede venir desde arriba y no desde la Naturaleza. De esta manera, es la Gracia la que lo cura, restituye y a la vez lo eleva en su naturaleza por sobre los demás animales y lo sitúa en presencia de Dios: “la Gracia es, en realidad, lo que hace que los descendientes de Adán, los hombres, estén situados en un plano superior a los animales, al Reino de la Naturaleza” (Bueno, 2004, p. 144). De acuerdo con Bueno, son las funciones derivadas de la Gracia las que más tarde se atribuirán a la Cultura: “la Gracia santificante, como Gracia medicinal y elevante es lo que «justifica» al hombre en el mundo y le confiere su dignidad y elegancia propias. Son exactamente las mismas funciones que más tarde se asignarán a la Cultura” (Bueno, 2004, p. 147). En síntesis, la cultura puede entenderse como la

secularización del Reino de la Gracia en la medida en que ambas cumplen las mismas funciones con respecto al ser humano.

Una idea similar es la que Jean-Marie Schaeffer (2009) ha denominado “la tesis de la excepción humana”; esta afirma “[...] que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso que constituye una excepción entre los seres –o el ser- a secas” (p. 13). Schaeffer indica que los orígenes de esta tesis se remontan al cristianismo, ya que el hombre es el escogido de Dios, hecho a su imagen y semejanza, es decir, “[...] creado sobre el patrón de la modalidad ontológica trascendente por excelencia que es el espíritu santo” (p. 23). El hombre deviene excepcional en tanto refleja el carácter único de Dios; tal unicidad lo hizo trascender: el hombre es a imagen de Dios, que trasciende entre las criaturas y, en tanto imagen de Dios, también trasciende el mundo de las criaturas (Schaeffer, 2009). La tesis se radicalizó en la Modernidad, debido a que el ser humano “[...] comienza a interiorizar el modelo divino, a identificarse con él: (...) hace inmanente la trascendencia (...), se planteará él mismo como origen y fundamento de su propio estatus de excepción” (p. 38). Desaparecida la idea del modelo, el Dios cristiano, el ser humano asume como propias sus características, entre la que destaca la “autofundación” (Schaeffer, 2009, p. 38). Esta idea de excepcionalidad encuentra similitud con la noción de la cultura como transformación del Reino de la Gracia, pues, así como

la cultura cura al humano y lo eleva por sobre los demás seres y la Naturaleza, su excepcionalidad lo sitúa en un plano distinto al de los demás seres terrestres en tanto que es el elegido de Dios y hecho a su semejanza. El cristianismo jugó en este sentido un papel fundamental en el establecimiento de la idea de singularidad humana.

Se puede sostener que el especismo, o la máquina especista, según la fórmula de Ávila Gaitán (2016), es un intento de reafirmar la cultura, no una mera discriminación arbitraria basada en la especie. Se trata de la cultura entendida en su origen moderno como cultura objetiva, con su base en el mito del Reino de la Gracia que levanta al ser humano por sobre la Naturaleza y los demás animales. De acuerdo con Ávila Gaitán (2016) uno de los componentes fundamentales de la máquina especista es la construcción de la dicotomía humano/animal. Afirma este autor que se trata de:

[...] la construcción compulsiva, reiterada, de lo “propriadamente humano” en contraposición a “lo animal”. En otras palabras, la máquina sólo funciona a condición de diferenciar lo que es humano (sea el genoma, la racionalidad, el lenguaje, la libertad, etc.) de lo que es animal. Esto es verdad incluso para la biología contemporánea en sus distintas vertientes, la cual postula, en principio, que los humanos también son animales, pero no deja de preocuparse por hallar (construir) eso que supuestamente hace a los animales-humanos diferentes de otros animales (pp. 62-63).

En consecuencia, no sería difícil concebir la idea de cultura en su alborada moderna del Reino de la Gracia como uno de los aspectos fundamentales de lo

que cabría entender como la máquina de jerarquización especista antropocéntrica, en tanto construye la dicotomía humano/animal y posiciona al ser humano en un puesto de privilegio respecto a las existencias no humanas y, con ello, re/produce la explotación, subordinación y sujeción de estas. Además, otro de los componentes fundamentales del especismo en tanto máquina, que encuentra paralelo en esta visión de la cultura moderna, es la consideración del ser humano como un ser exterior a la naturaleza, lo que justifica que pueda usarla y dominarla.

Lo analizado permite demostrar que la distinción Naturaleza/Cultura no solo ha fungido como un elemento descriptor, sino que ha sido fundamental en la construcción de un cuerpo normativo que ha jerarquizado moralmente al ser humano sobre los ANH. La cultura, al ser entendida como rasgo característico y exclusivo de los seres humanos, refuerza la “tesis de la excepción humana”, su singularidad, que contribuye a fundamentar diversas formas de especismo antropocéntrico.

### **Capítulo III. Proyección de la doctrina de la singularidad humana en la concepción de la moralidad**

#### **1. Teoría de la capa: moralidad como artificio cultural v/s moralidad como el resultado de instintos sociales**

El tipo de expresiones que buscan separar al ser humano de los ANH se observa también en la explicación del origen de la moral.

Filósofos contractualistas como Thomas Hobbes y John Locke enfatizaron que en el estado de naturaleza los seres humanos luchaban los unos con los otros, similares a criaturas asociales, a ratos malvadas. De Waal (2007) puntualiza acerca de esta visión que presenta a los seres humanos como sujetos de un pacto que da inicio a su vida en sociedad y al pacto como un hito propio de la especie, que choca con la idea de nuestra evolución, ya que “descendemos de ancestros altamente sociales (...) y siempre hemos vivido en grupo” (p. 28). Nuestro linaje evolutivo, remarca de Waal, está marcado por especies en las que la vida en grupos representa la principal estrategia de supervivencia.

Existen dos grandes posturas que se disputan la explicación del origen de la moral en los seres humanos: una que considera que la moralidad es un invento cultural único de nuestra especie, sin parangón en nuestro linaje evolutivo o en cualquier otra especie; y otra que considera la moralidad como una extensión directa de nuestros instintos sociales compartidos con otras especies. La primera

postura defiende la idea de que no somos seres intrínsecamente morales, sino que la moralidad nace por medio de un proceso cultural. En este sentido, apunta de Waal (2007), “[...] la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal” (p. 30). Es por ello que de Waal clasifica al conjunto de ideas compatibles con esta visión como “teoría de la capa”.

El origen de la teoría de la capa se encuentra en Thomas Henry Huxley, aunque de Waal advierte que podría remontarse “[...] hasta llegar a la noción del pecado original” (p. 31), punto de inicio al que igualmente apunta Gustavo Bueno con su tesis sobre el mito de la cultura. Para Huxley el ser humano ha constituido su moralidad venciendo las lógicas indomables y terribles de la evolución: “La moralidad actuaría como un revestimiento cultural, una fina capa que oculta, controla y mitiga los rasgos negativos de nuestra naturaleza” (Castro y Toro, 2008, párr. 2).

Huxley desarrolla estas ideas en contraposición a las de su contemporáneo británico Herbert Spencer, quien formuló una ética evolutiva conocida popularmente como “darwinismo social”. Spencer extrapoló las leyes de la evolución biológica a la sociedad sometiéndola a los mismos principios de los organismos individuales: “competencia, aptitud y progreso hacia formas

superiores”<sup>2</sup> (Netíkova, 2019, p. 5). Desde esta perspectiva, la evolución implicaría un “progreso natural” que, en el caso de los seres humanos, supone que cada “[...] individuo debe esforzarse al máximo para alcanzar el éxito, no solo para él, sino para toda la sociedad”<sup>3</sup> (Netíkova, 2019, p. 5).

En cambio, para Huxley no era la competencia la característica fundamental de la humanidad, mas sí la ética. La ética se contraponía a la evolución, a la visión de una lucha por la existencia: por un lado, el de la evolución, regía la ley de la supervivencia (naturaleza), por otro, el lado de la sociedad humana, la ética. Así, la ética actuaría como un muro que impide el avance de las leyes de la naturaleza, manteniéndolas alejadas de las relaciones interpersonales (Netíkova, 2019). Para ilustrar esto Huxley introdujo la metáfora del ser humano como un jardinero que lucha sistemáticamente para evitar que las malas hierbas dominen su jardín. De manera que la sociedad no precisaría adaptarse a la naturaleza, sino ir modelando los procesos naturales a conveniencia para mantenerlos bajo control (Castro y Toro, 2008; Netíkova, 2019). Netíkova (2019) sostiene que “Huxley entendía el proceso ético y la evolución natural como procesos contradictorios, en los que la ética mantenía bajo control constante la cruel

---

<sup>2</sup> Traducción propia.

<sup>3</sup> Traducción propia.

competencia no ética"<sup>4</sup> (pp. 10-11). Se trataría, entonces, de una lucha incesante de la ética por mantener bajo dominio nuestra naturaleza.

Este dualismo de Huxley entre moralidad y naturaleza, extensible al que se da entre el ser humano y los demás animales, se potencia, según de Waal, gracias al trabajo de Sigmund Freud, quien concibió múltiples dualidades: consciente-inconsciente, ego-superego, entre otras. De tal manera que “[...] no sólo dividía al mundo en dos miradas simétricas, veía luchas por todas partes” (De Waal, 2007, p. 33). Al mismo tiempo, Freud concibió que la civilización se fundó gracias al desplazamiento de los instintos, la contención de las fuerzas de la naturaleza y la edificación del superego cultural.

Hobbes, Huxley y Freud nos presentan entonces, según de Waal (2007), un panorama dualista del ser humano: mitad naturaleza y mitad cultura. En este panorama nuestra moralidad no es más que una delgada capa que recubre un centro violento, egoísta, antisocial, una idea que ha penetrado profundamente en la ciencia siendo divulgada por innumerables científicos. Esta visión de la moralidad humana, la teoría de la capa, nos muestra al ser humano como una

---

<sup>4</sup> Traducción propia.

excepción, un ser cuya singularidad se asienta en el campo de la moral, creación y práctica que le es exclusiva.

## **2. La Cuestión animal**

El debate anteriormente expuesto tiene implicancias en la denominada “cuestión animal”, nombre que recibe en el mundo del pensamiento y cultura contemporánea, en términos de Ávila y González (2022), la serie de interpelaciones acerca de “todo lo que calificamos de ‘humano’”, como resultado del encuentro incómodo y radical que se ha producido con la mirada [del] animal” (p. 7). Se trata del cuestionamiento de categorías centrales de nuestra comprensión de la humanidad que la filosofía, a lo largo de su recorrido histórico, ha desplegado siempre en oposición al “animal”, al que ha “[...] definido como el reverso aborrecible pero necesario de un espejo diseñado para reflejar sin distorsión la imagen gloriosa del ser humano” (Ávila y González, 2022, p. 7). En consecuencia, la cuestión animal emerge porque al contemplar el sufrimiento y vulnerabilidad de los ANH, así como sus grandes y diversas capacidades, el ser humano ha llegado a vislumbrar su quehacer más despreciable, tornando difícil evadir la profunda interpelación que esto conlleva.

En una mirada histórica, Bekoff y Pierce (2018) señalan que las llamadas «Cinco Libertades» fueron la base de la idea que demarcaría el camino de la ciencia en

lo relativo a la protección animal. Estas se remontan a principios de la década de 1960, específicamente a un estudio impulsado por el gobierno británico denominado Informe Brambell<sup>5</sup>, que buscaba menguar el descontento público frente al maltrato a los animales en el sector agrícola. Este informe declaró que el trato a los animales suponía graves faltas éticas y que se debía actuar para solucionarlas, mencionando la necesidad de que los animales pudieran: «levantarse, tumbarse, girarse, acicalarse y estirar sus patas» (Bekoff y Pierce, 2018, p. 14), posibilidades de acción que serían denominadas «libertades». Posteriormente ampliadas se configurarían como “Las Cinco Libertades” que salvarían a los animales del hambre, la sed, la incomodidad, el dolor, las heridas y enfermedades, el miedo y la angustia, para que pudieran expresar un comportamiento normal.

Sin embargo, es necesario llamar la atención respecto a que las mencionadas “Cinco libertades” forman parte de la ciencia del “bienestar animal”, que busca la comprensión y mejora de la vida de los animales a través del planteamiento de una pregunta fundamental: ¿qué es lo que los animales quieren o prefieren? Este campo de estudio comenzó explorando el bienestar en los animales utilizados en la industria de la alimentación y laboratorios, pero se ha ido expandiendo para

---

<sup>5</sup> Titulado originalmente: “Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals kept under Intensive Livestock Husbandry Systems”.

abarcando a los animales en zoológicos y circos, animales de compañía e, inclusive, salvajes. Ha pasado de la investigación de las experiencias negativas a las positivas y ha incursionado en el importante papel de los sentimientos en los animales (Bekoff y Pierce, 2018). Sin embargo, la noción de bienestar animal, según estos mismos autores, excluye cuestiones fundamentales como las referidas a lo “que los animales querían y necesitaban, que es no estar en cautividad, no ser usados como un instrumento más del laboratorio, no ser el «todo a cien» de nadie” (Bekoff y Pierce, 2018, p. 38). En consecuencia, la búsqueda del bienestar nunca será la vía para la verdadera consideración hacia los animales. La ciencia, en efecto, no necesariamente tiene como fin ayudar a los animales, sino que, por el contrario, puede ser un escollo.

Puesto que el estudio del bienestar animal se desarrolla en relación con el contexto específico del uso de los ANH en la investigación científica, donde se ven expuestos por el ser humano a cargas que impactan directamente en su bienestar, a condiciones de base (confinamiento, espacios reducidos, estrés sistemático, ambientes insalubres, entre otras) y diversos procedimientos invasivos, deja fuera de toda discusión las preguntas que hacen referencia a esas cargas, por ejemplo: ¿son las condiciones de base propicias para el bienestar de los ANH? ¿es ético tenerlos en cautiverio? ¿son prescindibles las formas de explotación de los ANH? Y, por el contrario, ha instalado la idea “... de que los

animales existen para que los usemos y que privarlos de la libertad de vivir sus vidas no es un problema, siempre que lo hagamos «de forma científica y humana» (Bekoff y Pierce, 2018, p. 39).

Que las conclusiones acerca del bienestar se basen en una “ciencia” les confiere una base de prestigio; sin embargo, como advierten Bekoff y Pierce (2018): “Los juicios de valor forman siempre parte de las conclusiones científicas” (p. 43). Las cifras y datos recogidos, en efecto, deben ser interpretados y ahí comienzan los problemas. Por ejemplo, la recomendación del espacio mínimo para las gallinas de 0,05 m<sup>2</sup> deriva de consideraciones como las medidas corporales, las observaciones del espacio para que estén de pie o tumbadas, las cifras de mortalidad en diversos recintos y la producción individual de huevos, pero, de haberse basado en estudios espaciales y de preferencia, la recomendación no podría haber sido esa, puesto que en estos observan la necesidad de un espacio mayor (Bekoff y Pierce, 2018). En otras palabras, generalmente las preguntas buscan fines específicos, de manera que muchas veces la información obtenida contribuye a confirmar la respuesta esperada. En consecuencia, afirman Bekoff y Pierce (2018), la ciencia del bienestar animal “[...] está bañada de juicios de valor acerca de lo que son los animales en comparación con los humanos, y lo que los humanos necesitan y desean siempre (...), sin cuestionarse, a las necesidades y deseos de los propios animales (pp. 43-44).

Ahora bien, existen otros campos de estudio sobre los ANH, además de la ciencia del bienestar animal. Cabría preguntarse al respecto ¿qué papel juegan los estudios de la cognición y emoción animal en relación con la cuestión animal? Con Bekoff y Pierce (2018), creemos que este gran conocimiento respecto a lo que son los ANH “[...] debería, debe, marcar una diferencia en cómo los tratamos (...)”, es decir, "conformar nuestros juicios morales y nuestro comportamiento" en relación con los ANH (p. 46). No podemos ignorar el conocimiento que la ciencia de la cognición y emoción animal aporta, pues, de la misma manera que la ciencia climática incomoda con su mensaje e interpela nuestros hábitos cotidianos, políticas y tendencias económicas, la ciencia de la cognición y emoción animal interpela a la industria animal y nuestros hábitos individuales (Bekoff y Pierce, 2018). No podemos ignorar ese conocimiento, aunque el escenario mundial actual no parezca alineado con él. En esta situación tiene un gran impacto la ciencia del bienestar animal, ya que la ciencia de la cognición y emoción animal “[...] ha sido en buena parte absorbida por el bienestarismo, que definimos como el compromiso de mejorar las vidas de los animales dentro del *statu quo*” (Bekoff y Pierce, 2018, p. 44). Pero, por su parte, Ávila y González (2022) lo definen como una “Corriente del animalismo orientada a reformar el especismo, no a suprimirlo. El bienestarismo propende por el bienestar animal en el orden especista” (p. 38). Esto quiere decir que el bienestarismo intenta mejorar la situación de los animales, pero sin poner en cuestión el contexto en el que se desenvuelve ni los fundamentos en que se asienta.

El conocimiento generado por la ciencia de la cognición y emoción animal pone en evidencia que las capacidades moralmente relevantes están presentes en los ANH y que, por lo tanto, no nos son propias. En ese sentido, contribuye a debilitar la idea que divide tajantemente al ser humano de los ANH fundamentada en la dicotomía Naturaleza/Cultura.

### **3. Dominación animal**

Siguiendo a Ávila Gaitán (2016), el especismo despliega un orden de alcance global que puede categorizarse como “dominación animal”, por medio del cual se “[...] re/produce regularmente la subordinación, explotación y sujeción animal” (p. 62). La “subordinación” refiere a la narración que posiciona jerárquicamente al ser humano por sobre el animal; la “explotación” apunta a la visión de los ANH como recursos utilizables; y la “sujeción” alude al modelamiento de la conducta autónoma de los animales e, inclusive, a cierta concepción de sí mismos (Gaitán, 2016). Estos fenómenos, especialmente el de la explotación, es la expresión más concreta y sistemática del antropocentrismo en el trato humano con los demás animales. Aunque la explotación no es intrínseca a la ganadería, sí lo es a su industrialización, afirma Porcher (2011). La ganadería se remonta a diez mil años atrás y es para este autor una relación laboral beneficiosa para seres humanos y animales pues permite cubrir las necesidades y enfrentar las adversidades naturales y sociales de ambos. En cambio, la industrialización ha generado una

instrumentalización de esta relación, pervirtiéndola, pues ha convertido en recurso y mirado con ojos de exclusiva rentabilidad a los ANH (Porcher, 2011). El proceso de industrialización tiene su origen teórico a mediados del siglo XIX, con el surgimiento de la zootecnia la ciencia de la explotación animal que, como señala Porcher (2011), homologó a los animales con máquinas disponibles para la explotación, porque la única racionalidad que media en la industria animal es la del beneficio. Esto es similar a lo afirmado por Derrida (2008) respecto al punto de inflexión del ser humano en el tratamiento con los ANH: “En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas (...) al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre” (pp. 41-42).

El concepto de complejo animal-industrial (CA-I) permite comprender el alcance y campo de acción de esta industria. Richard Twine (2017) retoma este concepto, desarrollado con anterioridad por la antropóloga Barbara Noske, profundizándolo y matizándolo. Lo define como:

[...] un conjunto (...) de redes y relaciones entre el sector empresarial (agrícola), los gobiernos y la ciencia pública y privada. Con dimensiones económicas, culturales, sociales y afectivas, abarca una amplia gama de prácticas, tecnologías, imágenes, identidades y mercado. (Twine, 2017, p. 196).

La definición, como se observa, incluye como un actor fundamental a la ciencia pública y privada, debido, fundamentalmente, a que los científicos de la industria de la carne están claramente “aliados con las corporaciones y los formuladores de políticas” (Twine, 2017, p. 185). La ciencia (o los científicos) juega entonces un papel fundamental en diversos aspectos que favorecen el funcionamiento del CA-I.

Ahora bien, el número de ANH que son explotados en la industria alimentaria es ingente. Según datos de la FAO (2024), para el año 2022 la cifra de aves de corral sacrificadas ascendió a 80.262.699.000, la de cerdos a 1.493.683.433 y la de ganado vacuno a 304.079.967, lo que supone un crecimiento significativo. Faltaría incluir en este listado a varias otras especies explotadas por la industria alimenticia y de vestuario y a los ANH sujetos de experimentación, de tortura y muerte en actividades lúdicas, o sujetos de sufrimiento y muerte debido a la expansión humana y a los consiguientes efectos de la contaminación, pérdida de hábitat y suministros alimenticios; sin olvidar a los millones de animales que son eutanasiados o asesinados en función de los modelos de mascotismo y domesticación. Este escenario lleva a Wadiwel (2017) a concluir que “[...] sería correcto afirmar que estamos en guerra con los animales” (p. 144). Derrida ha llegado a afirmar respecto a esta violencia contra el ANH que, Incluso, no sería

descabellado que fuera comparada por algunos “[...] con los peores genocidios” (p. 42).

El CA-I permite vislumbrar el real impacto del especismo en tanto que orden de alcance global y no una mera discriminación injustificada. Un orden planetario que genera diversidad de mecanismos que contribuyen a reproducir sistemáticamente la dominación animal, entre los que se encuentra el trabajo de los científicos, aliado clave que contribuye a conferir legitimidad al discurso y prácticas especistas. Las cifras de animales que son explotados ilustran la magnitud y alcance que el CA-I tiene contemporáneamente, explotación que ha crecido exponencialmente con su despliegue y que permite hablar de una guerra contra el ANH. Esta magnitud y nivel que ha alcanzado la dominación animal en tanto que institución de alcance global no sería posible si sus bases teóricas fueran débiles: dicotomía humana/animal, Naturaleza/Cultura, excepcionalidad humana.

#### **4. Continuidad, no ruptura**

El análisis presentado hasta aquí, en este capítulo, pretendió establecer el vínculo entre la creencia de que la moralidad representa una ruptura del ser humano con su naturaleza animal eminentemente amoral y la explotación animal.

Ahora corresponde retomar el debate contra la teoría de la capa para explicar cómo se llega a concluir que la moralidad no puede entenderse como el resultado de rasgos atribuidos exclusivamente al ser humano. De Waal (2007) ha defendido la existencia de una continuidad evolutiva sustentada en instintos sociales compartidos con otras especies.

De Waal argumenta contra la idea de la ruptura, ya que si no se hubiesen presentado esos instintos sociales no podría haber emergido la moralidad, porque “la evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí si al hacerlo obtienen beneficios a largo plazo más valiosos que los beneficios derivados de actuar por su cuenta y competir con los demás” (2007, p. 37). Argumenta al respecto que el mismo Darwin vio la moralidad como un producto de la evolución y no como una característica exclusiva del ser humano. El problema de la teoría de la capa consistiría en que adolece de una explicación sobre la transición de ser animales amorales a animales morales. En cambio, la visión de la moralidad como resultado de instintos sociales hoy se sustenta en “[...] la evidencia de que el procesamiento de las emociones es la fuerza que impulsa la realización de juicios morales” (De Waal, 2007, p. 80).

La visión de la moralidad como consecuencia de las tendencias cooperativas está, según de Waal (2007), en concordancia con nuestra propia naturaleza. Nuestro ser moral encuentra su ancla en primitivos instintos sociales que nos anteceden, a los cuales se ha añadido la preocupación desinteresada hacia los otros y la sociedad en general. También Ruse (2023) sostiene este punto de vista:

Nuestro sentido moral, nuestra naturaleza altruista, es una adaptación, un rasgo que nos ayuda en la lucha por la existencia y la reproducción, no menos que las manos y los ojos, los dientes y los pies. Es una forma rentable de lograr que cooperemos, la cual evita tanto las trampas de la acción ciega como también el gasto de un supercerebro puramente racional. (2023, p. 114).

De manera que la teoría de la capa es una teoría de la singularidad humana, pues afirma que la moralidad es un constructo artificial exclusivamente humano que se sobrepone a una naturaleza egoísta y violenta. Esta naturaleza hace parte de las leyes de la naturaleza, el ámbito regido por las leyes de la evolución compartido con los demás ANH. A la ética, en cambio, corresponden los rasgos colaborativos, altruistas, innovación humana que sosiega nuestra naturaleza egoísta y violenta.

Sin embargo, la etología muestra que en la Naturaleza -la moralidad supuestamente inexistente- se presentan ciertos rasgos como la colaboración, comportamiento altruista y empatía (De Waal, 2007) en ciertos ANH, los que según la teoría de la capa son exclusivos de los seres humanos. De ello puede

concluirse, en consideración de la evolución biológica, que la teoría de la capa no se sostiene, pues los seres humanos comparten con ciertos ANH instintos sociales sin los cuales no se hubiese sobrevivido como especie. La moralidad se sustenta en instintos sociales compartidos con los ANH, la evidencia científica lo avala.

En este sentido, la investigación etológica y ciertos desarrollos de la filosofía contemporánea han contribuido a cuestionar la idea de que la moralidad constituye una característica cultural cuyo surgimiento representa una ruptura radical con nuestra naturaleza animal. La distinción fuerte entre Naturaleza y Cultura no puede ser defendida ni entendida hoy como una base para sostener la idea de singularidad humana. Por lo mismo, pierden sustento las diversas formas de especismo en tanto que investigaciones como la de de Waal contribuyen a socavar la idea de la excepcionalidad humana. Investigaciones que permean otros campos de estudio, como la ética animal, pues sus conclusiones evidencian -aunque mas no sean formas rudimentarias- rasgos y comportamientos morales que ha impulsado una reconsideración de las bases en las que se asienta la relación moral del ser humanos con los ANH.

#### **Capítulo IV. Apartado pedagógico: Reflexión crítico-pedagógica**

La investigación realizada sobre la distinción naturaleza-cultura y sus implicancias en la justificación de una singularidad humana o de una construcción filosófica sesgada (antropocentrista y especista) tiene importantes consecuencias pedagógicas.

En primer lugar, en lo relativo al rol de los profesores de filosofía. Se menciona en las competencias del perfil de egreso de la UdeC que el profesor de filosofía egresado debe: “Examinar críticamente los fundamentos metafísicos de las distintas concepciones del ser humano y del mundo en la historia del pensamiento occidental” (Universidad de Concepción, s.f.). En ese sentido, se ha examinado críticamente la concepción antropológica que posiciona al ser humano como exclusivo poseedor del simbolismo que lo convierte en el único ser cultural; de la misma manera se ha presentado con énfasis la “teoría de la capa” que afirma que el ser humano representa el ser ético original en el reino animal al luchar constantemente contra su naturaleza. Ambas posturas comparten la idea de una escisión del ser humano con lo natural, en tanto que el simbolismo y la moral confirieron su especial singularidad como especie y derivaron su estatus de excepcional. Aparecen, por lo tanto, los dualismos naturaleza-cultura, naturaleza-ética; de tal manera que el ser humano se presenta como el ser que ha vencido las lógicas de la Naturaleza y se ha posicionado por sobre ella. Hemos

visto que estas concepciones encubren sesgos especistas en su argumentación que han sido puestos en evidencia por las investigaciones etológicas contemporáneas, así como por los estudios críticos animales.

En segundo lugar, el *Marco para la buena enseñanza* en su dominio B, estándar 6.4, menciona que el docente debe promover “[...] oportunidades para que sus estudiantes desarrollen conocimientos y habilidades que les permitan valorar la diversidad y establecer relaciones constructivas con personas de diferentes grupos culturales y étnicos en una sociedad multicultural” (MINEDUC, 2021, p. 41). Cabría preguntarse si la valoración de la diversidad tiene como alcance exclusivamente a los seres humanos. Si valorar la diversidad implica la carencia de discriminación, es fundamental que esta no se presente injustificadamente en ningún ámbito del espacio de acción humana, incluso en el trato o consideración de los demás ANH. De esa manera estaremos actuando en concordancia con una real valoración de la diversidad no exclusivamente dirigida a nuestra especie, porque no hay justificación para ello. Esto ha quedado establecido al entender el especismo como una forma de discriminación injustificada hacia los ANH.

En lo relativo al descriptor 6.7 se menciona que el docente debe promover “[...] oportunidades para que sus estudiantes desarrollen actitudes y conductas de responsabilidad personal y social, orientadas al cuidado y preservación del medio

ambiente y sus recursos” (MINEDUC, 2021, p. 41). Este descriptor puede interpretarse dentro de marcos conceptuales que distinguen radicalmente al ser humano de la Naturaleza, como el generado por el proceso de industrialización de la ganadería que instrumentalizó a los ANH: convirtiéndolos en simples recursos al servicio del ser humano. Bajo esta concepción cabe preguntarse: ¿puede desarrollarse un verdadero cuidado del medio ambiente por medio de supuestos que dividen al ser humano radicalmente de la Naturaleza? Difícilmente puede gestarse más que una administración instrumental del medioambiente. Por lo tanto, es necesario cuestionar la ruptura radical del ser humano con la Naturaleza. En este sentido, examinamos críticamente estas posturas e identificamos que la singularidad humana se asienta en supuestos especistas y antropocéntricos. De esa manera, al concebir al ser humano como integrado en la Naturaleza, como continuidad y diversidad con otras especies animales, puede surgir una consideración moral que no subordine la Naturaleza a los exclusivos fines antrópicos y no esté sustentada en la ruptura ontológica con la Naturaleza.

En las bases curriculares de la asignatura de Filosofía se menciona que se busca indagar “[...] con rigor y espíritu crítico acerca de preguntas filosóficas actuales” (MINEDUC, 2020, p. 2). Como hemos revisado en el apartado “La Cuestión animal”, lo que se ha identificado contemporáneamente en el mundo del pensamiento y la cultura a las interrogaciones respecto a la comprensión de lo

“humano”, es una consecuencia de la emergencia de lo animal. De tal manera que el tema abordado en esta investigación plantea interpelaciones que vienen a enmarcarse en la denominada “cuestión animal”, por lo que aborda preguntas contemporáneas que se dan en el ámbito filosófico. Su abordaje, por lo tanto, es pertinente como tema de estudio con los estudiantes.

Entre las habilidades a desarrollar en la asignatura de filosofía se menciona la de que los estudiantes formulen preguntas significativas por medio de conceptos o teorías filosóficas, “poniendo en duda aquello que aparece como “cierto” o “dado” y proyectando diversas respuestas posibles” (Bases curriculares, p. 8). Como se señaló en el apartado sobre especismo, la noción de “máquina especista” busca dar cuenta de la afirmación de la cultura, tal como Gustavo Bueno explica. Asimismo, la máquina especista busca construir la dicotomía humano/animal de diversas maneras, entre ellas, la ciencia, en tanto busca incansablemente lo propio de lo humano que lo diferencia del animal. Igualmente, posiciona al ser humano por fuera de la Naturaleza, permitiendo su control y dominio, como pudo apreciarse en Huxley. Estas dicotomías humano/animal y humano/naturaleza son verdades asentadas en nuestra cultura que nuestro antropocentrismo y el especismo refuerzan constantemente; es preciso, entonces, cuestionar lo dado que se presenta como cierto.

En tercer lugar, el contenido de esta investigación puede adaptarse para ser enseñada en vistas de los planes de estudio de la asignatura y las directrices educativas. Especialmente en la asignatura de profundización “Seminario de Filosofía”, ya que en esta se busca “... reflexionar sobre la dinámica de los problemas filosóficos a lo largo del tiempo y sobre las consecuencias que han tenido y tienen en la sociedad” (MINEDUC, 2021, p. 23). Por medio de la elección de una pregunta central se busca elegir uno o más períodos de la historia de la filosofía para abordar diversidad de textos y autores en base a la pregunta preestablecida. Esta asignatura permite “[...] comprender en profundidad y analizar críticamente problemas filosóficos que les sean pertinentes [a los estudiantes]” (MINEDUC, 2021, p. 23). Es así como se menciona que: “Algunos problemas que se puede investigar durante el seminario pueden ser: ¿Qué significa ser humano?” (MINEDUC, 2021, p. 23). En esta investigación se desarrollaron varias posturas que intentan dar una respuesta a esta pregunta fundamental de la Filosofía, investigada principalmente por la rama de la filosofía denominada antropología filosófica. Al analizar esta problemática críticamente podremos observar las implicancias y consecuencias que las concepciones de lo humano comportan para nosotros mismos como especie, para los ANH y la Naturaleza.

## **Conclusión**

La presente investigación ha examinado la idea de la distinción radical entre Naturaleza y Cultura que ha tributado a la idea afín de la singularidad frente a los ANH. Por medio del análisis de esta dicotomía se ha logrado evidenciar que no solo ha constituido un mecanismo descriptivo del ser humano, sino que se ha conformado como un entramado filosófico que ha sustentado diversas formas de antropocentrismo, la dominación sobre lo no humano.

El recorrido desarrollado en esta investigación permite identificar que en la tradición filosófica la idea de singularidad humana se ha sustentado en la distinción Naturaleza/Cultura, donde la cultura se presenta como un quiebre radical del ser humano con los ANH y la Naturaleza en general, el que crea un mundo al que solo pueden entrar los seres humanos y del que los ANH quedan excluidos. Ello ha posicionado en un nivel ontológico y moral superior al ser humano respecto a lo no humano. Sin embargo, el análisis crítico de los supuestos en que se asienta la división radical entre Naturaleza y Cultura comprueba que, a la luz del conocimiento etológico, resulta problemático sostenerla. Es así como muchos rasgos que han sido definidos como propios del ser humano se presentan también en otras especies, por lo que una ruptura radical pierde sustento en la medida que se comprenden como rasgos compartidos del proceso evolutivo con otras especies.

Es así como la crítica de Frans de Waal a la teoría de la capa cobra real significado. Esta última postula que la moral es una capa que recubre una naturaleza humana principalmente amoral, pero de Waal presenta evidencia de que varios rasgos que se consideran morales se encuentran presentes también en otras especies fungiendo como un mecanismo evolutivo antes que una creación humana.

El reconocimiento de la continuidad evolutiva del ser humano con otras especies plantea interrogantes fundamentales a las teorías que postulan una separación radical entre Naturaleza y Cultura, en especial a la que ha sustentado en el componente moral, en tanto exclusivo de lo humano, la diferencia radical con lo no humano. Esto ocurre al evidenciar que la moralidad -aunque rudimentariamente- está presente también en otras especies. En este sentido, la idea de singularidad humana pierde fuerza conceptual.

Lo analizado también ha permitido vincular la idea de singularidad humana con ciertas formas de especismo, en la medida en que posiciona al ser humano en un plano superior y completamente diferenciado de los ANH y naturaliza, con ello, el carácter privilegiado de la especie humana. El especismo ha contribuido a la erección de un orden global en la medida que lleva a reproducir constantemente la dominación animal.

Considerar comprometidamente la evidencia que se nos presenta de la continuidad evolutiva de los ANH con el ser humano no implica homologar ciertos rasgos ni borrar todo rastro de diferencia entre la diversidad de especies animales (incluida la humana) que pueblan nuestro planeta, sino más bien descartar la jerarquización ontológica y moral que se ha sustentado en la posesión o falta de ciertas características o rasgos.

En definitiva, es necesario reconsiderar críticamente la diferencia radical Naturaleza/Cultura en sus bases filosóficas, pues, como se ha presentado, la existencia de una distinción fuerte entre Naturaleza y Cultura no es tal, y es preferible más bien hablar de continuidades, transformaciones y graduaciones de ciertos rasgos y características propiciadas por la evolución. Ello socava la idea de la singularidad humana sustentada en la mencionada diferencia al mostrarla como un entramado filosófico que ha servido de base para el antropocentrismo. Reconocer que se trata de una construcción permite abrirse a marcos conceptuales que piensen la relación del ser humano y los ANH con atención a las continuidades y cautelen que las diferencias no generen jerarquías ontológicas con consecuencias morales. De esta manera es posible resguardar que se alcance lo señalado por Derrida: "... una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio" (2008, p. 30), que no devenga en antropocentrismo moral y especismo. La ética que para Huxley es el hito que nos separó de los ANH no

sería tal, y aunque es claro que el ser humano la ha llevado a ingentes niveles prácticos y teóricos, sigue desplazando a los ANH de ella.

## Referencias

- Ávila, I. y González, A. (2022). Glosario de resistencia animal(ista). Ediciones desde abajo. Ávila, I. D. (2016). Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de.... En I. D. (compilador), *La cuestión animal(ista)* (pp. 60-71). Ediciones desde abajo.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2018). *Agenda para la cuestión animal*. Akal.
- Boddice, R. (2011). Introduction: The end of Anthropocentrism. *Anthropocentrism Humans, Animals, Environments*. Human-Animal Studies.
- Bueno, G. (2004). *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica.
- Caicedo, Ó. (2016). El concepto biológico de cultura. Las raíces animales de la cultura humana. *THÉMATA*, pp 119-140.
- Cassirer, E. (1967). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro, L. y Toro, M. A. (1 de abril de 2008). Los orígenes de la moralidad. Disponible en <https://www.revistadelibros.com/los-origenes-de-la-moralidad/>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, J. y É. Roudinesco (2009). *Y mañana, qué....*Fondo de Cultura Económica.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos*. Alianza editorial.
- Ernesto Castro. (21 de septiembre de 2016). *¿Existen las artes no humanas?* *Historia del arte* (5-27). [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=BPSz8ZJZknA>
- Faria, C., & Paez, E. (2014). Antropocentrismo y especismo: aspectos conceptuales y normativos. *Revista De Bioética Y Derecho*, (32), 95–103. <https://doi.org/10.1344/rbd2014.32.10696>
- FAO. (2024). Cultivos y productos de ganadería. [Base de datos]. FAOSTAT. <https://www.fao.org/faostat/es/#data/QCL>
- Gabriel, M (2023). Introducción. En *El ser humano como animal*. (pp. 11-25). Pasado y Presente.
- Goodall, J. (1963). My life among wild Chimpanzees. *National geographic*, 124(2), 273-308.
- Guy Theraulaz, A. P. (2014). El arte de construir un nido. *Investigación y ciencia*, 52-59.
- Horta, O. y Albermeier, F. (2022). La definición del especismo. *Revista Chilena de Derecho Animal*, vol. 3, 9 - 21.

- Horta, O. (autor y traductor) .(2020). ¿Qué es el especismo?. *Devenires*, 21(41), 163–198. <https://doi.org/10.35830/devenires.v21i41.119>
- Kawai, M. (1965). Newly-acquired pre-cultural behavior of the natural troop of Japanese monkeys on Koshima islet. *Primates*, 1-30.
- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Alianza.
- Porcher, J. (2011). Chapitre VII: Les éleveurs et leurs animaux. In G. Chapouthier, C. Coquio, L. Campos, & G. Engélibert (éds.). *La question animale*. Rennes: Presses universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.38513>
- Ruse, M. (2023). Ética evolutiva: un fénix levanta vuelo. *Metatheoria – Revista De Filosofía E Historia De La Ciencia*, 13(2), 111–124. <https://doi.org/10.48160/18532330me13.333>
- Sewall, K. (2013). Imitación vocal en el mundo animal. *Investigación y ciencia*, (443), 66-75.
- Schaeffer, J. M. (2009). *Por el fin de la excepcionalidad humana*. Fonde de Cultura Económica.
- Singer, P. (1990). *Liberación Animal* (2º edición). Trotta.
- Sobrevilla, D. (2013). *Filosofía de la cultura*. Trotta.
- Tomasello, M. (2003). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu.
- Twine R. (2012). Develando el complejo animal-industrial. (Traducción de Andreatta, M). En Andreatta, M., Pezzetta, S., y Rincon, E. EDs. (2017). *Crítica y Animalidad: cuando el otro aúlla*. ILECA.
- Vonk, J. y Shackelford, T. (Eds.). (2012). *The oxford handbook of comparative evolutionary psychology*. Oxford University Press.
- Universidad de Concepción .(s.f.). *Pedagogía en Filosofía*. Facultad de Educación. <https://educacion.udec.cl/carreras/pedagogia-en-filosofia/>
- Wadiwel, D. J. (2009). La guerra contra los animales. (Traducción de Carpena, C.) En Andreatta, M., Pezzetta, S., y Rincon, E. EDs. (2017). *Crítica y Animalidad: cuando el otro aúlla*. ILECA.
- Whiten, A. (2019). Cultural evolution in animals. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, 27-48.