

Comer carne no es un deber moral

Eating Meat Is Not a Moral Duty

Adrián Solís-Peña*

* Universitat de Barcelona, LOGOS

solisadriansolis@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-4407-5698>

Resumen

El presente trabajo pretende discutir críticamente una reciente propuesta que justifica el consumo de carne de animales no humanos como un deber moral de los seres humanos. Primeramente, haremos una breve introducción al debate y situaremos las estrategias a seguir para criticar los argumentos en defensa de la permisibilidad moral de comer carne. Seguidamente, introduciremos la propuesta de Zangwill (2021) donde se presenta el Argumento del Beneficio Mutuo para justificar que el consumo de carne no sólo es moralmente permisible, sino que es un deber moral que tenemos los seres humanos. En la última sección, discutiremos críticamente el argumento y expondremos por qué es un argumento incorrecto, de esta manera argumentaremos que no tenemos justificación para concluir que sea un deber moral consumir carne. Finalmente, consideraremos una nueva versión del argumento que defienda sólo la permisibilidad de comer carne, y mostraremos por qué éste tampoco sería un argumento correcto. Por todo esto, concluiremos que comer carne no es ni un deber moral ni un acto moralmente permisible.

Palabras clave: consumo de carne, obligación moral, vegetarianismo moral, ética animal, animalismo, ética aplicada



Received: 23/07/2025. Final version: 20/07/2026

eISSN 0719-4242 – © 2026 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

Abstract

This paper critically discusses a recent proposal that justifies the meat consumption of non-human animals as a moral duty for humans. First, we will briefly introduce the debate, and we will situate the various strategies used to criticise the arguments in favour of the moral permissibility of eating meat. Next, we will introduce Zangwill's (2021) proposal, in which he presents the Mutual Benefit's Argument to justify that meat consumption is not just morally permissible, but it is a moral duty of humans. In the last section, we will critically discuss the argument, and we will expose why it is an incorrect one, thereby arguing that there is no justification for concluding that it is a moral duty to eat meat. Finally, we will consider a new version of the argument to defend just the moral permissibility to eat meat, and we will show why it is not a correct argument. Consequently, we will conclude to eat meat is neither a moral duty nor a moral permissible act.

Keywords: meat consumption, moral obligation, moral vegetarianism, animal ethics, animalism, applied ethics

1. Introducción ¿Es permisible el consumo de carne?

Es habitual que las discusiones filosóficas sobre la permisibilidad y la obligatoriedad moral de ciertas acciones se centren en la relación entre los humanos, o entre estos y la sociedad. Sin embargo, cada vez son más las y los pensadores que amplían el discurso moral hacia la relación que como humanos, o sociedad, tenemos respecto de los demás animales con los cuales tenemos mayor o menor relación. El presente trabajo entrará en la discusión moral acerca de si es permisible o no el consumo que hacemos de animales no humanos. Ésta es una práctica que los humanos llevamos haciendo desde hace siglos, dada nuestra capacidad biológica para comer carne, aunque este hecho ha sido objeto de gran controversia. El objetivo de este trabajo es contribuir a analizar si aquellos argumentos que utilizamos, o que podemos utilizar, para defender el consumo de carne como una práctica moralmente permisible son argumentos válidos o correctos.

Más específicamente, nuestro objetivo será discutir la reciente propuesta de Zangwill (2021) que transporta el debate un paso más allá. El autor no sólo pretende justificar que el consumo de carne de animales no humanos es un acto moralmente permisible, sino que es un deber moral que tenemos los humanos respecto de aquellos animales que consumimos. La propuesta de Zangwill (2021) es novedosa porque pretende defender que el hecho de no comer carne supone realizar actos que son inmorales. El autor está defendiendo la tesis opuesta a la que nosotros pretenderemos defender: el *vegetarianismo moral*, posición la cual considera que el debate acerca de la permisibilidad de comer carne es una cuestión de carácter moral y considera que no es un acto moralmente permisible porque no tenemos buenas razones para ello. Para defender esta propuesta existen diferentes estrategias a seguir, explicamos brevemente a continuación cuáles son:

(a) Vía negativa: no se pretende defender el *vegetarianismo moral* de manera directa, más bien se examinan los argumentos existentes acerca de la justificación de la permisibilidad moral de comer carne, para luego proceder a demostrar que son argumentos incorrectos (Lowe 2016; Korman 2022). Por ejemplo, uno de los argumentos habitualmente utilizados para defender el consumo de carne es el llamado '*Argumento de la Costumbre*'. Este considera que son moralmente permisibles aquellas prácticas que hemos heredado por costumbre, ya que se han practicado a lo largo de nuestra historia. En tanto que el consumo de carne es una de estas prácticas heredadas, entonces es moralmente permisible realizarla. Sin embargo, este tipo de argumento es incorrecto porque existen muchos contraejemplos de costumbres que hemos heredado y no por ello consideramos que sean moralmente correctas, como por ejemplo el trabajo infantil, el machismo, el esclavismo... (Lowe 2016, 177-179; Korman 2022, 168-169).

(b) Vía positiva (*indirecta*): se pretende razonar de manera positiva por qué el consumo de carne no es moralmente permisible. Para hacerlo, se consideran experimentos mentales donde se imagina un escenario en un mundo posible donde las acciones que ocurren son análogas a las acciones que ocurren en nuestro proceso actual de producción de carne, pero las cuales son fácilmente identificables como actos moralmente reprobables. El caso más importante es el *Argumento de Fred y los cachorros* de Norcross (2004), donde se propone un escenario en el cual Fred necesita torturar y matar a unos cachorros para satisfacer sus ganas de consumir chocolate. Norcross plantea este que escenario es análogo a las actuales condiciones materiales de producción de carne en las granjas de producción donde los animales sufren torturas y finalmente mueren¹. Lo que se pretende mostrar es que, si juzgamos que lo que hace Fred es inmoral, entonces también deberíamos concluirlo de la producción cárnica actual.

(c) Vía positiva (*directa*): se pretende justificar que el consumo de carne no es moralmente permisible, pero en vez de hacerlo de manera indirecta a través de experimentos mentales, se centra en cuáles son las acciones inmorales que se llevan a cabo, o se derivan, en la producción cárnica actual. Por ejemplo, Norwood y Lusk (2011) muestran que el consumo de carne implica un sufrimiento directo de los animales de los que extraemos la carne que consumimos. En tanto que infligir sufrimiento es algo moralmente reproable, el consumo de carne también lo es, ya que es fruto de dicha práctica. Otro ejemplo, Korsgaard (2011) defiende un posicionamiento kantiano, donde considera que el consumo de carne implica que en las granjas industriales los animales sean tratados como un medio y no como un fin en sí mismos, lo que hace de ello una práctica inmoral.

¹ El debate acerca de si es moralmente permisible o no el consumo de carne habitualmente está centrado en cuáles son las condiciones materiales de la producción cárnica actual, en la que un porcentaje muy elevado proviene de las granjas de producción industrial. Para una discusión del *Argumento de Fred y los cachorros* independientemente de las granjas de producción industrial véase (Korman 2022, 182-3). Para una discusión de este argumento aplicado al consumo de productos derivados de los animales, como huevos o leche, véase (Korman 2022, 183-4).

Como hemos dicho anteriormente, el objetivo será rebatir la tesis de Zangwill (2021) que considera el consumo de carne como un deber moral, por lo que no consumir carne sería cometer actos inmorales. Este argumento es de vital importancia en la discusión acerca de los derechos de los animales no humanos, ya que Zangwill (2021) argumenta que si realmente nos importan deberíamos comérmolos. Para ello el autor utiliza un argumento, que llamaremos '*Argumento del Beneficio Mutuo*'. No obstante, nuestro objetivo es defender el *vegetarianismo moral*, utilizaremos la vía negativa para mostrar que el argumento de Zangwill (2021) es un argumento incorrecto, como todos los argumentos que se utilizan para defender el consumo de carne, y, por lo tanto, que no tenemos razones para comer carne. Para ello, en la sección 2 presentaremos la propuesta de Zangwill (2021) y una reconstrucción de su *Argumento del Beneficio Mutuo*. En la sección 3 discutiremos críticamente su propuesta. Por un lado, mostraremos que las restricciones que intenta poner a su argumento son injustificadas, y, por otro lado, mostraremos tres contraejemplos diferentes a su *Argumento del Beneficio Muto*. Al final de la sección 3 ofreceremos una versión más débil de su argumento original que puede resistir el primero de nuestros contraejemplos, pero que sigue siendo igualmente un argumento incorrecto porque no puede resistir los demás contraejemplos.

2. El consumo de carne como deber moral: el *Argumento del Beneficio Mutuo*

Aquellos que quieren defender que el consumo de carne es una práctica moralmente permisible, utilizan diferentes argumentos para poder justificar su posición. Anteriormente mencionábamos que uno de estos era el *Argumento de la Costumbre* el cual pretende establecer una conexión entre aquello que es una costumbre o un hábito en una sociedad y lo que es moralmente permisible. No obstante, hemos visto antes que dicho argumento es incorrecto, de la misma manera que los demás argumentos existentes para defender la misma tesis. Por ejemplo, el *Argumento de la Necesidad* que sostiene que es necesario para los seres humanos consumir carne para el bien de nuestra salud, también es un argumento incorrecto. Lowe (2016, 179-82) y Korman (2022, 172-3) muestran que no es necesario consumir carne para tener una buena salud física, ya que es posible sustituir una dieta omnívora por una vegetariana sin la pérdida de proteínas necesarias que los seres humanos necesitamos para vivir de manera saludable.² Otro argumento muy utilizado es el *Argumento de la Naturaleza* que establece un vínculo entre las capacidades físicas de los seres humanos para consumir carne: tipo de sistema digestivo, tipo de mandíbula, etc., y la permisibilidad moral de consumir carne. A pesar de ello, Lowe (2016, 183-8) y Korman (2022, 170-2) muestran que este vínculo no es

² Para defender esta tesis se basan en diferentes estudios. Por ejemplo, alguno de ellos muestra que aquellos sujetos que hacen una dieta vegetariana tienen menos riesgo de hipertensión (Appleby, Davey y Key 2002, 645), menor riesgo de cardiopatías (Crowe et al. 2013, 597), y menor riesgo de cáncer (Key et al. 2009, 1622). Además, un metanálisis confirma que teniendo en cuenta todos los efectos de salud, aquellos que optan por una dieta vegetariana tienen en general una mejor salud (Key, Appleby y Rosell 2007, 35).

acertado, porque los seres humanos somos capaces por naturaleza de realizar diferentes acciones que en ningún sentido consideramos moralmente permisibles: mentir, asesinar, robar, torturar, etc.

Estos tres argumentos son los que ordinariamente se discuten tanto dentro como fuera del debate filosófico, pero los que quieren defender que el consumo de carne es una práctica moralmente permisible, aún disponen de otro argumento más para su objetivo. Este fue introducido por primera vez por Leslie Stephen en una famosa proposición que decía “[t]he pig has a stronger interest than anyone in the demand for bacon. If all the world were Jewish, there would be no pigs at all” (1896). Este razonamiento sostiene que el consumo de carne es moralmente permisible, ya que gracias a esto muchos animales no se han extinguido, vinculando así la existencia de dichos animales a la existencia de la práctica de comer carne. Por este motivo, Stephen afirma que el cerdo es el primer interesado en que nos lo comamos. Esta línea de razonamiento es la que sigue el autor que discutiremos en este trabajo, Nick Zangwill (2021). A continuación, explicamos su propuesta en más detalle.

2.1. En defensa de comer carne

Como hemos dicho anteriormente, Zangwill propone una defensa del consumo de carne innovadora por diferentes sentidos: (i) no pretende utilizar los argumentos estándares como son el de apelar a prácticas ancestrales, o a algo necesario o natural para los seres humanos, sino que apela a que la propia práctica hace que ciertas especies no se extingan; además (ii) que no es sólo moralmente permisible el consumo de carne, sino que es un deber moral que tenemos los seres humanos, y (iii) parte de la premisa que las condiciones actuales de producción cárnica donde la inmensa mayoría proviene de granjas industriales donde los animales sufren condiciones de existencia penosas siendo torturados durante toda su vida, hace que el consumo de esa carne no sea moralmente permisible³ (2021, 296). A pesar de esto, él pretende defender que el consumo de carne es un deber moral, en lo que sigue veremos por qué.

Un apartado esencial de la discusión acerca del consumo de carne considera Zangwill, es el bienestar y felicidad de los animales que consumimos o dejamos de consumir. Aunque el consumo de estos animales proviene en una cantidad muy elevada de las llamadas granjas industriales donde los animales tienen unas condiciones de existencia pésimas hasta que pasan por el matadero, Zangwill decide analizar el tema del consumo de carne centrando su atención sólo en las granjas no industriales, donde los animales tienen unas buenas condiciones de vida: están al aire libre, puede moverse y correr en libertad, y las personas encargadas de la granja cuidan de su bienestar en diferentes aspectos. Así, Zangwill pretende dirigir la

³ En este punto Zangwill está de acuerdo con el *vegetarianismo moral*, pero difiere en que la carne que proviene de granjas no industriales sí es moralmente permisible comerla, considera, como veremos, que es un deber moral que tenemos.

discusión del dilema moral del consumo de carne teniendo en cuenta únicamente las granjas no industriales, que por ejemplo en Nueva Zelanda supone el cinco por ciento de la producción actual de carne (2021, 296). Por este motivo, de ahora en adelante cuando hablemos de producción de carne, estaremos asumiendo que es acerca de las granjas no industriales, de la misma manera que hace Zangwill.

Una vez hemos hecho esta aclaración procedemos a introducir el argumento de Zangwill de manera informal, como hace él en su trabajo, y seguidamente procederemos a hacer una reconstrucción, para así en las próximas secciones poder discutirlo críticamente y ver si alguna de sus premisas no es verdadera y contiene contraejemplos.

La tesis principal que Zangwill quiere defender es la siguiente: hay ciertas especies de animales que nosotros consumimos que serían incapaces de vivir en libertad. Nosotros somos responsables de este hecho, dado que esto se debe a los muchos años de convivencia con estas especies y a las cuales hemos adaptado para que sobrevivan solo en un entorno humanamente controlado, perdiendo así su capacidad de supervivencia. Este hecho nos aporta beneficio a los seres humanos porque consumimos su carne, y a la vez genera unos beneficios para las especies consumidas porque esto hace que puedan continuar existiendo. De esta manera, si realmente nos preocupamos por estos animales, nuestro deber moral es mantener las prácticas que hacen que estos animales continúen existiendo, que concretamente consiste en mantener el sistema de producción cárnica. Es decir, para que estas especies continúen existiendo nosotros debemos comérmolas (2021, 300).

Sería rápidamente intuitivo pensar que si consideramos un animal *A* que no puede sobrevivir en libertad por sí mismo, no parece ser que para *A* la mejor opción sea vivir en una granja a cambio de que lo sacrifiquemos prematuramente para comérmolo. No obstante, Zangwill tiene presente esto, y responde de dos maneras diferentes. Por un lado, su argumento no está focalizado en animales concretos, sino que defiende que en tanto que la *especie* no sobreviviría en libertad, la mejor opción para la *especie* es ser un alimento de consumo para los seres humanos, porque eso es lo que garantiza la supervivencia de la *especie*. El momento particular de sacrificar a un animal en concreto no es beneficioso para él, pero es beneficioso para la *especie*. El autor considera que tenemos un deber moral con los animales actuales de la especie y el hecho de mantener la práctica de comérmolos permite que la especie puede subsistir (2021, 304-5). Por otro lado, no debemos olvidar que estamos teniendo en cuenta que la carne proviene de granjas no industriales donde los animales viven en semilibertad. Aquí los animales tienen unas buenas condiciones de vida, así que, si realmente nos importa su bienestar y felicidad, estas granjas parecen el lugar idóneo donde se pueden desarrollar de la manera más beneficiosa para ellos (2021, 297-8).

Por estas razones, considera Zangwill, que en tanto que los seres humanos hemos creado ciertas condiciones históricas de consumo de carne de determinados animales no humanos⁴,

⁴ Estas prácticas son relativas a cada especie y sus condiciones de existencia. Las prácticas que justifican que

y esto ha hecho que sus condiciones de existencia dependan totalmente del mantenimiento de estas prácticas, nosotros tenemos el deber moral de mantenerlas. Su razonamiento se basa en que esta práctica genera un beneficio tanto para los animales que son consumidos como para los que los consumen, es por ello por lo que es un deber moral mantener esta práctica (2021, 295-6).⁵

Ahora bien, ¿cuáles son los beneficios que extrae cada parte de esta relación del consumo de carne? Entre los animales que son consumidos, Zangwill deja claro que el beneficio que extraen es la existencia, que la especie sobreviva, así como la felicidad y bienestar de aquellos animales en las granjas no industriales. Ahora bien, ¿cuál es el beneficio que extraen los seres humanos de esta práctica? En (Zangwill 2021) no queda claro cuál es. No obstante, Zangwill (2022) expone algunos de estos beneficios, que serían (a) es un placer culinario, ya que mucha gente disfruta cuando come carne y considera que tiene un gusto exquisito, (b) es beneficioso para la salud, (c) genera puestos de trabajo en las granjas, mataderos, supermercados, etc., y (d) puede generar un placer estético contemplar cómo un ganadero cuida de sus animales.

Ahora que hemos explicado como Zangwill pretende defender que el consumo de carne es un deber moral que tenemos los seres humanos, seguidamente mostraremos una reconstrucción del argumento para así después poder analizarlo adecuadamente. Llamaremos a su argumento: *Argumento del Beneficio Mutuo*.

Argumento del Beneficio Mutuo:

ABM1) Si un agente A manteniendo la práctica X genera un beneficio significativo para B y para A, entonces es un deber moral para A hacer X.

ABM2) Los humanos son responsables de mantener la práctica del consumo de carne.

ABM3) Los humanos se benefician de la práctica del consumo de carne.

ABM4) Los animales no humanos se benefician de la práctica del consumo de carne.

ABM5) Los humanos, manteniendo la práctica del consumo de carne, generan un beneficio significativo para los animales no humanos y para ellos mismos (2, 3, y 4).

C1) Es un deber moral para los humanos consumir carne (1 y 5).

La reconstrucción que ofrecemos está en sintonía con lo que defiende Zangwill (2021). Respecto a la premisa ABM1 que afirma que cuando un determinado agente está realizando

nos comamos a los cerdos, no pueden servir para justificar comernos a los caballos (Zangwill 2021, 304-5).

⁵ Hay muchos organismos vegetales que se benefician de prácticas humanas, pero esto no hace que sean deberes morales. Por ejemplo, las bacterias o gusanos, pero en tanto que pertenecen a una categoría de seres con ausencia de consciencia, no tenemos deberes morales respecto a ellos (Zangwill 2021, 308-9).

una práctica concreta y esto genera un beneficio tanto para el agente que realiza la práctica como para otro agente, esto pasa a ser un deber moral para el primer agente. Esto es porque “If the practice [eating meat] were beneficial only to one of the two parties, that would perhaps not justify persisting in it” (Zangwill 2021, 300). El contenido de las premisas ABM2, ABM3 y ABM4, es lo que pretende ir explicando durante todo el artículo el mismo Zangwill, ya que considera que muchos de los animales que nos comemos existen en virtud de que mantenemos esta práctica, y considerando que estos animales se crían en granjas no industriales esto genera un beneficio para ellos, en su bienestar, felicidad y porque pueden continuar existiendo (2021, 295-8). Al mismo tiempo, los seres humanos se benefician de mantener esta práctica (2021, 300) por los diferentes motivos que hemos mencionado anteriormente (Zangwill 2022). Es justamente que “The ongoing history of mutual benefit is the ground of the present moral duty of human beings to eat animals” (2021, 300).

Por ello, dada la premisa ABM1 y la premisa ABM5 llegamos a la conclusión que es un deber moral para los seres humanos consumir carne de animales no humanos, porque genera un beneficio para ambas partes.

2.2. Restringiendo el argumento

Ahora bien, de la manera en que hemos presentado el *Argumento del Beneficio Mutuo*, parece ser que tiene una rápida e indeseable consecuencia. En la primera premisa podríamos sustituir los dos agentes involucrados A y B, por diferentes grupos de humanos, llegando así a la conclusión que es un deber moral comer carne humana si se diera el caso que existe alguna práctica de consumo de carne de determinados grupos de humanos que generara un beneficio para ambas partes, en tanto que su argumento no excluye que puedan ser diferentes grupos de la misma especie. Zangwill es consciente de este problema (2021, 303-4) y propone dos maneras diferentes para bloquear la extensión de su argumento al consumo de carne de seres humanos.

(i) debemos considerar que hay una clara demarcación entre los seres humanos y los animales no humanos que hace que el primer grupo tenga derechos y obligaciones que el segundo grupo no tiene, esto hace que tengan una dimensión moral más importante⁶ (2021, 303). La cuestión es que los seres humanos tienen unas capacidades racionales de autopercepción y una consciencia superior, que los distingue como una clase de organismo más significativa, y hace que las consideraciones morales hacia ellos sean más importantes que hacia otros organismos vivos. Zangwill considera que los seres humanos somos una especie de animales únicos y superiores, y por este primer motivo no es posible extender el *Argumento del Beneficio Mutuo* hacia el consumo de carne humana (2021, 303-4). (ii) debemos considerar que el que podamos consumir carne que proviene de humanos que, por ejemplo, hayan sido

⁶ Para esta defensa Zangwill se basa en Descartes para decir que la capacidad racional de los seres humanos es superior a la del resto de animales (Descartes 1986, 2, 288).

esclavizados es una mera fantasía, ya que esto no pasa en nuestro mundo actual. Además, si esta práctica se diera realmente, para el grupo de humanos que son esclavizados y consumidos, formar parte de esta práctica, no sería su mejor opción para sobrevivir, ya que por su propia naturaleza serían capaces de sobrevivir y tener una vida más completa fuera de ese tipo de práctica (2021, 304).

3. Desmontando el *Argumento del Beneficio Mutuo*

Hasta aquí hemos visto esta innovadora estrategia para defender no solo que el consumo de carne es algo moralmente permisible, sino que es un deber moral. Este argumento hace tambalearse al *vegetarianismo moral*, y como hemos dicho anteriormente el objetivo de este trabajo es defenderlo. Para hacer esto, utilizaremos la vía negativa y mostraremos que el *Argumento del Beneficio Mutuo* en realidad no es un buen argumento, porque es incorrecto y al menos alguna de sus premisas es falsa. Así mismo, antes de hacer esto, nos centraremos en criticar la restricción que Zangwill impone a su argumento acerca de la imposibilidad de extenderlo entre diferentes grupos de la especie humana.

3.1. Restricción inadecuada del argumento

Ahora bien, ¿realmente (i) y (ii) son buenas razones por las cuales mantener la restricción del argumento al consumo de carne humana? Consideramos que no lo son y en lo que sigue explicaremos por qué.

Empecemos por discutir (i). ¿Somos realmente los seres humanos tan superiores al resto de animales como Zangwill afirma? No está claro que esto sea así, ni tampoco que tengamos buenos argumentos para defender dicha postura. Zangwill (2021) sólo menciona a Descartes (1986, 2, 288) para hacer esta defensa, pero no ofrece ninguna justificación de esto, así como tampoco nos dice nada de la discusión filosófica contemporánea respecto a las jerarquizaciones biológicas. Lamentablemente para Zangwill, si prestamos atención a qué dicen los filósofos y filósofas contemporáneas, vemos que esta superioridad del ser humano respecto a otros animales no está justificada. Concretamente, si nos centramos en la propuesta cartesiana, Call (2006) ha demostrado por qué el razonamiento de Descartes estaba totalmente sesgado, ya que los seres humanos no somos los únicos animales capaces de razonamiento y reflexión, también los simios (y probablemente otros animales) tienen estas habilidades cognitivas. De esta manera, no podemos tomar el razonamiento cartesiano como base para una justificación de la importancia que Zangwill pretende ofrecer, porque no es un buen fundamento en el cual apoyar esta superioridad y unicidad de los seres humanos. Sin embargo, aunque Zangwill no tenga una buena justificación, esto no quiere decir que quizás no esté acertado. Así que veamos qué dicen otros filósofos y filósofas contemporáneas sobre esta superioridad o unicidad de los seres humanos.

Recientemente, Chapman y Huffman (2018) se han centrado en discutir esta comparativa entre animales humanos y animales no humanos, buscando si existe un estándar de comparación y qué nos puede decir respecto de la superioridad entre especies. Lo que muestran Chapman y Huffman (2018) es que todos los intentos en la historia de la filosofía de querer establecer una superioridad y unicidad de los seres humanos respecto de los animales no humanos se han demostrado incorrectos. Por ejemplo, la propuesta de Marks (2015) en la que el ser humano es el único ser capaz de realizar construcciones complejas ha sido desmentida, ya que otros animales no humanos también son capaces de crear construcciones complejas⁷ (Chapman y Huffman 2018, 3). O si nos centramos en la propuesta de Osler (1891) en que el uso de la medicina es lo que marca la diferencia entre los seres humanos y los animales no humanos, también ha sido desmentida por diferentes autores, ya que los seres humanos no son los únicos animales que hacen uso de la medicina,⁸ hay otras especies que son capaces de identificar qué elementos naturales son curativos y utilizarlos con fines medicinales (Chapman y Huffman 2018, 3-4). De esta manera, vemos que las estrategias que se han hecho para determinar que los seres humanos son especiales y únicos han fallado porque comparten muchas de estas características con otras especies animales. No hay un estándar objetivo de comparación, todos son *ad hoc* y sesgados. De hecho, Chapman y Huffman (2018, 4) consideran que este intento de demarcación ha estado guiado con la intención de justificar actitudes crueles y déspotas respecto a los animales no humanos, en concreto para justificar la crianza de ciertos animales para el consumo humano (Taylor y Fraser 2017).

Por esta razón, Chapman y Huffman (2018) consideran que todos los estándares de comparación son antropomórficos y no responden a una comparación objetiva. No obstante, esta tesis ha estado discutida por Monsó (2019), quien considera que sí hay un estándar objetivo de comparación entre especies: la capacidad de supervivencia. Sin embargo, este sería un estándar objetivo de comparación porque la supervivencia es algo básico al que toda especie tiende. No obstante, esto no favorece en ningún sentido a la propuesta de Zangwill (2021), porque Monsó (2019) muestra que los seres humanos respecto a este estándar no somos superiores a las otras especies (por ejemplo, tardígrados (Møbjerg et al., 2011) o medusas (Cartwright et al., 2007), ya que hay otras especies que tienen una capacidad de supervivencia mucho más alta que la que tenemos los seres humanos. Entonces, aunque haya un estándar objetivo de comparación, los seres humanos no somos tan especiales como Zangwill nos quiere hacer creer para que su argumento sea restringido y no pueda aplicarse a grupos de humanos.

Respecto al punto (ii), en que Zangwill considera que su argumento no se aplica al consumo de carne humana porque ese caso sería únicamente ficción, ya que en la actualidad la

⁷ Doucet et al. (1994) y (Hepburn et al., 2016) defienden esta tesis acerca de los castores, pájaros, abejas y avispas, y (Korb 2010) acerca de las termitas, vuyos montículos se crean para diferentes funcionalidades.

⁸ Huffman (1997; 2007) ha mostrado el uso de la medicina en el caso de los primates y Engel (2002) y Huffman (2007) para el caso de otros mamíferos (elefantes, osos, civetas, coatíes y puercoespines), pájaros (gansos de las nieves, pinzones y las aves rapaces) e insectos (abejorros, hormigas y mariposas).

existencia de ningún grupo de humanos depende de dicha práctica, no es una justificación adecuada. En las discusiones filosóficas no sólo nos interesa aquello que actualmente es el caso, o cuales son las implicaciones actuales de nuestras propuestas filosóficas, sino que nos interesa especialmente cómo podría ser el mundo actual, es decir su carácter modal, o qué implicaciones futuras podrían tener nuestras propuestas. Aquello que nos interesa es que nuestros argumentos sean necesariamente verdaderos, es decir, que no pueda ser el caso en que haya contraejemplos, ya sean estos actuales o posibles. Que actualmente no consumamos carne humana de un determinado grupo de seres humanos de los que su existencia dependa de dicha práctica, no quiere decir que el argumento de Zangwill no pueda justificar dicho canibalismo en un futuro o en mundo posible. Zangwill considera que los seres humanos que sean esclavizados y utilizados para consumo, por naturaleza podrían sobrevivir sin estar esclavizados. No obstante, no es difícil imaginar casos en los que la supervivencia de un grupo de seres humanos dependiera completamente de ser partícipes de este tipo de prácticas (quizás por las condiciones materiales de vida del grupo social, por enfermedades relacionadas con ese grupo, porque dicho grupo necesite cuidados específicos de otros grupos, etc.), aunque no por ello justificaríamos dicha práctica.

Con todo esto podemos decir que el intento de Zangwill de restringir su argumento para que no se aplique entre diferentes grupos de seres humanos parece equívoco y sesgado. Además, algo que Zangwill no ha tenido en cuenta es que los contraejemplos que puede tener su propuesta no tienen por qué estar dirigidos necesariamente a que su argumento pueda justificar el canibalismo, basta simplemente con mostrar que hay casos en los que una práctica puede generar un beneficio para quien la realiza y para quien la recibe, pero que esta sea considerada igualmente inmoral. En la siguiente sección veremos contraejemplos de este estilo.

3.2. Incorrección del argumento

Hemos dicho que el objetivo de este trabajo sería el análisis crítico de la propuesta de Zangwill (2021) y que intentaríamos defender el *vegetarianismo moral*, es decir, defender que el consumo de carne no es moralmente permisible, y mucho menos ningún deber moral. En el apartado anterior hemos visto porque una de las estrategias que tiene Zangwill de frenar la extensión de su argumento al consumo de carne humana, no es adecuada. Ahora, para defender el *vegetarianismo moral* seguiremos la vía negativa, por lo que buscaremos mostrar que el argumento a favor del deber moral de comer carne, en realidad, es incorrecto.

La premisa que mostraremos como falsa es:

ABM1) Si un agente A manteniendo la práctica X genera un beneficio significativo para B y para A, entonces es un deber moral para A hacer X.

¿De verdad si un agente A está realizando una práctica X que está generando un beneficio tanto para él como para otro agente B, es un deber moral para A continuar realizando X?

Por intuitivo que pueda parecer, esto no es así. Antes de entrar en detalle de los contraejemplos, debemos aclarar que la misma noción de Zangwill de “deber moral” es controvertida, porque él considera que, si solo uno de los agentes involucrados en la práctica extrae beneficio de ella, entonces no se consideraría un deber moral (2021, 300). No obstante, esta es una noción poco ordinaria de lo que entendemos por deber moral. La noción de Zangwill parece involucrar un interés egoísta, no se mantiene una práctica porque sea buena en sí misma, sino en tanto que quien la lleva a cabo extrae también un beneficio. Si no obtuviera un beneficio de la práctica, no sería ningún deber moral. La noción más ordinaria de deber moral es más cercana a la kantiana (Kant 1975), en que no realizamos una acción porque extraemos un beneficio de ella, sino porque es buena en sí misma, y como tal estamos obligados moralmente a realizarla.⁹ En cambio, Zangwill (2021) está utilizando una noción de deber moral que involucra un interés egoísta, cuestión que, como mínimo, es poco intuitiva.

A pesar de esto, asumamos por un momento que un deber moral existe solo cuando los dos agentes involucrados en la práctica extraen un beneficio. La cuestión a discutir ahora es: ¿hay situaciones en las que un agente C realizando la práctica Y genere un beneficio para otro agente D y para C, pero que aun así no consideremos que sea ningún deber moral mantener la práctica Y? Aquí es donde empiezan a aparecer los contraejemplos a la propuesta de Zangwill:

(I) *Marc, Mar y su perro:* Consideremos el siguiente caso. Marc y Mar son dos amigos que viven en barrios muy cercanos, Marc ha decidido hacer deporte y quiere apuntarse al gimnasio de su barrio, pero su situación socioeconómica se lo impide. Un día hablando con Mar sobre esta situación, ella le comenta que por cuestiones laborales no tiene tiempo suficiente para poder salir a pasear a su perro, y le comenta a Marc que una posible opción para ambos sería que él saliera a hacer deporte mientras pasea a su perro, así ambos se beneficiarían de este hecho. A Marc le parece una buena oportunidad, así que cada mañana Marc recoge al perro de Mar y salen juntos a correr, pasada una hora Marc vuelve al piso de Mar y deja a al perro. De esta práctica se beneficia Marc, porque ahora está haciendo deporte y esto ha mejorado su condición física, y también Mar, que ahora no tiene sentimiento de culpa de no poder tener el tiempo suficiente para su perro. No obstante, hace unos días que Marc ha conseguido un nuevo puesto de trabajo y ahora tiene las condiciones materiales para poder apuntarse al gimnasio de su barrio. Sin embargo, si la premisa ABM1 del argumento de Zangwill (2021) fuese cierta, parecería que Marc ahora no puede dejar de pasear al perro de Mar porque ha adquirido una obligación moral, ya que el hecho de sacar a pasear al perro de Mar, lo ha beneficiado tanto a él como a ella. No obstante, parece intuitivo considerar que Marc no está haciendo nada incorrecto al dejar

⁹ Se nos podría objetar que el deber moral para Kant es antropocéntrico, aunque nos alineamos con Korsgaard (2011) en la extensión del deber moral kantiano que tenemos los humanos hacia otros animales no humanos, en que lo importante es identificar qué es bueno o malo objetivamente para estos otros animales.

de pasear el perro de Mar, este caso nos manifiesta que a pesar de que haya dos agentes involucrados en una práctica que beneficia a ambos no tiene por qué implicar que uno de ellos adquiriera un deber moral con el otro. Es decir, ABM1 no es cierta.¹⁰

(II) *Tauromaquia*: Consideremos el caso de la tauromaquia, la cual es una práctica recreativa en la que los humanos torturan hasta la muerte a los toros. Cuando los humanos realizan dicha práctica generan un beneficio para ellos: (a) genera puestos de trabajo tanto para aquellos que ejecutan la tortura como para quienes venden las entradas, quienes limpian los establecimientos, los ganaderos, etc., o (b) hay quien aprecia un gusto estético en la práctica.¹¹ Por otro lado, (al menos esto es lo que dicen aquellos que quieren defender la existencia de la tauromaquia¹²) el toro de lidia que se cría para esta práctica desaparecería si no fuera por el mantenimiento de la misma, es decir los toros de lidia extraen un beneficio de ella.¹³ Además, también se podría decir que estos animales viven una vida agradable con los ganaderos hasta el día en que se los decide llevar al ruedo y torturarlos hasta la muerte. Ahora bien, aunque los seres humanos cuando mantienen la tauromaquia generan un beneficio significativo tanto para ellos mismos como para los toros de lidia, no parece que esta práctica deba ser ningún deber moral, ya que implica la tortura hasta la muerte de un ser vivo con consciencia y percepción del dolor. De hecho, esta práctica no se puede considerar tampoco moralmente permisible, ya que son muchos los países que a nivel legal han prohibido tal práctica. Tal y como recoge la *Human Society International*, esta práctica está vetada por ley en países como Argentina, Canadá, Cuba, Dinamarca, Italia o el Reino Unido. Así que, en el caso de la tauromaquia, donde ambas partes dentro de la práctica parecerían beneficiarse en algún sentido, no consideramos que resulte ser ningún deber moral su realización, en tanto que su práctica supone cometer actos injustos sobre una de las partes, es por ello por lo que este caso también sirve como contraejemplo a la premisa ABM1.

(III) *Tráfico de personas*: Consideremos ahora, no que los agentes involucrados sean seres humanos de dos grupos de seres humanos diferentes, ya que ABM1 no determina cuales deben ser el tipo de agentes involucrados y como

¹⁰ Debo agradecer a Josep Macià por la sugerencia de este tipo de ejemplo cuando discutíamos las primeras versiones de este trabajo.

¹¹ Discusión a parte sería acerca de si puede haber realmente gusto estético en la apreciación de una tortura.

¹² Mosterín (2010, 93-101) ofrece una discusión crítica de estos argumentos, y muestra cómo en realidad el toro de lidia no desaparecería si no existiera la tauromaquia, dado que el toro de lidia no es una especie diferente de la especie a la cual pertenece cualquier vaca o buey.

¹³ Es una tesis controvertida, pero cuando Zangwill (2021) afirma que muchos de los animales no existirían si no fuese porque nos los comemos, tampoco ofrece ulterior justificación.

bien hemos mostrado anteriormente, no parece que tengamos razones suficientes para justificar que los seres humanos sean significativamente tan diferentes a otros animales, bajo ningún criterio objetivo de diferenciación. Consideremos el caso del tráfico de personas. Llamemos *traficantes* al grupo de personas que se encargan de mantener y ejercer esta práctica, y *víctimas* al grupo de personas que son sometidas a estas prácticas de manera voluntaria (porque quieren pasar la frontera a algún territorio) o involuntaria (porque son raptadas y comercializadas). Los *traficantes* que mantienen la práctica del tráfico de personas están generando un beneficio significativo para ellos mismos: generan un alto beneficio económico, adquieren un estatus dentro del grupo de delincuentes con los que se relacionan, etc. Por otro lado, las *víctimas* también extraen un cierto beneficio de esta práctica, por ejemplo, consiguen su objetivo de pasar la frontera, debido a que por sus condiciones político-económicas no habrían podido conseguirlo de otra manera; a su vez muchas de estas *víctimas* son refugiados de guerra que no sobrevivirían si no hubiesen sufrido esta práctica. También aquellas personas que son o han sido raptadas y comercializadas extraen un beneficio, porque muchas de ellas provienen de países conflictivos en los que podrían haber muerto durante un conflicto armado.¹⁴ Ahora bien, aunque *traficantes* y *víctimas* extraen beneficio del tráfico de personas, esto no es ningún deber moral, porque atenta contra los derechos humanos inherentes de los seres humanos y los trata como meros objetos de intercambio económico.

Los ejemplos utilizados en (I), (II), y (III) son diferentes contraejemplos a la premisa ABM1 del *Argumento del Beneficio Mutuo*, que muestran que el condicional es falso, porque tenemos casos donde el antecedente es cierto (ambos agentes en la práctica extraen beneficio) pero el consecuente es falso (la práctica no es considerada un deber moral). El hecho de que dos agentes diferentes extraigan beneficio de una cierta práctica no legitima que dicha práctica sea moralmente loable, ni ningún deber moral¹⁵, ya que el beneficio que pueden extraer ambos agentes de la práctica puede ser o bien irrelevante moralmente, como muestra el caso (I), o bien implicar un beneficio ilusorio implicando prácticas inmorales, como muestra el caso (II), o implicar un beneficio exageradamente asimétrico entre ambas partes y atentando contra los derechos humanos de una de dichas partes, como muestra el caso (III). Parece ser que no tenemos razones independientes para aceptar la premisa ABM1, ya que con los anteriores contraejemplos mostramos que es falsa, por lo que podemos concluir que el *Argumento del Beneficio Mutuo* es un argumento incorrecto.

¹⁴ No queremos decir que esto sea moralmente aceptable, solo que queremos mostrar que la noción de *beneficio* involucrada en la discusión del argumento es tan vaga que incluiría estos casos como involucrando beneficio por ambas partes, cuestión que no parece aceptable.

¹⁵ Mulkeen (2023) respecto a la explotación intergeneracional y Vrousalis (2013) respecto a la noción misma de explotación han defendido la tesis que el hecho que ambas partes extraigan beneficio de una práctica no justifica que ésta sea moralmente aceptable.

3.3. Un argumento más débil, mismos problemas

Acabamos de ver por qué el *Argumento del Beneficio Mutuo* no es un buen argumento para defender el consumo de carne, ya que existen diferentes contraejemplos en los que a pesar de que haya un beneficio mutuo entre dos agentes diferentes, ello no implica que la práctica sea un deber moral. El argumento de Zangwill es muy fuerte, ya que no solo pretende justificar que comer carne es moralmente permisible, sino que es un deber moral que tenemos los seres humanos hacia ciertos animales no humanos. De hecho, lo realmente impactante del argumento es que el objetivo de Zangwill es justificar que no comer carne es un acto inmoral. Aunque hemos visto que la versión actual del argumento de Zangwill es un argumento incorrecto, quizás hay una manera de reformular su argumento para que solo sea una crítica al *vegetarianismo moral*.

Podríamos hacer que el *Argumento del Beneficio Mutuo* sea menos ambicioso, para ser más efectivo. En vez de defender que el consumo de carne es un deber moral, lo que podríamos defender es que el consumo de carne es moralmente permisible – en la línea de los otros argumentos en defensa del consumo de carne. Esta tesis no tiene la fuerza del argumento original de Zangwill, pero justamente por eso aún podría ser utilizado para criticar el *vegetarianismo moral*. Así, el argumento sería el siguiente:

Argumento del Beneficio Mútuo (débil):

ABMd1) Si un agente A manteniendo la práctica X genera un beneficio significativo para B y para A, entonces es moralmente permisible para A hacer X.

ABMd2) Los humanos son responsables de mantener la práctica del consumo de carne.

ABMd3) Los humanos se benefician de la práctica del consumo de carne.

ABMd4) Los animales no humanos se benefician de la práctica del consumo de carne.

ABMd5) Los humanos, manteniendo la práctica del consumo de carne, generan un beneficio significativo para los animales no humanos y para ellos mismos (2, 3 y 4).

C2) Es moralmente permisible el consumo de carne (1 y 5).

De esta manera el argumento tendrá como conclusión que el consumo de carne es moralmente permisible (como defienden los otros argumentos en defensa del consumo de carne: *Costumbre, Necesidad, Naturaleza*). Como vemos, la tesis es menos fuerte, ya que la conclusión no nos dice que estamos obligados moralmente a comer carne, sino que hacerlo es moralmente permisible, es decir, que podemos hacerlo o no hacerlo, sin que eso implique

que estemos cometiendo algo incorrecto. Ahora deberíamos preocuparnos sobre si esta nueva formulación del argumento es beneficioso en algún sentido para el objetivo de defender el consumo de carne.

Por un lado, AMBd1 ya no tiene la implicación tan controvertida en la que un deber moral surge únicamente cuando dos agentes involucrados en una práctica de la que extraen algún beneficio. No obstante, la premisa no puede resistir algunos de los contraejemplos que hemos presentado anteriormente a la premisa ABM1. Por un lado, respecto a (II), el caso de la tauromaquia, aunque ahora la cuestión es que en tanto que los seres humanos y los toros extraen beneficios de la práctica, esto no hace que la práctica sea moralmente permisible, porque la práctica es en sí misma es un acto moralmente reprochable, porque implica la ejecución de una tortura hasta la muerte de un ser vivo con capacidad de sentir dolor. Si, por otro lado, consideramos (III), el caso del tráfico de personas, en el cual *traficantes* y *víctimas* extraen un beneficio de la práctica, esto no la hace moralmente permisible, justamente porque la práctica no respeta los derechos humanos de las *víctimas* que son reducidas a simples mercancías. Por otro lado, si ahora consideramos el caso que presentábamos en (I) respecto a Marc y a Mar, este ya no sería un contraejemplo válido para este argumento porque, aunque Marc ahora se apunte al gimnasio y no siga paseando al perro de Mar es moralmente permisible que Marc siga realizando dicho acto, no está moralmente obligado, pero le es moralmente permisible, no hay nada de controvertido en ello. En el caso de que Marc decidiera continuar con la práctica de pasear al perro de Mar, significaría que es muy buen amigo y sería un acto moralmente permisible, pero en el caso que decidiera no continuar sacando al perro de Mar, no estaría haciendo nada malo. Aquello que es permisible no es de obligado cumplimiento. Así pues, la versión débil del *Argumento del Beneficio Mutuo* es una mejor versión que la original para resistir casos como el del escenario (I), pero igualmente no es un buen argumento porque no puede resistir los escenarios de (II) y (III).

Así entonces, aunque hagamos el *Argumento del Beneficio Mutuo* algo más débil, esto no hace desaparecer los contraejemplos que tenía la premisa ABM1, sino que son fácilmente reproducibles a la premisa ABMd1. En la versión del argumento de Zangwill es incorrecto, nuestra versión más débil es mejor que la de Zangwill pero igualmente es un argumento incorrecto. Por estos motivos, debemos rechazar el *Argumento del Beneficio Mutuo*, en la versión de Zangwill o en la nuestra más débil.

3.4. Coda: a vueltas con el argumento

Hemos centrado nuestra atención en falsear la premisa ABM1 del argumento de Zangwill (2021) mostrando diversos contraejemplos a la premisa clave del argumento. No obstante, aun habiendo mostrado ya la incorrección del *Argumento del Beneficio Mutuo* me gustaría prestar atención a otra premisa del argumento que también es importante y que el propio autor no dedica tiempo en justificarla. La premisa en cuestión es:

ABM4) Los animales no humanos se benefician de la práctica del consumo de carne.

Esta premisa pretende justificar que ciertas especies de animales no serían capaces de sobrevivir en la naturaleza debido a las condiciones histórico-sociales en las que desde hace muchos años esos animales han vivido: en granjas industriales dedicadas a la industria cárnica. Estas especies, considera el autor, no podrían ser liberadas porque supondría su extinción debido a que no tienen las habilidades suficientes como para mantener su existencia. Dado este hecho, y que los seres humanos hemos generado esta incapacitación de determinadas especies de sobrevivir en la naturaleza, tenemos la obligación moral de mantener la práctica del consumo de carne, ya que es aquello que favorece la existencia de la especie de los animales que consumimos. En lo que sigue, queremos destacar algunos comentarios críticos a la justificación de Zangwill de esta premisa.

En primer lugar, el autor no ofrece ninguna corroboración de que realmente existan especies animales no humanas que sean incapaces de sobrevivir en libertad en la naturaleza. Simplemente es algo que el autor asume sin justificación, pero la suposición es altamente controvertida como para asumirla sin ulterior justificación. En segundo lugar, aunque asumamos que esto es así y que tenemos la obligación de mantener la existencia de estas especies animales porque nosotros hemos sido los causantes que actualmente sean incapaces de sobrevivir en la naturaleza, esto no es justificación para mantener que las granjas dedicadas a la producción cárnica deban ser la única vía posible. El autor parece incurrir aquí en un falso dilema, no debemos escoger entre la extinción de la especie o el mantenimiento de la producción cárnica. Si realmente nos preocupamos por estas especies animales y tenemos el deber moral de cuidarlas y mantener la existencia de su especie, hay alternativas posibles donde los animales podrían (y pueden) vivir una vida completa sin necesidad de tener que pasar por el matadero. La existencia de parques naturales de animales en semilibertad o Santuarios parecen ser una mejor opción que no la de mantener las granjas de producción cárnica, que por mucho bienestar animal que puede existir en ellas, siempre serán sitios creados con la intención de asesinar animales para satisfacer los placeres subjetivos de los seres humanos.

A modo de conclusión, podríamos preguntarnos si el *Argumento del Beneficio Mutuo* podría aplicarse a otro ámbito íntimamente relacionado con la discusión sobre la obligatoriedad o permisibilidad de comer carne, como puede ser el consumo de productos provenientes de animales no humanos: leche, huevos, etc. No obstante, dicho objetivo no es el que se plantea Zangwill (2021). De la misma manera que consideramos que hemos podido defender el *vegetarianismo moral*, mostrando que el argumento de Zangwill (2021) es incorrecto, incluso en una versión más débil como la que hemos presentado en la sección 3.3, también sería incorrecto, consideramos que la argumentación que hemos ofrecido antes podría aplicarse exitosamente a la cuestión de si estamos obligados a consumir productos provenientes de animales no humanos, o incluso si dicha práctica sería moralmente permisible. En cualquiera de

los casos la práctica implicaría siempre una cosificación de los animales, utilizándolos exclusivamente como medios y no como fines en sí mismos. Por lo cual, el razonamiento en el *Argumento del Beneficio Mutuo*, en ambas versiones, sería incorrecto, porque dichos animales no humanos podrían sobrevivir sin estar sometidos a dichas prácticas.

4. Conclusión

La discusión respecto al consumo de carne es de vital importancia en nuestro día a día ordinario, al igual que en la discusión filosófica. En el presente trabajo hemos visto la innovadora propuesta de Nick Zangwill (2021) para defender el consumo de carne con la introducción del *Argumento del Beneficio Mutuo*, donde considera que es un deber moral de los seres humanos el consumo de carne, ya que supone un beneficio para ciertos animales no humanos, así como para los propios seres humanos. No obstante, hemos mostrado porque el argumento es incorrecto a través de diferentes contraejemplos (a la versión fuerte como la versión débil), por lo que hemos demostrado las flaquezas del argumento. Con todo esto, podemos decir que hemos defendido el *vegetarianismo moral* a través de una *vía negativa*, mostrando que el argumento relevante para defender el consumo de carne es incorrecto, lo que hace que no debemos aceptar su conclusión. Es por ello por lo que el consumo de carne no puede ser considerado moralmente permisible y mucho menos un deber moral.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a las ayudas de investigación: PID2023-150066NB-I00 y PID2023-150569NB-I00. Debo agradecer a los/las revisores/as por sus importantes comentarios que han sido de gran ayuda. Una primera versión de este trabajo se presentó en el *VI Congrés Català de Filosofia* y debo agradecer a los asistentes por sus comentarios. Particularmente debo agradecer a Josep Macià por sus comentarios a la primera versión de este trabajo, que sin duda fueron especialmente útiles e importantes. Finalmente, debo agradecer especialmente a Júlia, con quien he discutido infinidad de versiones, argumentos y contraejemplos, quien ha seguido muy de cerca este trabajo en todas sus versiones. Su agudo raciocinio ha hecho mejorar cada una de mis argumentaciones. El ejemplo práctico, así como las discusiones teóricas con Diana han motivado la preocupación filosófica de este trabajo. Sara, Aki y Nit han estado presentes en todo el proceso, sin saberlo han sido un pilar. Cualquier error que pueda aparecer es únicamente mío.



Referencias bibliográficas

- Appleby, Paul, Davey, Gwyneth, Key, Timothy (2002). Hypertension and Blood Pressure Among Meat-Eaters, Fish Eaters, Vegetarians, and Vegans in EPIC-Oxford. *Public Health Nutrition* 5(5), 645-654. DOI: 10.1079/PHN2002332
- Call, Josep (2006). Descartes' two errors: Reason and reflection in the great apes. En S. Hurley, M. Nudds (Eds.), *Rational animals?*, pp. 253-283. Oxford, Oxford University Press. DOI:10.1093/acprof:oso/9780198528272.003.0010
- Cartwright, P., et al. (2007). Exceptionally preserved jellyfishes from the Middle Cambrian. *PLOS ONE*, 2(10), e1121. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001121>
- Chapman, Collin A., Huffman, Michael.A. (2018). Why Do We Want To Think Humans Are Different? *Animal Sentience* 23(1). DOI:10.51291/2377-7478.1358
- Crowe, Francesca L., et al. (2013). Risk of Hospitalization or Death from Ischemic Heart Disease among British Vegetarians and Nonvegetarians: Results from the EPIC-Oxford Cohort Study. *The American Journal of Clinical Nutrition* 97(3), 597-603
- Doucet, Christine M., Adams, Ian T., Fryxell, John M (1994). Beaver dam and cache composition: Are Woody species used differently? *Ecoscience* 1, 268-270. DOI:10.1080/11956860.1994.11682251
- Engel, Cindy (2002). *Wild Health*. Boston: Houghton Mifflin.
- Hepburn, Randall., Pirk, Christian, Duangphakdee, Orawan (2016). *Honeybee nests*, Heidelberg: Springer. DOI:10.1007/978-3-642-54328-9
- Huffman, Michael A. (1997). Current evidence for self-medication in primates: A multidisciplinary perspective. *Yearbook of Physical Anthropology*, 40, 171-200. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1096-8644\(1997\)25+<171::AID-AJPA7>3.0.CO;2-7](https://doi.org/10.1002/(SICI)1096-8644(1997)25+<171::AID-AJPA7>3.0.CO;2-7)
- Huffman, Michael A. (2007). Primate self-medication. En C. J. Campbell, A. Fuentes, K. C. MacKinnon, M. Panger, S. K. Bearder (Eds.), *Primates in perspective*, pp. 677-690 Oxford, Oxford University Press.
- Human Society International* (s.f.). *Bullfighting*. Último acceso 27/09/203: <https://www.hsi.org/news-resources/bullfighting/>
- Kant, Immanuel (1975). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Key, Timothy, Appleby, Paul, Rosell, Magdalena (2007). Health Effects of Vegetarian and Vegan Diets. *Proceedings of the Nutrition Society* 65(1), 35-41. DOI: 10.1079/pns2005481
- Key, Timothy, et al. (2009). Cancer Incidence in Vegetarians: Results from the European Prospective Investigation into Cancer and Nutrition (EPIC-Oxford). *The American Journal of Clinical Nutrition* 89(5),1620s1626s. DOI: 10.3945/ajcn.2009.26736M
- Korb, Judith (2010). Termite Mound Architecture, from Function to Construction. En D. Bignell, Y. Roisin, N. Lo (Eds), *Biology of Termites: a Modern Synthesis*, pp. 349-373. Springer, Dordrecht. DOI:10.1007/978-90-481-3977-4_13

- Korman, Daniel. Z. (2022). *Learning from Arguments: An Introduction to Philosophy*. The Philpapers Foundation.
- Korsgaard, Christine (2011). Interacting With Animals: A Kantian Account. En T. L. Beauchamp, R. G. Frey (Eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York, Oxford University Press. DOI:10.1093/oxfordhb/9780195371963.013.0004
- Lowe, Dan (2016). Common Arguments for the Moral Acceptability of Eating Meat: A Discussion for Students. *Between the Species* 19(1), 172-92.
- Marks, Jonathan (2015). *Tales of the ex-apes: How we think about human evolution*. California, University of California Press.
- McPherson, Tristram (2015). Why I Am a Vegan (and You Should Be One Too). En Chignell, et al. (Eds.), *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*, pp. 73-81. New York, Routledge.
- Møbjerg, Nadja., et al. (2011). Survival in extreme environments – on the current knowledge of adaptations in tardigrades. *Acta Physiologica*, 202(3), 409–420. DOI: 10.1111/J.1748-1716.2011.02252.X
- Monsó, Susana (2019). Humans Are Superior – By Human Standards: Commentary on Chapman & Huffman on Human Difference. *Animal Sentience* 23(17). DOI: 10.51291/2377-7478.1389
- Mosterín, Jesús (2010). *A favor de los toros*. Barcelona, Laetoli.
- Mulkeen, Nicola (2023). Intergenerational Exploitation. *Political Studies* 71(3), 756-775. <https://doi.org/10.1177/00323217211040210>
- Norcross, Alastair (2004). Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases. *Philosophical Studies* 18, 229-45. Doi: 10.1111/j.1520-8583.2004.00027.x
- Norwood, Bailey.F., Lusk Jayson.L. (2011). *Compassion, by the Pound: The Economics of Farm Animal Welfare*. Oxford, Oxford University Press.
- Osler, William (1891). Recent Advances in Medicine. *Science* 17, 170–171.
- Rachels, James (2004). The Basic Argument for Vegetarianism. En S. F. Sapontzis (Ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, pp. 70-80. Amherst, NY, Prometheus.
- Rachels, James (2011). Vegetarianism. En Beauchamp and Frey (Eds.), pp. 877–905.
- Stephen, Leslie (1896). *Social Rights and Duties*. London, Library of Alexandria.
- Taylor, Nik, Fraser, Heather (2017). Slaughterhouses: The Language of Life, the Discourse of Death. En J. Maher, H. Pierpoint, P. Beirne (Eds), *The Palgrave International Handbook of Animal Abuse Studies*, pp. 179-199. Palgrave Macmillan, London.
- Vrousalis, Nicholas (2013). Exploitation, Vulnerability, and Social Domination. *Philosophy & Public Affairs* 41(2), 131-157. <https://doi.org/10.1111/papa.12013>
- Zangwill, Nick (2021). Our Moral Duty To Eat Meat. *Journal of the American Philosophical Association* 7 (3), 295-311. DOI:10.1017/apa.2020.21
- Zangwill, Nick (2022). Why You Should Eat Meat. *Aeon*. Último acceso 27/09/2023: <https://aeon.co/essays/if-you-care-about-animals-it-is-your-moral-duty-to-eat-them>