DOI 10.36446/af.e1261

ESPECISMO: UN ENFOQUE EPISTÉMICO*

Speciesism: An Epistemic Approach

Pablo Magaña [a]
https://orcid.org/0000-0002-1888-0857
MAGAAFEP@tcd.ie

[a] Departamento de Filosofía, Trinity College Dublin, Dublín, Irlanda.

Resumen

¿Está justificado otorgar un trato favorable a un individuo, humano o no humano, en virtud de la especie a la que pertenece? Durante décadas, los filósofos han discutido acerca de la justificación *moral* del especismo. Este debate, no obstante, corre el riesgo de enquistarse en un choque de intuiciones últimas de difícil solución, lo que ha llevado a varios autores a desarrollar recientemente un enfoque *epistémico* del especismo, que examina no la corrección moral, sino la fiabilidad epistémica de los juicios especistas. Es decir, si estos juicios se producen en condiciones (o como resultado de mecanismos) epistémicamente favorables. En este artículo, persigo tres objetivos. En primer lugar, sondear y articular de un modo coherente un *giro epistémico* en la literatura que, hasta el momento, no ha sido teorizado como tal. En segundo lugar, explicitar las razones por las que es deseable adoptar un enfoque epistémico que *suplemente* el enfoque moral clásico. Y, en tercer lugar, analizar críticamente tres contribuciones recientes, sugiriendo caminos por los que el enfoque epistémico podría transitar en el futuro —caminos por el momento desatendidos—.

Palabras clave: Especismo; Animales: Ética animal; Justificación epistémica; Sesgos.

Abstract

Can species membership warrant the advantageous treatment of an individual, human or nonhuman? For decades, philosophers have debated the *moral* justification of speciesism. This debate, however, risks becoming a hard to solve clash of ultimate intuitions—a possibility that has led some authors to develop an alternative *epistemic* approach to speciesism, which inspects, not speciesism's moral correction, but the epistemic reliability of speciesist judgments. That is, whether, those judgments arise in epistemically favorable circumstances—or whether they are the product of reliable judgment-formation mechanisms. In this article, I pursue three goals. First, to survey and articulate, in a coherent manner, a so far undertheorized *epistemic turn* in the literature. Second, to explain why it is desirable to adopt an epistemic approach which *supplements* the traditional moral approach. And, third, to critically assess three recent contributions—suggesting some possible avenues for future work, as of yet neglected.

* Quedo agradecido, por sus comentarios, a Rubén Marciel y a un/a revisor/a de esta revista. Esta investigación ha sido financiada por una beca postdoctoral de Research Ireland (GOIPD/2024/282).

Key words: Speciesism; Animals; Animal Ethics; Epistemic Justification; Bias.

Introducción

¿Cuán importante es, desde un punto de vista moral, ser miembros de una especie determinada? Para la mayoría de nosotros, enormemente importante. Según sugiere la aún modesta, pero creciente, literatura empírica, los humanos tendemos a pensar que está justificado tratar de manera favorable (o desfavorable) a un individuo, humano o no humano, en virtud de la especie a la que pertenece (Caviola, Lucius & Faber, 2019). Psicológicamente, por lo menos, la especie importa, y la especie humana importa de un modo especial. Somos, por lo tanto, y en un sentido amplio, *especistas*. Siendo más precisos, el especismo puede adoptar al menos dos formas (Timmerman, 2018; Jaquet, 2024). De acuerdo con el especismo *directo*, la *mera* pertenencia a una especie (y a la especie *Homo sapiens* en concreto) es moralmente relevante. De acuerdo con el especismo *indirecto*, lo que importa son las propiedades que la pertenencia a una especie concreta conllevaría, de un modo contingente o tal vez incluso metafísicamente necesario —en el caso de los humanos, facultades cognitivas de formidable complejidad, habilidades conceptuales abstractas, y sofisticadas (aunque, obviamente, limitadas) formas de racionalidad teórica y práctica—.[1] Los estudios empíricos citados arriba sugieren que la mayoría de nosotros somos especistas en ambos sentidos.

Desde la ética animal, sin embargo, el especismo es visto con desconfianza—llegando a afirmar algunos autores que, en la definición más adecuada, debemos concebir el especismo como una forma de *discriminación injustificada*, como hacemos con el racismo o el sexismo (Horta & Albersmeier, 2020; Faria & Horta, 2021, p. 449).

Las objeciones al especismo son variadas. Contra el especismo directo se ha dicho, por ejemplo, que la pertenencia a una especie determinada es, como el color de la piel o la altura, una cuestión biológica sin ninguna implicación normativa (Singer, 1975; Rachels, 1990). El especismo indirecto, por otro lado, se da de bruces con el llamado *problema de la superposición de especies* —o, tradicionalmente, el argumento de los casos margina-

[1] Lo que haría del especismo indirecto una posición especista es que, como veremos más adelante, sus partidarios creen que está justificado otorgar un trato favorable a un individuo perteneciente a una especie concreta en virtud de ciertos atributos típicos de esa especie, incluso si ese individuo en particular no los posee —ya sea porque los desarrollará en el futuro, o porque pertenece a un grupo cuyos miembros típicos sí los poseen—. Estrictamente hablando, lo que tendríamos serían *defensas* directas e indirectas del especismo (Horta, 2010c, p. 252).

les (Singer, 1975; Horta, 2010a, 2010b, 2014)—. El problema, por resumirlo brevemente, es que no parece existir una propiedad moralmente relevante que posean *todos* los humanos y de la que carezcan *todos* los animales no humanos.[2] Si lo importante, por ejemplo, es la autonomía o la racionalidad, entonces parecería que debemos excluir del círculo moral —o, por lo menos, darles mucha menos importancia— a los bebés o a los humanos con discapacidades cognitivas severas. ¿Quizá lo relevante sea que los humanos, a diferencia del resto de animales, poseen habilidades para el *aprendizaje cultural cumulativo*? Algunos autores han defendido que lo que distingue a los humanos de los otros animales es que no necesitamos reinventar la rueda: una vez inventada, la transmitimos a nuestros descendientes, que a su vez añaden sus propias modificaciones, pasándolas luego a descendientes, y así durante siglos de evolución cultural (Henrich, 2015; Boyd, 2018). Esto, que nos hace distintos, tal vez nos haga también *especiales*, moralmente hablando. Sin embargo, esta propuesta tampoco está exenta de problemas. En primer lugar, no está claro que el aprendizaje cultural cumulativo sea un fenómeno exclusivamente humano (Yamamoto, Humle & Tanaka, 2013; Mesoudi & Thornton, 2018). En segundo lugar, no todos los humanos poseen, o puede ejercitar, las habilidades relevantes —pensemos, de nuevo, en individuos con discapacidades cognitivas severas—. Y, en todo caso, aunque fuera una propiedad distintiva, no está claro que la capacidad de aprendizaje cultural cumulativo sea *moralmente relevante*.[3]

Los defensores del especismo consideran que ninguno de estos desafíos es insalvable. Algunos, por ejemplo, sostienen que, aunque muchos humanos puedan carecer, en un momento concreto de sus vidas, de las capacidades relevantes, las tendrán en el futuro, o las tuvieron alguna vez en el pasado. O, contrafácticamente, podrían haberlas tenido de no ser por un lamentable golpe de mala suerte en la ruleta genética (Kagan, 2019). Otros, a su vez, defienden que lo relevante no es si un individuo posee o no determinadas capacidades, sino si pertenece a un grupo cuyos *miembros típicos* las poseen (Cohen, 1986; Hierro, 2016, p. 155). O tal vez lo importante sean las relaciones —de simpatía, solidaridad o reconocimiento mutuo— que los humanos podemos establecer entre nosotros, pero no (supuestamente) con otros animales (Diamond, 1978). O quizá simplemente debamos, como sugiere Richard Posner (2004, p. 60), tomar el especismo como "una intuición moral más profunda que cualquier razón que uno pudiera aducir en su favor, y resistente a cualquier razón que […] alguien pudiera aducir en su contra".

[2] De ahora en adelante, "animales" (excepto cuando sea necesario precisarlo).

[3] Agradezco a un/a revisor/a de esta revista por invitarme a clarificar este punto.

La discusión sobre el estatus *moral* del especismo, como vemos, no está resuelta. Y, más preocupante aún, corre el riesgo de convertirse en un choque de intuiciones últimas de difícil solución. En los últimos años, algunos autores han tratado de hacer avanzar la discusión analizando el estatus *epistémico* de las intuiciones especistas (Jaquet, 2021, 2022; Director, 2021; van der Brandeler, 2024). Veamos esto con algo más de detalle. Cuando discutimos sobre la aceptabilidad del especismo, podemos enfatizar dos cosas distintas. Por un lado, podemos centrarnos en la *corrección moral* de las intuiciones especistas, o del especismo en general. Por otro lado, podemos analizar si las intuiciones especistas emergen en condiciones que —podemos razonablemente esperar— nos conduzcan a la verdad, o por lo menos a formar juicios considerados. Los juicios considerados, en la definición de John Rawls (2001, p. 55), son "juicios emitidos en condiciones en las que resulta altamente probable que se haya ejercido plenamente nuestra capacidad de juicio, *y esta no se haya visto afectada por influencias que la distorsionen*" (énfasis mío). El enfoque epistémico nos invita a considerar este último aspecto. Si los juicios especistas emergen en condiciones epistémicamente poco favorables, entonces tendremos una razón adicional para sospechar de ellos —una razón, por cierto, que es independiente de su contenido—.

En este artículo pretendo hacer una triple contribución. En primer lugar, identificar un "giro epistémico" en las discusiones sobre la justificación del especismo (sección 1). Aunque las contribuciones con un enfoque epistémico son cada vez más frecuentes, no existe aún un marco que las integre de forma coherente. En segundo lugar, explicitar las razones por las que es deseable adoptar un enfoque epistémico que *suplemente* (aunque no necesariamente sustituya) al enfoque moral (sección 2). En tercer lugar, mostrar el potencial de este enfoque. Para ello, analizaré críticamente algunos argumentos existentes en la literatura, y sugeriré caminos por los que el enfoque epistémico podría transitar —caminos que, hasta el momento, no han sido explorados— (sección 3).

1. El giro epistémico

En esta sección identifico (y sondeo) el giro epistémico en el debate acerca de la aceptabilidad del especismo. Tradicionalmente, el debate sobre el especismo ha sido abordado poniendo un especial énfasis en el aspecto moral: es decir, en la cuestión de si la pertenencia a una especie puede, de forma directa o indirecta, fundamentar el estatus moral de un individuo —o, por lo menos, justificar que ese individuo (i.e. sus preferencias e intereses) goce de prioridad moral— (Singer, 1975; Regan, 1983; Cohen, 1986;

Pluhar, 1995; B. Williams, 2008; Horta, 2014; Korsgaard, 2018; Kagan, 2019; McMahan, 2002; Nussbaum, 2023; Faria & Horta, 2021; Faria, 2023).

Si bien ha sido claramente dominante, el enfoque moral no ha sido el único. También podemos encontrar en la literatura, sobre todo en la segunda década del presente siglo, un enfoque *conceptual* o *definicional*, preocupado por definir la noción de especismo —aclarando, por ejemplo, si la ausencia de justificación es un rasgo definitorio del concepto de especismo— (Faria & Paez, 2014; Jaquet, 2019; Horta & Albersmeier, 2020). Por supuesto, el enfoque definicional no está conceptualmente desgajado del moral. Por un lado, el enfoque definicional aborda principalmente una cuestión de ética conceptual; la tarea, en esencia, consistiría en desarrollar una herramienta teórica que nos permita, del modo más riguroso posible, identificar y visibilizar injusticias insuficientemente teorizadas (cf. Horta & Albersmeier, 2020, pp. 7-8). Por otro lado, quienes defienden que el especismo es, necesariamente, una forma de discriminación *injustificada,* reconocen explícitamente que la cuestión de si algo (una práctica, una preferencia, etc.) cuenta como especista es inseparable de la cuestión acerca de su justificación (cf. Horta, 2010c, p. 247). En todo caso, el enfoque moral y el definicional son distintos. En el primer caso, queremos saber si el especismo está justificado. En el segundo, queremos definir el concepto mismo de especismo.

Especialmente en los últimos cuatro o cinco años, podemos observar la irrupción de un tercer enfoque, el epistémico. Dentro del enfoque epistémico, encontramos, en primer lugar, contribuciones que tratan de *desacreditar* el especismo. Así, por ejemplo, François Jaquet (2022) ha defendido que el especismo es una forma de tribalismo: una disposición incrustada en nuestra psicología por la selección natural, y, como tal, epistémicamente sospechosa, en cuanto no es resultado de un proceso orientado a la producción de creencias justificadas o verdaderas. La evolución es, por utilizar la expresión de Richard Dawkins, un relojero ciego, para quien la corrección epistémica es solo relevante de manera contingente. Jaquet (2021) ha argumentado también que las creencias especistas son, al menos en un número importante de casos, producto del razonamiento motivado, y, por lo tanto, epistémicamente inestables. Emnée van der Brandeler (2024), por su parte, ha sostenido que, del mismo modo que el racismo o el sexismo persisten gracias a la ignorancia, genuina o estratégica, de quienes ostentan una posición de privilegio, también el especismo se sustenta sobre una forma análoga de "ignorancia especista".

Otros autores han recurrido a consideraciones epistémicas para *revindicar* el especismo o, como mínimo, para argumentar que este no puede ser considerado un prejuicio sin más. Entre los primeros (reivindicativos) encontramos a Curtis y Vehmas (2016), quienes han esbozado una defensa

"mooreana" del especismo. Los argumentos mooreanos, en general, parten de una premisa epistémica concreta: a saber, que cuando una posición filosófica abstracta tiene implicaciones que atentan claramente contra el sentido común, estamos justificados en otorgar mayor credibilidad al sentido común que a las posiciones abstractas que lo quebrantan. Por lo tanto, así como G. E. Moore defendió que podemos refutar el escepticismo señalando algo tan básico como que aquí tengo una mano y aquí la otra, sería posible —de acuerdo con esta posición— refutar el antiespecismo señalando que los intereses de un humano importan más que los intereses comparables de un animal no humano. Samuel Director (2021), por otro lado, ha defendido un argumento más débil: dado que los filósofos morales (de igual competencia en el campo, debemos suponer) están en desacuerdo acerca del estatus moral del especismo, deberíamos evitar caracterizar al especismo como un mero prejuicio. Este argumento, basado en la existencia de desacuerdo *entre pares epistémicos*, no mostraría que las intuiciones especistas sean más o menos confiables, pero sí indicaría, según Director, que la analogía entre prejuicios como el racismo o el sexismo, por un lado, y el especismo, por el otro, no es tan limpia como algunos suponen.

En los últimos años, por lo tanto, los filósofos preocupados por la aceptabilidad del especismo han prestado una mayor atención al estatus epistémico de los juicios que lo sustentan. Es en este sentido que sugiero que se ha producido un *giro epistémico* en los debates sobre el especismo. Con ello, por lo tanto, no quiero dar a entender que se ha abandonado el enfoque moral, sino que este se ha *complementado* con una atención a aspectos epistémicos.[4] Incluso si el enfoque moral sigue siendo el dominante, lo que es difícil de evaluar, su dominancia se ha visto reducida. Y, como defenderé en la siguiente sección, es bueno que así sea. El enfoque moral, productivo como ha sido, tiene sus límites, y allí dónde la discusión moral, en un sentido clásico, no llega, las consideraciones epistémicas pueden servir de ayuda.

2. Las virtudes del enfoque epistémico

En esta sección presento tres razones por las que, a mi juicio, es deseable dar cabida en el debate sobre la justificación del especismo a con-

[4] Utilizo la expresión, por lo tanto, en un sentido análogo al que se emplea cuando se habla del *giro político* en ética animal (Cochrane, Garner & O'Sullivan, 2018). Con esta expresión, se hace referencia al creciente énfasis en las implicaciones políticas de las discusiones tradicionales de la ética animal (sobre estatus moral, derechos, intereses…). Estas discusiones tradicionales, obviamente, siguen vigentes, pero ya solo cubren *una parte* de la ética animal. Agradezco a un/a revisor/a de esta revista por sus comentarios sobre esta ambigüedad.

sideraciones epistémicas que complementen las tradicionalmente ofrecidas por los otros enfoques —el moral y el definicional—.

En primer lugar, y de manera más obvia, un enfoque epistémico nos puede ayudar a avanzar en situaciones de potencial *impasse*. Como vimos en la introducción, tanto los defensores como los críticos del especismo han refinado progresivamente sus argumentos, intentando pertrechar sus posiciones frente a las objeciones más obvias y potencialmente devastadoras. Supongamos, por ejemplo, que la única manera de reivindicar de un modo consistente el especismo implica excluir a los niños del círculo moral, u otorgar menor relevancia a sus intereses, necesidades, etc. Muchos de nosotros pensaríamos que este es un coste demasiado elevado.[5] Y, por esto mismo, las más recientes defensas del especismo han tratado de mostrar, precisamente, que podemos ser especistas sin excluir a los niños o a los humanos con discapacidades cognitivas severas (por ejemplo, Kagan, 2019). De un modo parecido, muchos de nosotros, si no la mayoría, rechazaríamos el antiespecismo si no nos permite, en casos extremos, salvar a un niño antes que a una mosca. Y, nuevamente, varios antiespecistas han tratado de defender que el rechazo del especismo no implica que todos los seres sintientes tengan exactamente los mismos intereses, o que estos intereses tengan exactamente el mismo peso (cf. Singer, 1993). Todos estos argumentos, por supuesto, son controvertidos. El punto de fondo, en todo caso, es que, a medida que los argumentos —a favor y en contra— se sofistican, resulta cada vez más difícil progresar. Zanjar una discusión es (comparativamente) más sencillo si una de las posiciones conlleva implicaciones claramente inaceptables para todas las partes. Pero, si este no es el caso, la cosa se complica —y, con el tiempo, corremos un mayor riesgo de quedar estancados en un choque de intuiciones—.

En estos casos, uno puede insistir en que la otra parte está cometiendo un error o tirar la toalla. Ninguna de estas alternativas es, a mi juicio, enteramente satisfactoria. La segunda, claramente, supone abandonar la discusión. Pero la primera alternativa también tiene sus sinsabores: parte de lo que hace la resolución de un debate satisfactoria (tal vez incluso

[5] Aunque, como siempre, hay excepciones. David Gauthier (1986, p. 268), por ejemplo, reconoce que "los animales, los no nacidos, o quienes poseen discapacidades congénitas, no tienen cabida dentro de la moralidad entendida como reciprocidad [su teoría moral, que es una forma de contractualismo]". De un modo similar, Peter Carruthers (1992) parece asumir algo parecido cuando defiende que tenemos razones para tratar a los niños *como si tuvieran estatus moral robusto* —lo que parece sugerir que, estrictamente hablando, no lo poseen—. Cabe destacar, en todo caso, que estas excepciones parecen confirmar la regla, pues incluso estos autores tratan de mostrar que tenemos razones para tratar bien a estos humanos, aunque estas razones sean instrumentales o derivadas.

posible) es que las diferentes partes *puedan aceptar*, quizá después de un esfuerzo moderado, que una de las posiciones es preferible. Cuando los argumentos son tan sofisticados, y la discusión tan detallada, disminuye la probabilidad de que una de las partes, siquiera moderadamente idealizada, pueda ver que está equivocada.

En situaciones de estancamiento, real o percibido, vale la pena prestar atención a consideraciones adicionales. Por ejemplo, a las condiciones en que emergen los juicios que motivan las diferentes posiciones. Si tenemos razones para pensar que los juicios que motivan una de las posiciones son producto de mecanismos poco confiables, entonces tenemos razones para rebajar nuestro grado de confianza en dichos juicios. Como estas razones no se derivan de la sustancia de los juicios, la estrategia epistémica nos permite orillar los desacuerdos sustantivos que producen el estancamiento. *Ceteribus paribus*, las consideraciones epistémicas pueden romper un empate.

Por supuesto, las cosas casi nunca son iguales. Que dos posiciones rivales se encuentren en paridad es, como mínimo, algo muy difícil de determinar. Más habitual es que tratemos de aplicar alguna forma de *equilibrio reflexivo amplio*, en el que las consideraciones epistémicas puedan servir, no para romper empates, sino para añadir (o restar) puntos de plausibilidad a una posición normativa determinada (Daniels, 1979).[6] Esta sería una segunda virtud del enfoque epistémico. En el equilibrio reflexivo amplio, buscamos la coherencia entre principios abstractos, juicios sobre casos concretos *y otras consideraciones no morales pero potencialmente relevantes*. Supongamos que alguien afirma que la homosexualidad es inmoral porque así lo ha ordenado Dios, o que los animales son inferiores porque han sido creados para el disfrute y uso de los humanos. Parece plausible suponer que, si ofrecemos evidencia independiente a favor o en contra de las asunciones empíricas relevantes, entonces estaremos —de manera indirecta— ofreciendo evidencia a favor o en contra de las posiciones normativas que sobre ellas se apoyan. Si no existen los dioses, entonces perdemos un ar-

[6] En las discusiones sobre metodología de la filosofía moral y política, es habitual distinguir entre equilibrio reflexivo *estrecho* y *amplio*. El equilibrio reflexivo estrecho busca la coherencia entre principios abstractos y juicios considerados. El equilibrio reflexivo amplio, en cambio, busca la coherencia entre principios abstractos, juicios considerados *y otras consideraciones no morales que puedan ser relevantes*. Véase Daniels (1979). Estrictamente hablando, en el caso anterior (en el que los argumentos están "empatados" y las consideraciones epistémicas sirven para romperlo) también estaríamos empleando el mismo método. Lo que distingue los dos casos, pues, no es si empleamos o no el equilibrio reflexivo amplio, sino si lo hacemos para romper un empate o simplemente para añadir o restar puntos de plausibilidad a diferentes posiciones. Agradezco al/la revisor/a por la precisión.

gumento para defender que la homosexualidad es inmoral, o que los animales son inferiores. De un modo similar, si tenemos razones para pensar que ciertos juicios sobre casos concretos son especialmente vulnerables a determinados sesgos, tendremos razones para reducir nuestra confianza en el peso que estos juicios puedan tener en cuanto formas de evidencia a favor o en contra de una posición normativa. Y esto es precisamente lo que el enfoque epistémico del especismo trata de dirimir.

Una tercera virtud del enfoque epistémico es que facilita que las discusiones en ética animal estén informadas por debates recientes en epistemología (general y moral). Veamos un par de ejemplos. Primero, en los últimos años, los epistemólogos se han venido interesando por las implicaciones del desacuerdo entre pares epistémicos. En esencia, la pregunta central es: ¿cómo debo responder al hecho de que gente con competencia similar a la mía en un determinado campo adopte posiciones diametralmente opuestas? Algunos defienden que debo reducir la confianza en mi posición; otros insisten en que es racional mantenerse firme (cf. Christensen & Lackey, 2013). En el debate sobre la aceptabilidad del especismo, el nivel de desacuerdo entre pares es elevado. Por lo tanto, puede resultar útil dar un paso atrás y analizar de qué modo podemos aplicar los procedimientos ofrecidos para lidiar con el desacuerdo en circunstancias de igualdad epistémica.

Segundo, algunos filósofos han puesto recientemente el dedo sobre una llaga del razonamiento moral: la existencia de la incertidumbre normativa —es decir, aquella que afecta a nuestras teorías morales, principios normativos y juicios valorativos— (MacAskill, Bykvist & Ord 2020). Un utilitarista no dogmático, por ejemplo, difícilmente puede rechazar la posibilidad de que una posición deontológica sea la correcta. Y, *mutatis mutandis*, tampoco puede un kantiano no dogmático descartar la posibilidad de que el utilitarismo esté en lo cierto. Lo mismo, claro, vale para posiciones normativas concretas. Tanto el especismo como el antiespecismo pueden estar equivocados. Pero es casi seguro que no lo están de un modo obvio. Aquí, de nuevo, podemos dar un paso atrás y explorar los distintos procedimientos que se han propuesto para responder a (y, con algo de suerte, mitigar) la incertidumbre normativa. El enfoque epistémico difícilmente resolverá el debate sobre la aceptabilidad del especismo. Pero nos ofrece herramientas, tomadas de otras subdisciplinas, para hacer frente a algunos de los problemas que más dificultan el debate.

El movimiento, por supuesto, se demuestra andando. En la siguiente sección, repasaré críticamente dos contribuciones al enfoque epistémico, y sugeriré una posible avenida adicional que —hasta el momento— no ha sido explorada.

3. El enfoque epistémico, en marcha

3.1. Desacreditando el especismo: razonamiento motivado y tribalismo

François Jaquet, en una serie de artículos recientes, ha defendido que el especismo descansa sobre intuiciones epistémicamente endebles. En concreto, Jaquet se apoya en dos argumentos que podemos denominar, respectivamente, el *argumento del razonamiento motivado* (Jaquet, 2021) y el *argumento del tribalismo* (Jaquet, 2022). Examinemos ambos con algo de detalle.

El argumento del razonamiento motivado es sencillo. En las últimas décadas, los psicólogos sociales han analizado la llamada "paradoja de la carne"—es decir, la tensión que parece existir entre la preocupación declarada de gran parte de la población por el bienestar animal y el consumo continuado de carne—. En estos estudios, un resultado habitual es el siguiente: cuando se les pide a los participantes que consideren la paradoja de la carne, algunos se vuelven más escépticos sobre la mente de los animales —i.e. que sean conscientes, puedan padecer dolor, etc.— (Bastian et al. 2012; Ioannidou et al. 2024). O, de un modo más general, incrementan su especismo —i.e. otorgando una mayor prioridad a los intereses humanos, en virtud de su pertenencia a la especie— (Jaquet 2021).[7] Estas respuestas, sugieren los estudios, son un ejemplo de razonamiento motivado: un cambio en las creencias de un individuo que deriva, no de una revisión racional de dichas creencias, sino de la necesidad de mitigar (o incluso eliminar completamente) una disonancia cognitiva. El argumento de Jaquet puede resumirse del siguiente modo: como sabemos que las intuiciones especistas (o, más concretamente, las relacionadas con el consumo de carne) son propensas al razonamiento motivado, tenemos que otorgarles una menor credibilidad de lo que haríamos, volviendo a Rawls, "en condiciones en las que se [hubiera] ejercido plenamente nuestra capacidad de juicio, y esta no se [hubiera] visto afectada por influencias que la distorsionen".

[7] Como sugiere un/a revisor/a de esta revista, bien podría ser que los participantes incrementen su especismo precisamente porque aumenta su escepticismo sobre las capacidades mentales de los animales. Sin embargo, los autores del estudio (Jaquet & Florian Cova) tratan de controlar esta eventualidad preguntando a los participantes qué prioridad otorgarían a los humanos frente a animales *con capacidades mentales comparables* (Jaquet, 2021, p. 1018). Por supuesto, los participantes en experimentos de psicología no siempre atienden a estas especificaciones, por lo que no podemos descartar que algunos de ellos respondan, en realidad, alentados por un cambio previo en su percepción de las capacidades mentales de los animales. Agradezco al/la revisor/a por su comentario.

Quizá, podría objetarse, este argumento es demasiado rápido. ¿Por qué no podrían concebirse estas respuestas como revisiones racionales de las creencias propias? Si uno cree, con alta confianza, que comer carne es algo inocuo, ¿no estaría justificado en descontar aquellas consideraciones que choquen con dicha creencia? A mi juicio, la respuesta es: probablemente no. En primer lugar, las creencias normativas no nos permiten alterar nuestras creencias *sobre hechos empíricos*. David Enoch (2009), por ejemplo, ha defendido que, en el terreno moral, puede ser legítimo argumentar que "si *p* es deseable, entonces *p*". Pero incluso Enoch reconoce que este razonamiento es falaz cuando se aplica a creencias empíricas: si *p* es una proposición empírica, no se vuelve verdadera (ni siquiera más plausible) porque sea deseable (2009, p. 222). Esta respuesta, claro está, solo afecta a aquellos casos en los que lo que se altera son creencias acerca de las capacidades mentales de los animales. En otros casos, como hemos visto, lo que se altera es la relevancia moral dada a los intereses de los animales no humanos —en otras palabras, el grado de especismo—. Aquí, las creencias en juego son normativas. Pero incluso en estos casos deberíamos sospechar. En primer lugar, porque no es obvio que la creencia en que comer carne es una práctica inocua pueda sostenerse con tanta confianza como para simplemente descontar aquellas consideraciones que la contradigan. En segundo lugar, y de un modo general, porque deberíamos desconfiar de aquellas creencias que reafirman nuestro carácter moral en situaciones de presión. Estas son, en palabras de Alex Wornsip (2023), "creencias sospechosamente convenientes". Obviamente, una creencia puede ser sospechosamente conveniente y correcta. El punto es que, en tanto que *sospechosa*, debe ser mirada con mayor cautela si cabe. Especialmente teniendo en cuenta que los humanos somos dados a racionalizar nuestro comportamiento, particularmente en casos de disonancia cognitiva (D. Williams, 2023). Si, frente a una disonancia cognitiva, actualizo mis creencias de un modo que me hace quedar peor, entonces, *ceteribus paribus*, debería confiar *más* en dichas creencias. Pero, por el contrario, si actualizo mis creencias de un modo que me hagan quedar mejor, entonces debería confiar menos en dichas creencias. En tercer lugar, existe evidencia de que, en general, los humanos actualizamos nuestras creencias *del modo opuesto*. Cuando a los participantes de un estudio se les ofreció información sobre las capacidades mentales de los tapíridos, así como de una especie ficticia, la mayoría de ellos tendieron a asignarles un *mayor* estatus moral (Piazza & Loughnan, 2016; véase también Jaquet, 2021, pp. 1021-1025). Solo cuando se les ofreció información sobre animales que ellos comían, como los cerdos, los participantes actualizaron sus creencias en la dirección contraria. Es decir, que en casos de disonancia cognitiva, tendemos a emplear una estrategia diferente (de hecho, opuesta)

a la que normalmente adoptamos en casos pacíficos —esto es, casos que no generan ninguna tensión ni amenazan nuestra percepción de nosotros mismos como agentes morales virtuosos—.

El argumento del razonamiento motivado, pues, parece atendible. Pasemos ahora al argumento del tribalismo. De nuevo, el razonamiento es sencillo. Recientemente, algunos psicólogos evolucionistas han ofrecido una explicación evolutiva del tribalismo, concebido como una adaptación útil en condiciones de *cooperación intracomunitaria* y *conflicto intercomunitario* —condiciones que, según estos autores, habrían caracterizado el ambiente de adaptación evolutiva de la especie humana durante gran parte de nuestra historia— (cf. Tooby & Cosmides, 2010). De la necesidad de desconfiar de los extraños y de cooperar con los miembros del propio grupo habría surgido la tendencia de los humanos a distinguir, incluso por las razones más triviales, entre "nosotros" y "ellos". Y los humanos, claro, somos "nosotros" —y los animales uno de los "ellos" mejor documentados y persistentes—.

Ahora bien, para que el especismo sea una forma de tribalismo consistente con la explicación anterior, debe ser innato. Jaquet cree que hay razones para sospechar que, en efecto, así es. El especismo, por ejemplo, se encuentra en todos los grupos humanos, es recalcitrante a ser revisado, y se manifiesta desde edades tempranas (Jaquet, 2022, pp. 940-941). Supongamos, por lo tanto, que el especismo es, al menos en parte, una adaptación evolutiva innata. En ese caso, tercia Jaquet, debemos una vez más sospechar de dicho sistema de creencias, pues las adaptaciones evolutivas no se estabilizan porque rastreen la verdad, sino porque facilitan la supervivencia de los individuos, la transmisión de los genes, etc. Desde un punto de vista epistémico, la evolución es un proceso ciego —solo correlaciona con la verdad de una creencia cuando es *la propia verdad de la creencia* (y no solo el hecho de sostenerla) lo que resulta adaptativo—. Tal vez en algún momento fuera adaptativo asumir que los animales no humanos son menos importantes moralmente y pueden ser utilizados para satisfacer nuestros intereses. Pero aquí no parece jugar ningún papel la *verdad* de la creencia. Lo que es adaptativo, en todo caso, es que esta sea compartida por los miembros de las comunidades que, durante gran parte de nuestra historia evolutiva, no habrían podido sobrevivir sin consumir animales.

El argumento de Jaquet puede ser matizado. En primer lugar, la teoría del tribalismo como un producto de nuestra psicología coalicional requiere asumir que gran parte de nuestra historia evolutiva se desarrolló en un contexto de cooperación intragrupal y conflicto intergrupal en el que habrían existido fuertes presiones evolutivas para distinguir entre "nosotros" y "ellos". Pero esta asunción ha sido discutida. Boyd y Richerson (2022), por ejemplo, han defendido recientemente que la cooperación entre

grupos, incluso a gran escala, podría haber sido más común de lo asumido hasta el momento (para un análisis matizado e informativo, véase Singh & Glowacki, 2022, esp. 421). No obstante, el argumento de Jaquet no depende tanto de estos detalles. La cuestión importante es si el especismo es una adaptación evolutiva, y, por lo tanto, si se sostiene la objeción de que, en tanto que producto de la selección natural, no se debe a procesos conducentes a la verdad o la justificación. Y aquí viene el segundo matiz: de acuerdo con algunos estudios, el especismo parece ser, al menos en gran medida, *culturalmente* transmitido. Matti Wilks, Lucius Caviola, Guy Kahane y Paul Bloom (2021), en un reciente estudio, han mostrado que los niños priorizan menos los intereses de los humanos que los adultos. Hasta que no podamos determinar con mayor precisión la etiología del especismo, el alcance del argumento del tribalismo —o, en general, de cualquier argumento basado en consideraciones evolutivas— quedará indeterminado. Indeterminado, pero no necesariamente irrelevante. En primer lugar, porque no parece haber duda de que los niños priorizan los intereses de los humanos en virtud de su pertenencia a una especie. Lo que interesa a Wilks y sus coautores es la *intensidad* de esta preferencia a lo largo del tiempo. En segundo lugar, porque incluso si el especismo es transmitido culturalmente, puede ser sujeto a una objeción análoga, que apelaría al estatus epistémico de los mecanismos de transmisión relevantes. Si el especismo se transmite culturalmente, pero lo hace a través de mecanismos que no rastrean de forma robusta la verdad o la justificación, entonces tenemos un problema parecido al señalado por el argumento del tribalismo. En la subsección 3.3 esbozaré una posible versión de esta objeción.

Los argumentos del razonamiento motivado y del tribalismo pueden —y deben— ser matizados. Seguramente también ampliados y concretados en mayor detalle. Pero, si las hipótesis empíricas sobre las que se sustentan son acertadas, entonces parecen identificar un punto ciego de las creencias especistas —su correlación con mecanismos epistémicos de dudosa calidad—. Esto, por supuesto, no implica que dichas creencias sean falsas; no debemos cometer aquí la falacia genética. Pero sí sugieren que debemos andar con especial cuidado.

3.2. Especismo, desacuerdo entre pares y prejuicio

El especismo, sus críticos sostienen, es un prejuicio, análogo al racismo o el sexismo. Desde un enfoque moral, esta cuestión se ha abordado de dos maneras. Por un lado, algunos han discutido, de un modo directo, la justificación del especismo. Si el especismo está justificado, entonces no es un mero prejuicio (Kagan, 2019). Por otro lado, hay quienes, aun aceptando

que el especismo pueda estar injustificado, han discutido que la analogía con el racismo o el sexismo sea acertada. Recientemente, Samuel Director (2021) ha defendido que, por razones epistémicas, el especismo no puede considerarse un simple prejuicio. Veamos por qué. Un prejuicio, sostiene Director, es necesariamente irracional, producto de algún vicio epistémico, o expresado de forma no sincera. Ahora bien, añade, el especismo cuenta entre sus defensores a reconocidos filósofos morales, a quienes deberíamos considerar en paridad epistémica con los críticos del especismo —es decir, como individuos igualmente inteligentes, reflexivos, libres de los sesgos más obvios, familiarizados con la evidencia relevante y sinceros—. Si decimos que el especismo es, necesariamente, un prejuicio, lo que estamos diciendo es que sus defensores no cumplen con alguna de las anteriores condiciones: o no son igual de inteligentes que sus críticos, o son más vulnerables a sesgos, o tienen menor familiaridad con la evidencia relevante, por ejemplo. Pero esto, concluye Director, deja de ser un movimiento aceptable si asumimos que los defensores del especismo (algunos de ellos, por lo menos) son pares epistémicos de quienes lo rechazan.

Un crítico del especismo puede responder a este argumento de al menos tres maneras. En primer lugar, rechazando la concepción *procedimentalista* de prejuicio en la que se apoya Director. Como hemos visto, Director sostiene que una creencia puede ser caracterizada como un prejuicio si es irracional, producto de un vicio epistémico o insincera. Dicho de otro modo, lo que hace que una creencia sea o no un prejuicio no es su contenido, sino la forma en que esta es adoptada. Esta exclusión del contenido, sin embargo, tiene algunos costes. Como el propio Director reconoce, parece implicar que el racismo o el sexismo no son *necesariamente* prejuicios, pues hay circunstancias en las que alguien puede adoptar dichas actitudes sin ser irracional, insincero, o sin caer en un vicio epistémico (2021, p. 18). Pensemos, por ejemplo, en alguien que ha crecido en el seno de una comunidad racista extremadamente hermética, bombardeado desde la infancia por ideas racistas, en casa, en el colegio, etc. Aunque esta persona bien podrá estar equivocada, no parece que adopte sus creencias de manera irracional, epistémicamente negligente, etc. Ahora bien, para muchos el sexismo o el racismo son casos paradigmáticos de prejuicio.

Tirando de este hilo, un crítico del especismo podría sostener que la definición procedimentalista es demasiado estrecha: algunas creencias, podría decir, constituyen prejuicios *en virtud de su contenido*, independientemente de cómo se adquieran. Aunque esta avenida queda abierta, no tengo claro que valga la pena invertir demasiados esfuerzos en explorarla. Singer, Horta y otros filósofos antiespecistas defienden que el especismo es i) una discriminación injustificada ii) homologable al racismo o al sexismo. Aun-

que Director se mantiene agnóstico sobre la primera afirmación, sí pone en duda la segunda, pues, afirma, no existe en la actualidad desacuerdo entre pares epistémicos sobre el sexismo o el racismo. Es decir, que no es posible, hoy en día, defender el sexismo o el racismo sin ser irracional, incurrir en vicios epistémicos o ser insinceros, mientras que sí es posible, en cambio, defender el especismo sin irracionalidad, insinceridad o vicios epistémicos. Esta es una tesis sustantiva, que puede ser puesta en duda. No parece, sin embargo, que litigar la definición ordinaria de prejuicio nos ayude a resolver esta disputa. Incluso si el especismo es, en virtud de su contenido, una forma de prejuicio, Director podría replicar que sus defensores no son necesariamente irracionales, negligentes o insinceros, y, por lo tanto, sería diferente en este respecto del racismo o el sexismo.

En segundo lugar, los críticos del especismo pueden, simplemente, conceder el punto central. Esto podría resultar sorprendente, pero en realidad no lo es tanto. Por un lado, autores como Oscar Horta y Frauke Albersmeier (2020), Catia Faria y Eze Paez (2014), o François Jaquet (2019) han ofrecido análisis del especismo en los que la noción de prejuicio no juega ningún papel definicional. Horta y Albersmeier, por ejemplo, caracterizan al especismo en términos de *discriminación injustificada,* lo que no excluye, *a priori*, su adopción por parte de personas inteligentes, reflexivas y sinceras. Por otro lado, incluso entre quienes definen el especismo como una forma de prejuicio, esta identificación no siempre juega un papel importante. Peter Singer nos proporciona un claro ejemplo. Durante décadas, Singer ha definido el especismo como una forma de prejuicio (cf. Singer, 1975). Recientemente, sin embargo, Singer ha aclarado que, a su juicio, lo distintivamente objetable del especismo es su incompatibilidad con el principio de igual consideración de intereses —principio que, Singer defiende, nos exige atender únicamente al peso de los intereses en juego, y no a la especie a la que pertenecen los afectados— (Singer, 2016, 32-33).

Para muchos críticos del especismo, en definitiva, lo que hace análogo al especismo con el sexismo o el racismo es su condición de discriminación injustificada en virtud de consideraciones moralmente irrelevantes o arbitrarias. Esta posición, sin embargo, no compromete a sus defensores con ninguna respuesta concreta a la cuestión de si el especismo, el sexismo y el racismo están a la par epistémicamente hablando. Los críticos del especismo podrían afirmar, sin contradicción, que el especismo está injustificado, pero su arbitrariedad es menos obvia que la de otras formas de discriminación injustificada.

En tercer lugar, los críticos del especismo pueden rechazar que ambas posiciones sean igualmente vulnerables a sesgos. Como vimos anteriormente, las defensas del especismo pueden ser resultado del razonamiento

motivado, pero también, como otros estudios sugieren, de un sesgo favorable al *status quo* (Piazza et al., 2015). Esta respuesta puede interpretarse de dos maneras: como un rechazo de la idea de que los defensores y los críticos del especismo se encuentran en una posición de paridad epistémica, o como un rechazo de la idea de que la paridad epistémica implique una similar vulnerabilidad a sesgos. Aunque esta posición no carece de interés, debemos andar con cuidado. La investigación sobre la psicología del especismo se encuentra aún en un estado relativamente temprano. Aunque, hasta el momento, los estudios han desvelado sesgos principalmente entre sus defensores, no podemos descartar la posibilidad de que los críticos del especismo sean vulnerables a otros sesgos aún no identificados. Al fin y al cabo, podríamos estar ante un sesgo de selección: si los científicos que analizan la psicología del especismo son más bien críticos con el mismo, como parece ser el caso, bien podría ser que su foco en los sesgos de los especistas reflejara un punto ciego.

En las últimas décadas, los epistemólogos han prestado una atención creciente al fenómeno del desacuerdo entre pares. El ingenioso argumento de Director ilustra cómo este debate, aparentemente teórico, puede enriquecer debates prácticos —sobre cómo debemos tratar a los otros animales, relacionarnos con ellos, etcétera—. Aunque este argumento puede ser discutido, su mensaje básico parece importante: si reputados filósofos morales han defendido el especismo, quizá su falsedad no sea tan obvia como algunos creen. Esto, por supuesto, se aplica en la otra dirección: que muchos filósofos rechacen el especismo sugiere que este sistema de creencias, pese a estar tan profundamente arraigado en nuestra mente y en nuestras sociedades, no puede ser asumido sin más.

3.3. Especismo y la crítica realista de la ideología

Los filósofos políticos desarrollan y afilan herramientas para evaluar diferentes sistemas económicos, políticos y sociales. Habitualmente, estas herramientas son morales: las nociones de justicia o de legitimidad; o las teorías de la justicia, como las de Rawls, Dworkin o Nozick, o, más recientemente, Elizabeth Anderson o Nico Kolodny, entre muchos otros. No todos los filósofos políticos se sienten cómodos con este método. Los *realistas políticos* contemporáneos, revitalizados por Bernard Williams (2005), consideran que esta forma de teorizar ha reducido la filosofía política a una mera rama de la ética (Rossi & Sleat, 2014). Esto es un problema, argumentan, porque desatiende los rasgos distintivos de la política, y porque no presta suficiente atención al modo en que las normas morales (los juicios en los que nos apoyamos) son, a menudo, endógenas —es decir, producto de

los mismos sistemas políticos, económicos o sociales que pretendemos evaluar con ellas—. Uğur Aytac y Enzo Rossi (2022), por ejemplo, han defendido que la persistencia de actitudes y creencias patriarcales en sociedades de Oriente Medio y el Norte de África se explicaría precisamente por sus instituciones patriarcales, que habrían potenciado este tipo de actitudes y creencias, reprimiendo, a su vez, cualquier disidencia.

Una rama del realismo político que, en los últimos años, ha cobrado especial impulso es la llamada *crítica realista de la ideología* (Prinz & Rossi, 2017; Rossi & Argenton, 2021; Aytac & Rossi, 2022; Clark, 2024). Los defensores de esta corriente defienden que, debido a los problemas mencionados arriba, la filosofía política normativa debe desechar la normatividad moral, enfatizando en su lugar la normatividad *epistémica*. Es decir, que lo que los filósofos políticos deberían hacer es evaluar la fiabilidad de los mecanismos mediante los cuales los sistemas políticos, económicos y sociales se estabilizan. Estos autores, cercanos en su mayoría al marxismo, identifican la ideología como el más importante de dichos mecanismos.

La crítica realista de la ideología, en resumen, recomienda evaluar epistémicamente los mecanismos de transmisión ideológica. En muchos casos, sostienen, lo que encontramos es que el poder para emplear estos mecanismos está distribuido de forma desigual y jerárquica. Tenemos, por un lado, a una élite con gran poder para transmitir sus valores, creencias y normas, y una mayoría con poco poder contestatario —ya sea porque no gozan de los recursos necesarios, o porque serían agresivamente reprimidos si llegan a ser percibidos como una amenaza—. En estas circunstancias, sostienen los defensores de la crítica realista de la ideología, tenemos razones para desconfiar de los valores recibidos. Principalmente, sostienen, porque estos valores no se han transmitido tras sobrevivir a un riguroso filtro de escrutinio y debate público. Lo que ocurre, dicen, es que unos pocos tenían la capacidad de promoverlos, mientras que los demás carecíamos del poder para contestarlos de forma efectiva.

La crítica realista de la ideología no se ha aplicado a los animales. En esta última subsección trataré de mostrar por qué la crítica realista de la ideología puede ser una valiosa flecha adicional en el carcaj del enfoque epistémico sobre el especismo.

Partamos de lo visto anteriormente: el especismo es un sistema de creencias, al menos en parte socialmente transmitido, que parece jugar algún rol en la legitimización de prácticas dañinas para los animales. En un sentido meramente descriptivo, una ideología. Este es un primer paso, necesario pero insuficiente. Más importante para el argumento es que las condiciones en las que se transmite el especismo parecen ser suficientemente análogas a las estipuladas por la crítica realista de la ideología: los

humanos (una minoría) tenemos la capacidad para transmitir creencias acerca de nuestra propia superioridad sobre los otros animales, quienes por otra parte son incapaces de contestar dichas creencias. Una limitación de la crítica realista de la ideología, aplicada a humanos, es que los contextos en los que los afectados no tienen ninguna capacidad contestataria son muy raros. Incluso en condiciones de opresión y jerarquía, los oprimidos a menudo recurren a lo que el antropólogo James C. Scott (1985) célebremente denominó "las armas de los débiles", como la ridiculización o el sabotaje de baja intensidad. Ahora bien, los animales carecen, en un sentido profundo y literal, de poderes contestatarios. Para ejercerlos, primero deberían ser capaces de *comprender* las creencias relevantes, y gozar de habilidades discursivas para ponerlas en cuestión. Aunque los animales pueden expresar su rechazo a ciertos tratos, no pueden rechazar, o poner en cuestión, creencias especistas. Por lo tanto, la transmisión del especismo puede ser capturada por la crítica realista de la ideología incluso mejor de lo que puede capturar la transmisión de otras ideologías.

Esto, no obstante, requiere un matiz. Aunque los animales no pueden rechazar el discurso especista, otros humanos sí pueden hacerlo —y a menudo, de hecho, así lo hacen—. Aunque esta enmienda es importante, tampoco hay que exagerar su alcance. Los detractores del especismo son una minoría (Mathieu & Ritchie, 2022), y a menudo son objeto de burla, mofa o discriminación, como documenta una creciente literatura empírica (MacInnis & Hodson, 2015; Bolderdijk & Cornelissen, 2022).

Así las cosas, la historia parece ser la siguiente: las creencias especistas pueden ser fácilmente transmitidas porque quienes son más directamente afectados por ellas son incapaces de contestarlas, y porque aquellos humanos que sí pueden hacerlo son una minoría, a menudo sujeta a actitudes que promueven la autocensura y el silencio. La transmisión del especismo, por lo tanto, parece ser susceptible del tipo de endogeneidad viciosa que los críticos realistas de la ideología intentan diagnosticar. En consecuencia, deberíamos rebajar nuestra confianza en las creencias especistas. Pues no son estas necesariamente las supervivientes en el libre mercado de las ideas, sino el resultado de procesos no necesariamente conducentes a la verdad o la justificación.

Enumeremos algunos de los beneficios derivados de aplicar este enfoque a los animales. El primero es que nos ofrece herramientas para criticar sistemas sociales especistas sin depender de la suerte de la normatividad moral. Si los realistas políticos están en lo cierto, y el uso de la normatividad moral en la filosofía política es sospechoso —o directamente equivocado— la crítica realista de la ideología, aplicada al especismo, nos permite seguir criticando el especismo. En ese sentido, la crítica realista de

la ideología, aplicada al especismo, rebaja la dependencia del debate sobre la validez del especismo de ulteriores discusiones metodológicas acerca del rol de la normatividad moral.

En segundo lugar, la crítica realista de la ideología, aplicada al especismo, nos ofrece una teoría (por supuesto, incompleta y susceptible de ser ampliada y matizada) acerca de cómo el especismo podría transmitirse *socialmente* mediante mecanismos no conducentes a la verdad. Recordemos que, cuando discutimos el argumento del tribalismo de Jaquet, apunté que no sabemos exactamente hasta qué punto son innatas las actitudes especistas. Pues bien, la crítica realista de la ideología sugiere que, incluso si el especismo es, en gran medida, socialmente transmitido, no por ello pasa a estar libre de sospecha, epistémicamente hablando. La evolución no nos conduce a la verdad, como tampoco lo hacen mecanismos sociales de transmisión ideológica basados en la jerarquía y la ausencia de poder contestatario de una de las partes afectadas.[8]

Un tercer beneficio es que, aplicada al especismo, la crítica realista de la ideología deviene menos dependiente de una concepción del orden social en el que una minoría controla los medios de transmisión de creencias, valores, normas, etc. que una mayoría es incapaz de contestar efectivamente. En el caso de los humanos, existe desacuerdo acerca de cuán fuerte y profunda es esta desigualdad. En el caso de los animales, no obstante, el desacuerdo es mucho menor: aunque podamos discutir acerca del poder de otros humanos para rechazar el especismo de un modo efectivo, pocos pondrían en duda que los animales —los principales afectados— carecen de dichos poderes. Por formularlo de un modo un tanto provocativo, aplicada a los animales, la crítica realista de la ideología no necesita ser demasiado ideológica, es decir, ligada a una imagen de la sociedad de carácter marxista, o en su vecindad.

Conclusión

Más de 80 billones de animales terrestres son sacrificados cada año para el consumo humano (Roser, 2023). El número de animales acuáticos

[8] Una posible objeción es la siguiente: como hemos observado más arriba, los humanos (muchos de ellos, al menos) carecen de poder contestatario, no porque no sean *capaces de ejercerlo*, sino porque su ejercicio está activamente suprimido. Los animales, en cambio, ni siquiera pueden ejercerlo. Dicho con brevedad: otorgar el voto a las mujeres les permitió ejercer un tipo de agencia política que hasta el momento les había sido negada; otorgar el voto a los simios, en cambio, no tendría impacto alguno. Tradicionalmente, la crítica de la ideología se ha centrado en casos del primer tipo. Sin embargo, si lo que queremos es explicar cómo ciertas configuraciones de poder explican la persistencia de determinados arreglos institucionales, creencias, actitudes, etc., no es obvio por qué deberíamos excluir los casos del segundo tipo. Agradezco a un/a revisor/a por invitarme a abordar este punto.

es prácticamente imposible de determinar, y, muy a menudo, se calcula en toneladas y no en términos de individuos. Según algunas estimaciones, más de 192 millones de animales son utilizados cada año para la experimentación científica (Taylor & Rego Álvarez, 2019). Estas prácticas generan una gran cantidad de sufrimiento, a menudo sostenido por la creencia de que los animales no humanos, en virtud de la especie a la que pertenecen, merecen menor consideración moral. Esta idea —el núcleo del especismo— ha sido ampliamente debatida entre los filósofos morales en las últimas décadas (también, claro, entre activistas, intelectuales públicos, ciudadanos de a pie y académicos de otras disciplinas). Pero, como hemos visto, esta discusión ha llegado a un punto de sofisticación y complejidad potencialmente paralizante. En este artículo, he tratado de llamar la atención sobre un enfoque emergente —el enfoque epistémico— que puede complementar los enfoques tradicionales. Y, con un poco de suerte, permitirnos avanzar pese a las dificultades.

En las secciones anteriores, he tratado de identificar un giro epistémico en la literatura, motivar su relevancia, e ilustrar, mediante el análisis crítico de algunos ejemplos, su potencial. Como el lector puede ver, el enfoque epistémico se encuentra aún en un periodo embrionario. No obstante, y si lo defendido en este artículo es correcto, nos puede proporcionar herramientas para pensar mejor sobre nuestras relaciones con (y nuestro trato hacia) los otros animales. Dada la intensidad con que, de forma sistemática, afectamos sus vidas y bienestar, tenemos la obligación de pensar sobre estas cuestiones con el mayor rigor posible y echando mano de todas las herramientas de las que seamos capaces.

Bibliografía

Aytac, U., & Rossi, E. (2022). Ideology critique without morality: A radical realist approach. *American Political Science Review, 117*(4), 1215-1227. https://doi.org/10.1017/S0003055422001216

Bastian, B., Loughnan, S., Haslam, N., & Radke, H. R. M. (2012). Don't mind meat? The denial of minds to animals used for human consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin, 38*(2), 247-256. https://doi.org/10.1177/0146167211424291

Bolderdijk, J. W., & Cornelissen, G. (2022). How do you know someone's vegan? They won't always tell you: An empirical test of the do-gooder's dilemma. *Appetite, 168*(1), 105719. https://doi.org/10.1016/j.appet.2021.105719

Boyd, R. (2018). *A different kind of animal*. Princeton University Press.

Boyd, R., & Richerson, P. J. (2022). Large-scale cooperation in small-scale

foraging societies. *Evolutionary Anthropology, 31*(4), 175-198. https://doi.org/10.1002/evan.21944

Caviola, L., Everett, J. A., & Faber, N. S. (2019). The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism. *Journal of Personality and Social Psychology, 116*(6), 1011-1029. https://doi.org/10.1037/pspp0000182

Carruthers, P. (1992). *The animal issue*. Cambridge University Press.

Christensen, D., & Lackey, J. (Eds.). (2013). *The epistemology of disagreement: New essays*. Oxford University Press.

Clark, R. L. (2024). Moderate realist ideology critique. *European Journal of Philosophy, 32*(1), 260-273. https://doi.org/10.1111/ejop.12929

Cochrane, A., Garner, R., & O'Sullivan, S. (2018). Animal ethics and the political. *Critical Review of International and Social Philosophy, 21*(2), 261-277. https://doi.org/10.1080/13698230.2016.1194583

Cohen, C. (1986). The case for the use of animals in biomedical research. *New England Journal of Medicine, 315*(14), 865-870. https://doi.org/10.1056/NEJM198610023151405

Curtis, B., & Vehmas, S. (2016). A Moorean argument for the full moral status of those with profound intellectual disability. *Journal of Medical Ethics, 42*(1), 41-45. https://doi.org/10.1136/medethics-2015-102938

Daniels, N. (1979). Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics. *Journal of Philosophy, 76*(5), 256-282. http://dx.doi.org/10.2307/2025881

Diamond, C. (1978). Eating meat and eating people. *Philosophy, 53*(206), 465-479. http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100026334

Director, S. (2021). Speciesism, prejudice, and epistemic peer disagreement. *Journal of Value Inquiry, 55*, 1-20. https://doi.org/10.1007/s10790-020-09735-4

Enoch, D. (2009). Wouldn't it be nice if *p,* therefore*, p* (for a moral *p*). *Utilitas, 21*(2), 222-224. https://doi.org/10.1017/S0953820809003495

Faria, C. (2023). *Animal ethics in the wild*. Cambridge University Press.

Faria, C., & Horta, O. (2021). Animales. En I. González Ricoy & J. Queralt (Eds.). *Razones públicas: Una introducción a la filosofía política* (pp. 447-462). Ariel.

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

Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement*. Oxford University Press.

Henrich, J. (2015). *The secret of our success*. Princeton University Press.

Hierro, L. (2016). *Los derechos humanos: Una concepción de la justicia*. Marcial Pons.

Horta, O. (2010a). El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: La relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo. *Astrolabio, 10*, 55-84.

Horta, O. (2010b). El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 2: Consideración honoraria y evaluación general del argumento. *Astrolabio, 10*, 85-104.

Horta, O. (2010c). What is speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 23*, 243-266. https://doi.org/10.1007/s10806-009-9205-2

Horta, O. (2014). The argument from species overlap. *Journal of Applied Philosophy, 31*(2), 142-154. https://doi.org/10.1111/japp.12051

Horta, O., & Albersmeier, F. (2020). Defining speciesism. *Philosophy Compass, 15*(11), 1-9. https://doi.org/10.1111/phc3.12708

Ioannidou, M., Lesk, V., Stewart-Knox, B., & Francis, K. B. (2024). Don't mind milk? The role of animal suffering, speciesism, and guilt in the denial of mind and moral status of dairy cows. *Food Quality and Preference*, 105072. https://doi.org/10.1016/j.foodqual.2023.105082

Jaquet, F. (2019). Is speciesism wrong by definition? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 32*(3), 447-458. https://doi.org/10.1007/s10806-019-09784-1

Jaquet, F. (2021). A debunking argument against speciesism. *Synthese, 198*, 1011-1027. https://doi.org/10.1007/s11229-019-02080-5

Jaquet, F. (2022). Speciesism and tribalism: Embarrassing origins. *Philosophical Studies, 179*, 933-954. https://doi.org/10.1007/s11098-021-01700-6

Jaquet, F. (2024). Indirect defenses of speciesism make no sense. *Pacific Philosophical Quarterly, 105*(3), 308-327. https://doi.org/10.1111/papq.12459

Kagan, S. (2019). *Counting animals… more or less*. Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2018). *Fellow creatures*. Oxford University Press.

MacAskill, W., Bykvist, K., & Ord, T. (2020). *Moral uncertainty*. Oxford University Press.

MacInnis, C. C., & Hodson, G. (2015). It ain't easy eating greens: Evidence of bias toward vegetarians and vegans from both source and target. *Group Processes & Intergroup Relations, 20*(6), 721-744. https://doi.org/10.1177/1368430215618253

Mathieu, E., & Ritchie, H. (2022). What share of people say they are vegetarian, vegan, or flexitarian? *Our World in Data*. URL = https://ourworldindata.org/vegetarian-vegan (Último acceso: 20 de mayo de 2025).

McMahan, J. (2002). *The ethics of killing*. Oxford University Press.

Mesoudi, A., & Thornton, A. (2018). What is cumulative cultural evolution? *Proceedings of the Royal Society B: Biological Science*s, *285*, 20180712. https://doi.org/10.1098/rspb.2018.0712

Nussbaum, M. C. (2023). *Justice for animals*. Simon & Schuster.

Piazza, J., & Loughnan, S. (2016). When meat gets personal, animals' mind matter less: Motivated use of intelligence information in judgments of moral standing. *Social Psychological and Personality Science, 7*(8), 867-874. https://doi.org/10.1177/1948550616660159

Piazza, J., Ruby, M. B., Loughnan, S., Luong, M., Kulik, J., Watkins, H. M., & Seigerman, M. (2015). Rationalizing meat consumption: The 4Ns. *Appetite, 9*(1), 114-128. https://doi.org/10.1016/j.appet.2015.04.011

Pluhar, E. B. (1995). *Beyond prejudice*. Duke University Press.

Posner, R. A. (2004). Animal rights: Legal, philosophical, and pragmatic perspectives. En C. R. Sunstein & M. C. Nussbaum (Eds.). *Animal rights: Current debates and new directions* (pp. 51-77). Oxford University Press.

Prinz, J., & Rossi, E. (2017). Political realism as ideology critique. *Critical Review of International Social and Political Philosophy, 20*(3), 348-365. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293908

Rachels, J. (1990). *Created from animals*. Oxford University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Belknap University Press. Citado por la traducción castellana de Francisco, A. de (2002). *La justicia como equidad: Una reformulación*. Paidós.

Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. University of California Press.

Roser, M. (2023). How many animals get slaughtered every day? *Our World in Data*. URL = https://ourworldindata.org/how-many-animals-get-slaughtered-every-day (Último acceso: 20 de mayo de 2025).

Rossi, E., & Argenton, C. (2021). Property, legitimacy, ideology: A reality check. *Journal of Politics, 83*(3), 1046-1058. https://doi.org/10.1086/710781

Rossi, E. & Sleat, M. (2014). Realism in normative political theory. *Philosophy Compass, 9*(10), 689-701. https://doi.org/10.1111/phc3.12148

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.

Singer, P. (1975). *Animal liberation*. Harper Collins.

Singer, P. (1993). *Practical ethics* (2ª ed.). Cambridge University Press.

Singer, P. (2016). Why speciesism is wrong: A response to Kagan. *Journal of Applied Philosophy, 33*(1), 31-35. https://doi.org/10.1111/japp.12165

Singh, M., & Glowacki, L. (2022). Human social organization during the Late Pleistocene: Beyond the nomadic-egalitarian model. *Evolution*

and Human Behavior, 43(5), 418-431. https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2022.07.003

Taylor, K., & Rego Álvarez, L. (2019). An estimate of the number of animals used for scientific purposes worldwide in 2015. *Alternatives to Laboratory Animals, 47*(5-6), 196-213. https://doi.org/10.1177/0261192919899853

Timmerman, T. (2018). You're probably not *really* a speciesist. *Pacific Philosophical Quarterly, 99*(4), 683-701. https://doi.org/10.1111/papq.12192

Tooby, J., & Cosmides, L. (2010). Groups in mind: The coalitional roots of war and morality. En H. Hogh-Olesen (Ed.). *Human morality and sociality: Evolutionary and comparative perspectives* (pp. 91-234). Palgrave-Macmillan.

van der Brandeler, E. (2024). Towards an epistemology of 'speciesist ignorance'. *Res Publica, 30*, 783-804. https://doi.org/10.1007/s11158-024-09656-0

Wilks, M., Caviola, L., Kahane, G, & Bloom, P. (2021). Children prioritize humans over animals less than adults do. *Psychological Science, 32*(1), 27-38. https://doi.org/10.1177/0956797620960398

Williams, B. (2005). *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. Princeton University Press.

Williams, B. (2008). The human prejudice. En *Philosophy as a Humanistic Discipline* (pp. 135-152). Princeton University Press.

Williams, D. (2023). The marketplace of rationalizations. *Economics & Philosophy, 39*(1), 99-123. https://doi.org/10.1017/S0266267121000389

Wornsip, A. (2023). Suspiciously convenient beliefs and the pathologies of (epistemological) ideal theory. *Midwest Studies in Philosophy, 47*, 237-268. https://doi.org/10.5840/msp2023111449

Yamamoto, S., Humle, T., & Tanaka, M. (2013). Basis for cumulative cultural evolution in chimpanzees: Social learning of a more efficient tool-use technique. *PLOS ONE, 8*(1), e55768. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0055768

Recibido el 22 de mayo de 2025; aceptado el 29 de julio de 2025.