

LIBERTAD, IGUALDAD Y ABOLICIÓN:  
CONSTRUYENDO EL CAMINO HACIA UN POST-  
ABOLICIONISMO ANIMAL

*LIBERTY, EQUALITY, AND ABOLITION: PAVING THE WAY TOWARDS  
ANIMAL POST-ABOLITIONISM*



**Diego Plaza Casanova**

LL.M. en Derecho Animal

25 de marzo, 2021.

## Libertad, Igualdad y Abolición: Construyendo el Camino Hacia un Post-Abolicionismo Animal

*Liberty, Equality, and Abolition: Paving the Way Towards Animal Post-Abolitionism*

Diego Plaza Casanova<sup>1</sup>

**Resumen:** A lo largo de la historia de la humanidad, diversas voces se han alzado en aras de invocar la necesidad de reconocer y proteger la dignidad y libertad de los animales no humanos frente al ejercicio del poder humano. Dentro de ellas, el abolicionismo animal pareciera erigirse como la postura más radical y libertaria elucubrada hasta nuestros días, en cuanto aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inserción de estos -o de algunos de estos-, en la comunidad moral antrópica. Pese a que estas visiones han tenido la virtud de hacer avanzar las fronteras de consideración moral respecto de estos individuos y han contribuido al enriquecimiento del debate filosófico y jurídico acerca de nuestra relación con ellos, es posible apreciar que también han incurrido en ciertas desprolijidades que deben ser examinadas, deconstruidas y reinterpretadas con el objeto de abrir paso a un estadio dogmático animal post-abolicionista que algún día pueda cristalizarse en un *Derecho Animal Libertario*. Así, bajo este nuevo paradigma, y mediante el diseño de tecnologías de libertad animal idóneas para alcanzar su cometido, podremos generar las condiciones jurídicas necesarias que permitan la emancipación más radical y absoluta de los animales no humanos de toda estructura discursiva antrópica, incluyendo en ellas a aquella sofisticada tecnología de colonialismo interespecie eufemísticamente denominada “*derechos morales*”.

---

<sup>1</sup> Abogado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Diplomado en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Pontificia Universidad Católica de Chile. LL.M. en Derecho Animal de la Northwestern School of Law of Lewis and Clark College. Fundador y director ejecutivo del Centro de Estudios de Derecho Animal CEDA Chile. Investigador CEDA Chile y coinvestigador del Handbook on Global Animal Law (Max Planck Institute y Harvard Law School Animal Law & Policy Program). CALS Ambassador (2021-2022). Associate member del Animals & Biodiversity Think Tank Programme (Global Research Network). Fundador y presidente de la Fundación Justicia Interespecie. Correo electrónico: [diego.cedachile@gmail.com](mailto:diego.cedachile@gmail.com).

**Abstract:** Throughout human history, many voices have invoked the need to recognize and protect the dignity and liberty of non-human animals from the exercise of human power. Among them, animal abolitionism seems to stand as the most radical and libertarian stance ever devised, as it advocates for the suppression of all forms of animal exploitation and even for the insertion of animals into the anthropic moral community. Even though these visions have advanced the frontiers of moral consideration and have enriched the philosophical and legal debate, it is possible to appreciate that they have also incurred in certain misunderstandings that must be examined, deconstructed, and reinterpreted to be overcome. In this way, we will be able to pave the way toward a post-abolitionist dogmatic stage that may one day crystallize into a *Libertarian Animal Law*. Thus, under this new paradigm, and through the design of technologies of animal liberty that are suitable to achieve its purpose, we will be able to generate the necessary legal conditions that will allow the most radical and absolute emancipation of non-human animals from every discursive structure of an anthropic nature, including the sophisticated technology of interspecies colonialism euphemistically named "*moral rights*".

**Palabras clave:** Abolicionismo, derechos morales, derechos subjetivos, post-abolicionismo, libertad animal, filosofía del Derecho Animal.

**Key words:** Abolitionism, moral rights, subjective rights, post-abolitionism, animal liberty, animal legal philosophy.

## Introducción<sup>2</sup>

A lo largo de la historia de la humanidad, los animales humanos nos hemos relacionado de diversas maneras con los animales no humanos. Estas relaciones, han estado condicionadas por la utilidad, el servicio o el peligro que el animal no humano ha representado para el humano, pero también han estado determinadas por las diferentes construcciones culturales que han primado en nuestras sociedades, en lugares y tiempos determinados.

---

<sup>2</sup> Desde ya, advertimos que muchas de las fuentes utilizadas en este trabajo se encuentran originalmente escritas en idioma inglés, razón por la cual este autor las ha traducido al idioma español, intentado reflejar con la mayor fidelidad posible su tenor y sentido medular.

En occidente, durante los últimos dos siglos, las consideraciones filosóficas y dogmáticas con respecto a los animales no humanos han experimentado una evolución notable, surgiendo nuevas visiones o perspectivas que han intentado solucionar los problemas asociados a nuestras relaciones interespecie, las cuales han estado profundamente orientadas a la satisfacción de intereses humanos. Así, entre las visiones utilitaristas de Jeremy Bentham y el abolicionismo marxista de Steven Best, existen muchas perspectivas que tienden en mayor o menor medida a la liberación de los animales no humanos de todas aquellas relaciones de poder a las cuales los hemos subyugado.

En este contexto, ciertas visiones abolicionistas tienden a ser invocadas como el ápice en la fundamentación dogmática moderna de la liberación animal. Entre ellas, algunas postulan la igualdad moral entre humanos y no humanos, e incluso el reconocimiento de derechos morales en favor de al menos algunos de estos, lo cual pareciera contrastar con aquellas perspectivas “clásicas” de ascendencia kantiana, las que tienden a postular la existencia de deberes indirectos para con ellos.

El rol histórico que en nuestra era ocasionó -y sigue ocasionando- el abolicionismo animal ha sido importante, y pese a que está lejos de erigirse como una valoración predominante en nuestras sociedades, ha tenido el efecto de extender las fronteras del reconocimiento moral de los animales, al menos en el plano teórico o académico, y ha inspirado a individuos, organizaciones y escuelas a trabajar bajo la luz de un nuevo paradigma de tintes iconoclastas.

No cabe duda de que la legitimación de los postulados abolicionistas animales en los discursos culturales predominantes, y su inclusión en los discursos jurídicos de nuestras sociedades, significaría una mejora sustancial para la calidad de vida y la salvaguarda de la dignidad y libertad de los animales no humanos, en cuanto implicaría reconocer a los animales como seres dignos y autónomos, y en cuanto importaría la necesidad de reconocer la titularidad de estos sobre el derecho inviolable de no ser propiedad de terceros. Sin embargo, un estadio abolicionista de esta clase no implicaría la liberación absoluta del animal no humano frente al ejercicio del poder antrópico, sino que únicamente supondría una *modificación* de la naturaleza de la relación de dominio que ejercemos sobre ellos.

A mayor abundamiento, también es probable que estas perspectivas estén lejos de poder alcanzar el fin que pareciera orientar sus propios postulados, por cuanto parecen haber fallado en deconstruir variantes fundamentales del ejercicio del poder humano, las que incluso han promovido con la intención de abolir toda forma de explotación animal. Además, estas perspectivas se han erigido sobre premisas que descansan en confusiones culturales graves respecto a la naturaleza política de los derechos subjetivos, y han errado al incurrir en interpretaciones literales y analogías históricas viciadas entre el movimiento abolicionista antiesclavista de los siglos XVIII y XIX y el movimiento de abolición animal de los siglos XX y XXI.

Así las cosas, este trabajo tiene por objeto el formular una breve exposición del contexto filosófico sobre el cual se erige el abolicionismo animal, examinar algunas visiones de sus exponentes más célebres, y analizar tanto sus contribuciones a la teoría de la abolición animal como sus defectos y aspectos perfectibles. A continuación, formularemos ciertas conclusiones e intentaremos fundamentar la necesidad de diseñar, construir e implementar en el largo plazo un nuevo paradigma jurídico *sui generis* que, en un estadio post-abolicionista, permita regular nuestra relación con los animales no humanos de una forma que garantice su liberación absoluta de todo ejercicio de poder antrópico, inclusive de los discursos jurídicos y de lo que hoy aspiramos a reconocer en favor de estos bajo el rótulo de “derechos”. Finalmente, reflexionaremos acerca de cómo podría estructurarse un *Derecho Animal Libertario* sobre la base de aquellas consideraciones, e intentaremos advertir las dificultades que su teoría y práctica podrían conllevar.

## **1. Animales no humanos y derechos: desde el utilitarismo hacia el abolicionismo**

Hoy en día, existen variadas posiciones en la discusión animal con respecto a las eventuales soluciones al problema que constituye para humanos y no humanos la utilización o no de animales para la satisfacción de nuestros fines. En este contexto, el imaginario colectivo de activistas, organizaciones, académicos y filósofos ha tendido a concebir al utilitarismo de Stuart Mill, Bentham y Singer, por un lado, y al abolicionismo de Regan y Francione, por otro, como opuestos dialécticos, como antípodas o como polos opuestos. Sin embargo, lo anterior constituye una imprecisión por cuanto, como podremos apreciar con ulterioridad, ambas posturas tienden a encontrarse en ciertos aspectos y a compartir determinadas visiones.

Con todo, y pese a lo anterior, incurriremos en la ficción de considerar ambas posturas como opuestas, con el único fin de facilitar la exposición de éstas y de otras visiones respecto al modo en que el humano debería relacionarse con los no humanos.

### **1.1. Utilitarismo**

Antes del siglo XIX los animales eran considerados *cosas*, lo que supuso la postergación de las consideraciones morales o filosóficas para con ellos en el contexto de su uso o trato en manos de humanos. Quizás, la visión filosófica reificadora más característica de aquella época fue la promovida por René Descartes, en el seno de un iluminismo antropocéntrico que gozó de una vasta normalización cultural en la génesis de las sociedades “libres” de occidente. Así, para este, los animales no humanos no eran más que “máquinas” creadas por Dios, desprovistas de sintiencia y de la capacidad de tener experiencias conscientes (Descartes, 1903, pp. 41-43).

Como sea, durante el siglo XIX se verificó un importante cambio de paradigma y la teoría del bienestarismo animal nació de la mano de perspectivas utilitaristas que modularon las consideraciones morales entre humanos y no humanos hasta, quizás, nuestros días.

En este sentido, el utilitarismo es una doctrina ética formulada a finales del siglo XVIII por los filósofos Jeremy Bentham y John Stuart Mill, y retomada durante el siglo XX por autores como Peter Singer, contando con una fuerte adherencia histórica en países anglosajones (Sánchez-Migallón, s.f.). Tal como su nombre lo indica, su contenido medular radica en la definición de la corrección de toda acción por su utilidad, esto es, por los resultados o consecuencias producidos por ella (Sánchez-Migallón, s.f.). Al evaluar las consecuencias, dicha doctrina requiere ser imparcial y dar igual consideración a la felicidad de todos sin importar la raza, sexo, orientación sexual, habilidades intelectuales o físicas, etcétera (Francione, 2009, p. 3). Debido a lo anterior, es que los utilitaristas rechazan la posibilidad de que los animales no humanos puedan ser titulares de derechos morales o legales por cuanto -en teoría- los derechos protegerían a su titular, incluso en aquellos casos en que el balance de las consecuencias generales no pesara en favor de aquella protección (Francione, 2009).

### *Jeremy Bentham y John Stuart Mill*

De acuerdo con los postulados de Bentham y Mill, el requisito de consideración imparcial implicaba ignorar las consideraciones de especie, del mismo modo que requería ignorar la raza o el sexo de los humanos (Francione, 2009). Estos sostuvieron que, incluso si los animales no eran racionales, conscientes, o no tenían mentes similares a las de los humanos, estas diferencias cognitivas eran irrelevantes para la significación moral del sufrimiento animal (Francione, 2009). Es en este contexto en que Bentham (1948) acuña su famosa frase "*La pregunta no es, ¿pueden razonar? ni, ¿pueden hablar? sino, ¿pueden sufrir?*" (pp. 310-311.). Así, para estos, humanos y no humanos podían ser diferentes en muchos aspectos, sin embargo, ambos son seres sensibles, perceptualmente conscientes y capaces de experimentar dolor y placer (Francione, 2009).

Para estos autores, el hecho de que los animales fueren supuestamente irracionales no significaba que pudiéramos ignorar sus intereses en no sufrir, pero sí significaba que era moralmente aceptable usarlos y matarlos para satisfacer necesidades humanas, siempre y cuando tomáramos seriamente sus intereses en no sufrir (Francione, 2009). En este sentido, de acuerdo con Bentham (1948), los animales vivirían en el presente y no serían conscientes de lo que perderían cuando les quitamos la vida, por cuanto estos "*No tienen ninguna de esas largas anticipaciones de la futura miseria que nosotros tenemos*" (p. 310-311).

Bentham (1988) también sostuvo que los humanos haríamos un favor a los animales no humanos al matarlos, siempre y cuando lo hiciéramos de manera relativamente indolora, basado en la idea de que "*La muerte que sufren en nuestras manos comúnmente es, y siempre puede ser, una más rápida, y por ese medio una menos dolorosa, que aquella que experimentan en el inevitable curso de la naturaleza*" (p. 311). Al respecto, Francione señala que si fuera un hecho cierto que los animales no tienen un interés en continuar viviendo y la muerte no fuera un daño para ellos -es decir, si fuera cierto lo que señala Bentham- el asesinato de animales no implicaría *per se* un problema moral, mientras que los tratáramos bien y los matáramos de la manera "más humana" (Francione, 2009, p. 4).

Por su parte, Stuart Mill (1987) sostuvo que, al efectuarse el cálculo entre el placer y el dolor, debemos tener en cuenta que los humanos "*tienen facultades más elevadas que los apetitos de los animales*" (p. 279) Así, según el filósofo, "*un ser de facultades más elevadas requiere de*

*más para ser feliz, es capaz probablemente de un sufrimiento más agudo, y le es posible acceder a él en más puntos, que uno de un tipo inferior (...)*" (p. 280). Añade que los animales carecen del "sentido de la dignidad" que todos los seres humanos poseen de una forma u otra (Stuart Mill, 1987). Además, indica que los seres humanos tienen "una inteligencia más desarrollada" lo que les permitiría acceder a un rango más amplio de sentimientos, ya sea de autoestima o de simpatía (Stuart Mill, 1987, p. 324). Como resultado, y en palabras del propio Stuart Mill (1987) "*es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho*" (p. 281).

### *Peter Singer*

Por otro lado, el filósofo australiano Peter Singer se erige como un defensor del denominado utilitarismo preferencialista o "*preferencialismo*", el cual tiende a maximizar la satisfacción de las *preferencias individuales*. Sin embargo, Singer también es considerado por algunos como la principal figura del "nuevo bienestarismo", corriente que en el contexto de la teoría contemporánea de bienestarismo animal vendría a representar la noción de que los no humanos tienen menor valor moral que los humanos (Francione, 2009, p. 5).

El carácter preferencialista de este utilitarismo puede apreciarse al comparar el principio de igual consideración de intereses en la filosofía de Bentham-Mill con la aplicación de este principio formulada por Singer: mientras que los primeros consideran que la acción moralmente correcta es aquella cuyas consecuencias tienden a la disminución del *dolor* y la maximización del *placer* (o "*felicidad*") entre los individuos considerados, el segundo atiende a los *intereses* o *preferencias* de estos. (Caudevilla, 2013, pp. 4-5).

No obstante lo anterior, al igual que sus antecesores Bentham y Mill, Singer considera que la vida animal tiene menos valor que la vida humana. Así, en palabras del filósofo:

Un animal puede luchar contra una amenaza a su vida, aun cuando no pueda darse cuenta de que tiene una «vida» en el sentido de comprender lo que significa existir durante un período de tiempo. Pero en ausencia de alguna forma de continuidad mental no es fácil explicar por qué, desde un punto de vista imparcial, la pérdida que sufre el animal muerto no se compensa con la creación de un animal nuevo que disfrutará de una vida igualmente agradable. (Singer, 1999, p. 278).



Así, para Singer (1999), pareciera ser que matar animales no humanos no es algo malo en sí mismo, por cuanto éstos no tendrían la capacidad de experimentar una “existencia continua”, a diferencia de los humanos, pues:

(...) puede haber algo inherentemente malo en matar a un ser con capacidad de sentir deseos para el futuro (...). La verdadera dificultad se presenta respecto a seres sin capacidad de tener expectativas de futuro -seres que se puede considerar que viven momento a momento en lugar de tener una existencia mental continua. (Singer, 1999, p. 278)

Por lo anterior, atendido el menor valor que la vida no humana tendría en relación con la nuestra, para el filósofo no existiría inmoralidad en el consumo de animales no humanos, aunque éste insta expresamente a que su consumo se realice únicamente cuando sea necesario para sobrevivir (Singer, 1999, p. 270). En este sentido, el mismo autor señala que lo anterior no justificaría el consumo de carne de animales procedentes de factorías, en cuanto estos sufren vidas de aburrimiento y privación, y son incapaces de satisfacer sus necesidades básicas de darse la vuelta, acicalarse, estirarse, ejercitarse o participar de las interacciones sociales normales de sus especies, en términos tales que traerlos al mundo para que tengan una existencia así no sería beneficioso para ellos (Singer, 1999, p. 279). Pese a lo anterior, y en contraste con lo señalado, el autor concluye que el argumento sobre el beneficio de traer un ser al mundo podría justificar que se siguiese consumiendo animales criados en libertad, que hubieren tenido una existencia agradable en un grupo social adecuado a sus necesidades de comportamiento, y a los que después se les hubiere matado rápidamente y sin dolor (Singer, 1999, pp. 279-280).

En definitiva, si bien Peter Singer rechaza el consumo de animales provenientes de factorías u otros métodos de producción industrial, en atención al sufrimiento que estos experimentarían en ellas, admite el consumo de animales criados bajo condiciones “humanas” que reduzcan su sufrimiento. Como sea, al igual que Bentham y Mill, Singer no se opone al uso *per se* de los animales no humanos, no aboga por la abolición del estatus de propiedad que estos mantienen en nuestros discursos culturales y es un firme partidario de reformar y mejorar el *bienestar* de los animales mediante la regulación de su uso y aprovechamiento por parte de humanos (Francione, 2009, p. 6).

## 1.2. Abolicionismo

En términos generales, podemos sostener que el abolicionismo animal o “veganismo abolicionista” es la oposición a todo uso de los animales no humanos por parte de los humanos, basada en la concepción de que los animales no humanos son titulares de *derechos morales* (Francione y Charlton, 2015, p. 12). Así, el abolicionismo sostiene que todos los seres sensibles - humanos o no- comparten un derecho básico, el derecho a no ser tratados como propiedad de otros (p. 11). En general, esta postura enfatiza que el veganismo es el punto de base moral del movimiento (p. 69), señala que los productos animales requieren tratar a no humanos como propiedad o recursos, y postula que estos productos no son necesarios para la salud humana en las sociedades modernas (Francione y Charlton, 2013, p. 48).

El abolicionismo, a diferencia de los enfoques previamente discutidos, pide a los animales humanos reconfigurar completamente su comprensión y concepción de los animales no humanos, en aras de reconocer a estos últimos como *personas* que requieren el cumplimiento de obligaciones morales para con ellos (Wrenn, 2004, p. 449). Lo anterior, es una tarea mucho más grande que simplemente pedir a los humanos que modifiquen el uso que ejercen sobre los no humanos, por cuanto ello no tocaría la veta del especismo que tan profundamente arraigado se encuentra en nuestros discursos culturales.

Para algunos, este movimiento caracterizado por su rechazo explícito a las reformas bienestaristas tiene su origen en el denominado “enfoque abolicionista” de Gary Francione, así como en ciertos contenidos que habrían sido promovidos a través de internet hace unos diez años atrás (Wrenn, 2004, p. 438). Con todo, también es posible encontrar elementos abolicionistas entre los postulados de otros autores, como Tom Regan y Steven Best, todos los cuales convergen en la idea de la abolición de la explotación y del reconocimiento de derechos para al menos algunos animales no humanos.

No obstante lo señalado precedentemente, si nos sumergimos en los orígenes teóricos del abolicionismo animal podremos observar que este está basado en el mucho más antiguo movimiento abolicionista humano o movimiento antiesclavista que data del siglo XVIII y XIX, o incluso antes (Wrenn, 2004, p. 440). Al respecto, Francione, efectuando un paralelo entre ambos movimientos, resalta que ambos tienen en común que tanto los sistemas de esclavitud humana

como no humana “comodifican” o mercantilizan a seres sintientes y respetan sus intereses solo en la medida que sean económicamente beneficiosos (Wrenn, 2004). Este punto no es baladí, por cuanto como analizaremos en páginas posteriores, la analogía histórica entre ambos movimientos es responsable de consecuencias teóricas y prácticas relevantes.

### *Tom Regan*

Tom Regan fue un filósofo norteamericano cuya teoría, “*The Animal Rights View*” (o la perspectiva de los derechos animales), se convirtió en uno de los pilares fundamentales del movimiento abolicionista (Formisano y Borba, 2019, p. 257). Sus libros “*The Case for Animal Rights*” y “*Empty Cages*” causaron una revolución en la forma de pensar de los activistas, llevando a muchos de ellos a transicionar desde una posición bienestarista hacia una abolicionista (Formisano y Borba, 2019).

En su teoría, al analizar las diversas posiciones filosóficas relacionadas con el trato hacia los animales, efectúa una clasificación entre teorías de deberes indirectos y de deberes directos. En este contexto, advierte que las posiciones de *deberes indirectos* proponen que los humanos no tienen deberes directos para con los no humanos, sino deberes que envuelven a estos; así, un acto que supusiera la vulneración de alguno de estos deberes indirectos sería reprobable y eventualmente punible por el daño que pudiere generar en humanos, mas no por aquel que pudiere causarse en no humanos (Regan, 2016, pp. 181 y ss.).

A su vez, en el contexto de los enfoques de *deberes indirectos*, Regan (2016) distingue dos clases de actores, los agentes y los pacientes morales. Así, explica que los *agentes morales* tienen habilidades más sofisticadas, incluyendo la capacidad de considerar “principios morales imparciales” que influyan en la determinación de lo qué moralmente debe hacerse, en cambio, los *pacientes morales* carecen de la habilidad de imprimir un sentido moral a su actuar, por lo que no pueden ser moralmente responsables de sus acciones (pp. 182-184). Dicho lo anterior, un enfoque de deberes indirectos determinaría que únicamente los agentes morales -y no los pacientes

morales- son miembros de la comunidad moral, y solo sus intereses habrían de ser tomados en cuenta (p. 185).<sup>3</sup>

El autor sostiene que un ejemplo de un punto de vista de deberes indirectos lo constituye la filosofía de Immanuel Kant y sus postulados acerca de los medios y los fines en sí mismos, en donde los no humanos son considerados meros medios para la consecución de fines de terceros, mientras que los humanos se erigirían como fines en sí mismos<sup>4</sup>. Así, para Regan, concebir a los pacientes morales como *medios* para la consecución de fines de terceros sería moralmente incorrecto, por cuanto no sólo excluiría a no humanos que, como seres sensibles, tienen una vida que reviste un valor independiente de aquel que pueda suponer su utilidad para los demás, sino que además excluiría a aquellos humanos que, por diversas razones, carecen de las características necesarias para atribuirles agencia moral (Regan, 2004, p. 178-179). Debido a que Kant niega la existencia de deberes directos con respecto a los pacientes morales, Regan señala que los postulados del primero adolecen de un importante defecto, esto es, de la “arbitrariedad moral” (Regan, 2004, p. 179).

Luego de efectuar la distinción entre deberes directos e indirectos, y de esbozar una aproximación crítica al Kantianismo, Regan desarrolla su teoría de los derechos animales. Esta teoría está basada en el concepto de “valor inherente”, el cual involucra concebir a ciertos individuos como sujetos que poseen un valor en sí mismo (Regan, 2016, pp. 271-279). En otras palabras, este autor sostiene que los *individuos* son los valiosos y no las *experiencias* que estos tuvieren, a diferencia de las visiones utilitaristas que reducen a los individuos en verdaderos

---

<sup>3</sup> Así, según Regan, bajo esta clase de perspectivas aquellos pacientes morales “paradigmáticos” como los infantes, y aquellos con capacidades psíquicas diferentes, no revestirían una significancia moral directa (Regan, 2004, p. 154).

<sup>4</sup> En este sentido, Kant determinó la obligación de tratar siempre a la humanidad como un “fin en sí mismo” y nunca como un medio para la satisfacción de fines, y defendió que solo los agentes morales deben ser considerados fines en sí mismos, ya que únicamente éstos poseían un valor independiente, lo que tornaba incompatible su utilización como medio en vistas de la satisfacción de un fin. Con respecto a los animales, Kant sostuvo que éstos serían seres irracionales, y que tendrían un valor relativo como “medios”, razón por la cual se les llaman “cosas”. Así las cosas, y a pesar de que Regan está de acuerdo con algunos postulados Kantianos, el autor critica a Kant por cuanto este no puede defender sistemáticamente que todas las vidas humanas existan como fines en sí mismos, atendida la existencia de pacientes morales humanos que carecen de los prerequisites necesarios para ser agentes morales, los que bajo una perspectiva estrictamente Kantiana deberían ser considerados *cosas* (Formisano y Borba, 2019, p. 258).

receptáculos de experiencias. Asimismo, el filósofo rechaza la idea de que los individuos tengan valores inherentes en diferentes grados, por cuanto para éste, todos los individuos son iguales en valor inherente.

Así las cosas, Regan (2006, pp. 279 y ss.) propone el criterio “sujetos-de-una-vida” (*subjects-of-a-life*) para distinguir cuales individuos revestirán un valor inherente: sujeto-de-una-vida será aquel que no solo viva y sea consciente, sino que además posea deseos, percepción, memoria, un sentido del futuro y una vida emocional y psicológica. Al respecto, el autor se cuestiona si sólo los agentes morales, entendidos como seres racionales y autónomos, tienen un valor inherente. Su respuesta es negativa, por cuanto para este todo sujeto-de-una-vida está en condiciones de serle reconocido tal valor, y ello abre la puerta para otorgarles derechos.

En cuanto a los derechos, el filósofo comienza efectuando una distinción entre derechos morales y legales, en donde los “derechos legales” son aquellos determinados por la ley y creados por la sociedad, razón por la cual se encontrarían sujetos a gran variación; y en donde los “derechos morales” serían “derechos universales e iguales”, los que no se erigirían sobre construcción social alguna (Regan, 2004, p. 268). Por lo anterior, Regan apunta que podríamos crear derechos legales que fueren acordes con la protección de los derechos morales, pero eso no sería lo mismo que “crear” dichos derechos morales (Regan, 2016, p. 304).

Establecido lo anterior, el filósofo defiende la idea de que los pacientes morales son poseedores de derechos morales, por cuanto la validez de la pretensión de un trato respetuoso, y el derecho a este, no podría ser más fuerte o débil en el caso de los pacientes morales que en el caso de los agentes morales (Regan, 2004, p. 279). Por lo anterior, es que los animales no humanos, en su condición de pacientes morales, tendrían únicamente *derechos morales básicos* -siendo el principal de ellos el derecho a un trato respetuoso-, quedando fuera de su esfera aquellos derechos de naturaleza legal, como por ejemplo el derecho a voto (Regan, 2016, pp. 366 y ss.). Finalmente, Regan (2016) concluye su tesis explicando que los derechos de los pacientes morales pueden ser preferidos o superados en base a supuestos análogos a aquellos que enfrentan los humanos, como por ejemplo bajo circunstancias que permitan el ejercicio de la legítima defensa o un estado de estricta necesidad.

Pese a lo anterior, la teoría de los derechos de los animales de Regan (2016) tiene una gran limitante, por cuanto la restringe principalmente a los “mamíferos mentalmente normales de un año o más de edad”, lo anterior, debido a que existirían pruebas razonables de que estos son conscientes (p. 450 y pp. 53-54). Como sea, el autor no desecha la posibilidad de que lo mismo ocurra con respecto a otros animales, como por ejemplo ciertas aves y peces. Por último, es necesario enfatizar que el autor defiende la abolición del uso de animales y postula que el *vegetarianismo* es obligatorio, por cuanto el acto de utilización de un animal no es compatible con el trato de este último como un individuo que representa un fin en sí mismo, y no constituye una razón que justifique la subordinación de los derechos morales de estos a la satisfacción de intereses humanos (pp. 370 y ss.).

### *Gary Francione*

Entre las posiciones abolicionistas más reconocidas se encuentra la de Gary Francione, profesor de Derecho y filósofo, considerado como uno de los pioneros del movimiento de abolición animal. Sus postulados resultan particularmente críticos con los planteamientos como los colacionados precedentemente (Vásquez y Valencia, 2016, p. 156), y han causado controversia dentro del foro animal por cuanto al autor promueve la abolición de la explotación animal rechazando su “regulación” bajo el pretexto de hacerla “más humana” (Francione, 2008, p. xiii).

Francione, al igual que los filósofos utilitaristas, brinda una gran importancia a la *sintiencia* como elemento clave en la determinación de qué individuos habrán de ser considerados, sin embargo, el ángulo existente entre ambos es diferente: así, mientras que para la posición utilitarista existe una diferencia cualitativa entre la mente humana y la de la mayoría de los no humanos, para Francione no existe razón alguna para sostener que las diferencias que puedan existir entre ambas, signifique que los animales no tendrían interés en continuar existiendo, o que las experiencias sensitivas de los no humanos tengan un menor peso o relevancia que aquellas experimentadas por humanos (Francione, 2009, p.8).

Por otro lado, si bien es posible señalar que Francione se encuentra con Regan en cuanto ambos rechazan la distinción en el tratamiento moral de los pacientes y agentes morales, estos se separan en cuanto al criterio que utilizan para incluir a un individuo dentro de la comunidad moral. Así, mientras Regan utiliza el criterio de “sujeto de una vida”, Francione sostiene que la sintiencia

por sí sola es una condición necesaria y suficiente para conferir a un animal no humano una membresía completa en la “comunidad moral” (Francione, 2008, p. 229).

De este modo, Francione formula una crítica fundamental tanto a Singer como a Regan al rechazar la “teoría de las mentes similares”, en otras palabras, aquella visión bajo la cual los animales no humanos deben ser cognitivamente similares a los seres humanos para que puedan poseer un valor inherente que sea moralmente relevante (Francione, 2008, p. x). En este sentido, el autor vincula la significación moral de los no humanos con la sintiencia por sí sola, y rechaza explícitamente la noción de que son necesarias características cognitivas humanas para conferir una membresía completa en la comunidad moral (Francione, 2008, p. xiii). Así, Francione no sólo difiere de Singer quien, pese a que se centra en la sintiencia, no cree que la sintiencia por sí sola sea suficiente para crear al menos una razón *prima facie* para no utilizar a los animales en absoluto, sino que además se aleja de Regan quien, en "*The Case For Animal Rights*", vincula a los derechos y a la significación moral completa con características que van más allá de la sintiencia (Francione, 2008, p. xiii).

Sin embargo, quizás los postulados fundamentales de la filosofía de este autor se encuentran en su “Enfoque Abolicionista” (*The Abolitionist Approach*), obra en la que consagra los seis principios en los cuales se basa su visión del abolicionismo animal. El primero de ellos, y quizás la piedra angular de su visión abolicionista es el que todos los seres sintientes, humanos o no humanos, tienen un derecho básico, el derecho de no ser tratado como propiedad de otros (Francione y Charlton, 2015, p. 11).

Francione y Charlton (2015) explican que los animales son considerados como propiedad y son utilizados exclusivamente como recursos al servicio de los humanos, y postulan que, si extendemos el derecho de no ser propiedad a los animales, los animales se convertirían en *personas morales* (Francione, 2004, p. 40). Al respecto, Francione (2004, p. 40) aclara que el considerar a un ser como una *persona* significa considerar que dicho ser tiene intereses moralmente relevantes, lo que implicaría que el principio de igual consideración se estaría aplicando a dicho individuo. Sin embargo, aduce que dicho estatus de propiedad obsta a la pretensión de que los no humanos puedan ser considerados como individuos con un valor moral, por cuanto los reduce a objetos que únicamente revisten un valor económico (Francione y Charlton, 2015). Por ello, sostiene que toda

forma de utilización de animales, aún aquellas consideradas como “humanas”, es moralmente injustificada.

Acto seguido, efectúa una comparación entre la situación actual de no humanos y el esclavismo humano, y concluye que al igual como ocurre con los animales, los esclavos humanos tampoco eran considerados como individuos con valor moral ya que su condición jurídica de propiedad los reducía a objetos (Francione, 2004, p. 61). Al respecto, explica que las leyes que preveían un trato “humano” para los esclavos no convirtieron a los esclavos en personas, porque el principio de igual consideración no podía aplicarse a los esclavos (Francione, 2004, pp. 40-41). Así, indica que el humano intentó, mediante las leyes para el bienestar de los esclavos, el tener un sistema de tres niveles: *cosas*, o propiedad inanimada; *personas*, que eran libres; y en el medio, dependiendo de su elección de locución, “*cuasipersonas*” o “*más que cosas*” -los esclavos- (Francione, 2004, p. 41). Sin embargo, explica, más tarde el humano se vio en la necesidad de reconocer que si los esclavos iban a tener intereses moralmente significativos, ya no podrían ser esclavos, por cuanto el universo moral se limitaba a sólo dos tipos de seres, las personas y las cosas; y en tanto las categorías de “*cuasipersonas*” o “*más que cosas*” pondrían en riesgo el interés de los seres en no ser tratados exclusivamente como medios para los fines de otros (Francione, 2004, p. 41).

En definitiva, Francione (2004) afirma que los animales no humanos deberían gozar del derecho “pre-legal” básico de no ser propiedad de otros, y parece sugerir que este derecho, al igual que respecto de los humanos, debería ser reconocido por el ordenamiento jurídico como un derecho legal en la medida de que una porción significativa de humanos tome en serio los intereses de los no humanos.<sup>5</sup> Así las cosas, y teniendo en consideración que el autor afirma que los animales

---

<sup>5</sup> En este sentido, Francione (2004, pp. 27 y ss.) se refiere a la situación histórica de los esclavos que en algún momento estuvieron protegidos por leyes que podríamos calificar de bienestarristas, y señala que estas no tenían en el efecto de igualar a esclavos y esclavistas, por cuanto los primeros seguían siendo propiedad de los segundos. Ante ello, explica que hoy en día el interés de un humano en no ser propiedad de otros está protegido por un derecho, lo que significa que ese interés no puede ser violado o ignorado simplemente porque ello beneficie a terceros. En este sentido, señala que el derecho a no ser tratado como propiedad de otro es básico y distinto de cualquier otro derecho que pudiéramos tener porque es la base de esos otros derechos. Por lo anterior, señala de que se trata de un derecho “pre-legal” que sirve como condición previa para la posesión de intereses moralmente significativos. Así las cosas, sostiene que la



tienen un “interés moralmente significativo” en no ser utilizados como recursos (Francione, 2000), es que podemos concluir que la naturaleza de este derecho pre-legal básico es el de un *derecho moral*, atendido su carácter universal, igual, pre-legal y paralegal, en especial si tenemos en consideración la conceptualización que Dworkin efectúa acerca de lo que sería una “correcta teoría de los derechos”.<sup>6</sup>

---

posesión de este derecho básico a no ser propiedad de otros es el requisito mínimo para ser una persona moral y “legal”. Luego de estos razonamientos, y refiriéndose al derecho a no ser propiedad de otros, el autor señala que:

Si vamos a tomar en serio los intereses de los animales, debemos extender a los animales el único derecho que extendemos a todos los humanos independientemente de sus características particulares. Hacerlo no significaría que los animales estarían protegidos de todo sufrimiento. Los animales salvajes pueden ser heridos, o enfermarse, o pueden ser atacados por otros animales. Pero significaría que los animales ya no podrían ser utilizados como los recursos de los humanos y, por lo tanto, estarían protegidos del sufrimiento ocasionado por tales usos. (Francione, 2004, p. 30).

Pese a lo anterior, y refiriéndose al reconocimiento positivo del derecho de un no humano a no ser propiedad de otro, advierte que “*La abolición de la explotación de los animales no podría, como cuestión realista, ser impuesta legalmente, a menos que -y hasta que- una parte significativa de nosotros tomara los intereses de los animales en serio*” (p. 45).

<sup>6</sup> En este sentido, para Dworkin, una teoría correcta de los derechos debería distinguir entre “derechos básicos”, los que proporcionarían una justificación en abstracto a las decisiones políticas de la sociedad, y “derechos institucionales”, que proporcionarían la justificación para una decisión a través de alguna institución política específica (Cruz Parceró, 1998, p. 334). En este sentido, Cruz Parceró (1998) señala que Dworkin es bastante impreciso respecto a los primeros, en cuanto los denomina “derechos básicos”, “naturales”, “humanos”, “morales” o “en sentido fuerte”, mientras que a los segundos tendió a denominarlos “derechos legales” (*legal rights*). De este modo, explica, para Dworkin los humanos tendrían derechos residuales básicos que justificarían o exigirían determinados actos frente al poder o la sociedad, pese a que ello pugna con el derecho institucional o *legal* en una situación determinada (pp. 334-335). Así, según Cruz Parceró (1998):

La noción de derechos institucionales significa excluir que un juez tenga la alternativa de decidir en base a lo que podría servir el bienestar general, o bien considerando directamente los derechos morales. Un juez sureño antes de la Guerra Civil en Estados Unidos podría, por ejemplo, haber creído que los esclavos tienen un derecho moral a ser libres; pero como juez tiene el deber (institucional) de aplicar los derechos institucionales de los poseedores de esclavos. (p. 335).

El segundo principio del enfoque abolicionista de este autor se refiere a que el reconocimiento del derecho a no ser propiedad que todo ser sintiente tiene implica que debemos abolir, y no meramente regular, la explotación animal institucionalizada, y que los abolicionistas no deben apoyar reformas de corte bienestarista o campañas “de un tema único” (Francione y Charlton, 2015, p. 31). Así, explica que la explotación animal no debe ser regulada para hacerla “más humana”, por cuanto implica legitimar su existencia, del mismo modo que lo implica el apoyar las campañas de un tema único, o, en otras palabras, aquellas campañas que caracterizan una cierta forma de explotación animal como menos o más aceptable que otras, en términos tales que su apoyo contribuye a legitimar las demás formas de explotación como “aceptables” (Francione y Charlton, 2015).

El tercer principio de este enfoque mantiene que el veganismo es la línea de base moral del abolicionismo, y que la educación vegana, creativa y no violenta debe ser la piedra angular de una abogacía racional de los derechos animales (Francione y Charlton, 2015, p. 69). Al respecto, señala que ser no vegano supone participar directamente en la explotación animal, por cuanto si los animales importan moralmente, “*no podemos tratarlos como commodities y comerlos, vestirlos o usarlos. Tal como alguien que promovió la abolición de los esclavos no poseía esclavos, un abolicionista con respecto a la esclavitud animal no puede consumir productos animales*” (Francione y Charlton, 2015). Así, señala que el veganismo es un asunto fundamental de justicia.

El cuarto principio vincula el estatus moral de los no humanos con la *sintiencia* por sí sola, y no con otra característica cognitiva, por cuanto todos los seres sintientes son iguales para el propósito de no ser usados exclusivamente como recursos (Francione y Charlton, 2015, p. 97). En este sentido, el autor señala que no es necesario arribar a conclusión alguna con respecto a la naturaleza de las mentes no humanas para poder deconstruir el postulado bienestarista conforme al cual la muerte en sí misma no supondría un daño para los animales, quienes vivirían en lo que Singer describe como un “eterno presente”. Lo anterior, por cuanto “*Lo único que se requiere es que los no humanos sean sintientes; esto es, que sean perceptualmente conscientes*” (Francione,

---

Por lo anterior, es que consideramos que la conceptualización que Francione hace de los derechos animales, como derechos pre-legales básicos susceptibles de modular y enfrentar las transgresiones que el positivismo jurídico pudiere infringir a los intereses que subyacen a los primeros, coincide con la conceptualización anglosajona de los derechos morales, recogida por autores como Dworkin y Regan.

2009, p. 8). Así, Francione (2009) señala que la sintiencia es necesaria para tener cualquier interés: Si un ser no es sintiente, entonces puede que esté vivo, pero no existiría nada que dicho ser prefiriera, quisiera o deseara. Por lo anterior, Francione (2009) concluye que si bien podría existir incerteza con respecto a si la sintiencia existe en un caso en particular, o con respecto a cierta clase de seres “tales como insectos o moluscos”, aquellos animales a los que rutinariamente explotamos -tales como las vacas, pollos, cerdos, patos, corderos, peces, ratas, entre muchos otros-, serían, sin lugar a duda, sintientes.<sup>7</sup>

El quinto principio de este enfoque consiste en el rechazo a todas las formas de discriminación, incluyendo el racismo, sexismo, heterosexismo, el ageísmo o “edadismo”, capacitismo y clasismo; del mismo modo que se rechaza el *especismo* (Francione y Charlton, 2015, p. 111).

De este modo, Francione y Charlton (2015) señalan que el especismo, al igual que todas las otras clases de discriminación recién mencionadas, utiliza criterios moralmente irrelevantes para restar valor o apartar los intereses de seres sintientes. Así, sostienen que no es posible oponerse al especismo, pero al mismo tiempo señalar, como abogados por los animales, que no tenemos una posición frente a dichas otras formas de discriminación. En otras palabras, la oposición al especismo requiere de una oposición a toda discriminación.

El sexto y último principio de su teoría es el reconocimiento del principio de la no violencia como un principio nuclear en el movimiento de los derechos animales (Francione y Charlton, 2015,

---

<sup>7</sup> El autor añade que:

Decir que un ser sintiente -cualquier ser sintiente- no es dañado por la muerte es decididamente extraño. Después de todo, la sintiencia no es una característica que haya evolucionado para servir como un fin en sí mismo. Más bien, es un rasgo que permite a los seres que lo tienen identificar situaciones que son perjudiciales y que amenazan su supervivencia. La sintiencia es un medio para el fin de la existencia continua. Los seres sintientes, por el hecho de serlo, tienen interés en permanecer vivos; esto es, prefieren, quieren o desean seguir vivos. Por lo tanto, decir que un ser sintiente es no dañado por la muerte niega que el ser tenga aquel preciso interés que la sintiencia sirve para perpetuar. Sería análogo a decir que un ser con ojos no tiene un interés en seguir viendo o no se ve perjudicado por haber perdido la vista. (Francione, 2009, p. 9).

p. 121). Respecto a este punto, el autor sostiene que el movimiento de los derechos animales es una extensión del movimiento por la paz, el que incluye problemáticas animales.

### *Steven Best*

Otra posición que merece la pena analizar dentro del contexto abolicionista es aquella promovida por Steven Best, filósofo estadounidense conocido por su “abolicionismo radical” y por su aversión a Francione y su enfoque abolicionista. El autor critica la visión “religiosa, tibia y apolítica” de Francione, señala que este último se atribuiría la invención del veganismo, y sostiene que el abolicionismo vegano “*permanece en un elitista, blanco y eurocéntrico estilo de vida consumista, fácilmente organizado por el capitalismo y las ideologías dominantes*” (Best, s.f., p.2). Además, critica el pacifismo y el rechazo de la no violencia promovido por Francione, en cuanto se opondría a medidas como por ejemplo el sabotaje económico, y critica a sus seguidores por “repetir” sus posturas, denostándolos mediante el apelativo de “*franzombies*”.

Lo verdaderamente interesante de la postura del autor, al menos desde un punto de vista antropológico, es el enfoque marxista que intenta imprimir en la teoría de los derechos de los animales, la cual pareciera caracterizar como un elemento dentro de un discurso mayor de tintes “anticapitalistas”, “antiimperialistas” y “anticolonialistas”. Así, señala que, si alguna vez fue progresista, la visión de Francione sería ahora claramente reaccionaria, por cuanto promovería un movimiento pseudo-abolicionista, un estilo de vida vegano burgués, una visión unidimensional, blanca, eurocéntrica, elitista, consumista y capitalista que los abolicionistas deberían dejar rápidamente (Best, s.f., p.5).

Al respecto, Best (s.f.) plantea la necesidad de generar un cambio social radical y sostiene que la lucha contra el especismo, el capitalismo, el Estado y las jerarquías, en todas sus formas, debe ser emprendida por muchos frentes simultáneamente. Señala además que “*(...) necesitamos educación y agitación, conducción y tácticas de militancia, resistencia pacífica y confrontación y sabotaje y medios legales e ilegales para debilitar el capitalismo especista*” (p. 6). En esta línea, el autor sostiene que la destrucción de la propiedad “*es solo la retaguardia y una forma de resistencia menor que tiene que ceder a un amplio movimiento social*”. Best (s.f) concluye su discurso postulando que:

Respaldamos una forma de abolición que defiende el uso de tácticas de acción directa de alta presión, con incursiones ilegales, rescates y ataques de sabotaje; vemos el capitalismo como un sistema irracional, explotador y destructivo y al Estado como una herramienta corrupta cuya función es avanzar en los intereses económicos y militares del sistema corporativo de dominación y reprimir la oposición a su agenda; como una comprensible y amplia crítica de como las diferentes formas de opresión están interrelacionadas, viendo a los animales humanos, animales no humanos y la liberación de la tierra como proyectos inseparables y así promoviendo una alianza política anti-capitalista con otros derechos, justicia y movimientos de liberación que compartan el objetivo común de dismantelar todos los sistemas de dominación jerárquicos y reconstruir sociedades a través de la descentralización y los procesos de democratización. (Best, s.f., p. 7).

### **1.3. Neo-bienestarismo y otros matices**

Sería un error pensar que el espectro ético y filosófico animal sobre el cual se erigen las perspectivas abolicionistas se agota en las posiciones ya analizadas, por cuanto existen muchas otras visiones y aproximaciones a las problemáticas asociadas al modo en que nos relacionamos con los animales no humanos. Si bien no es posible profundizar en todas ellas, creemos que sí es necesario exponer al menos algunas de estas en términos generales.

#### *Proteccionismo o neo-bienestarismo*

A grandes rasgos, es posible señalar que el “proteccionismo” o “neo-bienestarismo” es un punto intermedio entre el bienestarismo y el abolicionismo, que caracteriza a aquellos que, si bien pretenden dejar atrás las prácticas bienestaristas, creen en una reivindicación paulatina de la dignidad animal. Así, los neo-bienestaristas no ven perjuicio en apoyar campañas de “un tema único”, o, por ejemplo, en “incrementar” las condiciones de bienestar en la producción industrial de animales, por mucho que ello pudiera suponer la legitimación de la existencia de esa práctica. En palabras de Francione (2008):

La posición neo-bienestarista, de la que existen múltiples versiones, es más o menos crítica de la regulación bienestarista tradicional, pero continúa promoviendo la regulación como

un medio para alcanzar la abolición, o significativamente reducir el uso y la explotación de animales en el futuro. (Francione, 2008, p. 2).

Según Francione (2008), la mayoría de las grandes organizaciones de defensa de los animales promueven alguna versión de la nueva posición de bienestar. Además, se ha señalado que esta posición daría lugar a una particular asociación entre quienes dicen apoyar los derechos de los animales y sus explotadores institucionales, quienes dicen buscar reformas de bienestar que sean aceptables para ambos: así, mientras que para los primeros estas representarían un camino hacia la abolición, para los segundos servirían como un instrumento para tranquilizar al público objeto de sus productos ofreciendo un nivel de explotación animal moralmente aceptable (Francione, 2008, pp. 15-16).

Lamentablemente, atendido el carácter de propiedad de los animales no humanos, estas reformas tienden a generar cambios menores en su bienestar, y generalmente tienen por objeto el mejorar la productividad de los animales y aumentar las ganancias de los productores (Francione, 2008, p. 15-16).<sup>8</sup>

### *Contractualismo*

Mark Rowlands, profesor de filosofía de la Universidad de Florida, ha sido el promotor de una visión de tintes contractualistas, basada en las ideas fundamentales de aquella filosofía y en la idea del “velo de la ignorancia” de John Rawls.

En la posición original de Rawls, los individuos eligen los principios de justicia, o en otras palabras, aquellos criterios bajo los cuales se formará la sociedad y se distribuirán los bienes sociales primarios, sin tener en cuenta sus características individuales -su raza, sexo, clase o inteligencia, ya sea que sean capaces o discapacitados, ricos o pobres- y, por lo tanto, sin saber qué papel asumirán en la sociedad que están a punto de formar (Rowlands, 2009, pp. 118 y ss.). Así las cosas, la intención es que tras este velo de ignorancia será posible elegir un contrato social en el que exista una justicia básica para todos, sin importar la posición que ocupen. En este contexto, si bien Rawls no incluyó la pertenencia a una u otra especie como uno de los atributos ocultos a

---

<sup>8</sup> Un ejemplo de lo anterior son las certificaciones “*humane*”, “*cage free*” y “*free range*”, entre muchas otras.

tener en cuenta, Rowlands (2009) propone extender el velo de la ignorancia en aras de incluir la “racionalidad”, lo cual permitiría proyectar un mundo más justo también para los no humanos.

En este sentido, Regan (2016, pp. 194-206) también critica la exclusión de los animales que Rawls efectúa en su teoría de la justicia. En este sentido, señala que uno pensaría que los principios de justicia seleccionados por quienes están en la “posición original” aplicarían a todos los seres humanos, así como también se les atribuirían deberes directos de justicia tanto a agentes como a pacientes morales. Sin embargo, ello no ocurre, por cuanto para Rawls pareciera no ser exigible que se hiciera una estricta justicia para criaturas que no fueren agentes morales. Frente a esto, Regan sostiene que la exclusión que Rawls hace de los pacientes morales humanos es el resultado de una incapacidad para distinguir entre las capacidades necesarias para que uno pueda *escoger* entre principios de justicia y las capacidades necesarias para que uno sea *merecedor* de deberes de justicia.

En definitiva, Regan señala que una vez que reconocemos que quienes están en la posición original tendrán razones de interés propio para exigir que a los pacientes morales humanos se les acrediten deberes de justicia -por cuanto estos no podrían saber si se encarnarán en agentes o pacientes morales-, podremos ver que también los animales no pueden ser excluidos de que se les acrediten los mismos deberes, a no ser que se esté cometiendo una arbitrariedad. Así, indica que “Permitir que quienes están en la posición original sepan a qué especie van a pertenecer es permitirles un conocimiento que no es diferente en tipo de permitirles saber de qué raza o sexo van a ser” (Regan, 2016, p. 203).

### *Derechos animales prima facie*

El filósofo estadounidense Timothy Garry ha propuesto un enfoque que considera a los animales no humanos como seres dignos de derechos *prima facie*.<sup>9</sup> En otras palabras, postula que los animales merecerían derechos aplicables a primera vista, pero que podrían llegar a verse anulados por muchas otras consideraciones, especialmente las que entran en conflicto con el

---

<sup>9</sup> *Prima facie* es una locución latina cuyo significado es “a primera vista” o “en principio”. Esta expresión es de uso frecuente en el ámbito jurídico para dar a entender la apariencia de una situación o de un derecho, pero sin prejuzgar el asunto (Ossorio, 2000, p. 795).

derecho humano a la vida, la libertad, la propiedad y la búsqueda de la felicidad. En este sentido, Garry (2012) argumenta que:

(...) si un animal no humano matara a un ser humano en los EE.UU., habría violado las leyes del país y probablemente recibiría sanciones más severas que si fuera un humano. Mi punto es que como las leyes gobiernan a todos los que interactúan dentro de una sociedad, los derechos deben ser aplicados a todos los seres que interactúan dentro de esa sociedad. Esto no quiere decir que estos derechos reconocidos a los humanos sean equivalentes a los que tienen los animales no humanos, sino más bien que si los humanos poseen derechos, también deben tenerlos todos aquellos que interactúan con los humanos. (Garry, 2012, p. 6).

### *Feminismo y derechos animales*

Las mujeres han ejercido un rol clave en el movimiento animal desde el siglo XIX. Así, existen antecedentes que dan cuenta de que el movimiento anti-vivisección del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en los Estados Unidos e Inglaterra, estaba predominantemente integrado por mujeres<sup>10</sup>. A modo de ejemplo, la *Victoria Street Society* estaba conformada por un 70% de integrantes mujeres, al igual que *British Society for the Prevention of Cruelty to Animals* hacia el 1900 (Garner, 2005, p. 141).

Según *Queen's Animal Defence* (2015), se llegó a señalar que la interseccionalidad existente entre la lucha por los derechos de la mujer y la anti-vivisección se mezcló a finales del siglo XIX a un nivel que estaba más allá de la consciencia del movimiento y sus *actoras*, en un contexto en que los animales eran comúnmente vistos como los “substitutos” de las mujeres, las que “leían su propia miseria en las víctimas del vivisector”. Por ello, no es coincidencia que en los Estados Unidos la *American Anti-Vivisection Society* hubiere sido fundada por mujeres que también participaron en otros tipos de movimientos de reformas sociales, como las luchas por el

---

<sup>10</sup> Dentro de las cuales figuran Frances Power Cobbe, Anna Kingsford, Lizzy Lind af Hageby y Caroline Earle White. En profundidad, ver Kean (1995).



sufragio femenino, la protección infantil y la templanza.<sup>11</sup> Aún más, muchas de estas mujeres también habían participado activamente en el movimiento contra la esclavitud a mediados del siglo XIX.

El movimiento animalista femenino tiene grandes exponentes, tanto a nivel de organizaciones animales, jurídico y filosófico. A nivel de organizaciones animales, un ejemplo de ello es Ingrid Newkirk, quien fue una de las fundadoras de *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA). En un plano jurídico, es posible mencionar a la abogada, activista y profesora de Derecho Animal Joyce Tischler, también conocida como la “madre del Derecho Animal” en los Estados Unidos (Lewis & Clark, s.f. a); a Kathy Hessler, la primera profesora de una Facultad de Derecho en ser contratada para enseñar Derecho Animal a tiempo completo en aquel país (Lewis & Clark, s.f. b); a Pamela Frasch, fundadora del *Center for Animal Law Studies* (Lewis & Clark, s.f. c); y a Delcianna Winders, fundadora de la primera clínica de litigación animal en los Estados Unidos (Lewis & Clark, s.f. d).

En un plano filosófico, diversas autoras han trabajado los aspectos interseccionales existentes entre ambos movimientos, y han logrado nutrir de ideas y de fuerza tanto a uno como a otro, posicionando de manera central la conexión cultural entre la explotación de hembras humanas y no humanas, y la analogía entre los edificios opresivos que recaen sobre ambas. En esta dirección, Lori Gruen escribió que tanto mujeres como animales ejercen la misma función simbólica en una sociedad patriarcal, por cuanto ambas son “lo usado”, “lo dominado” y “lo sometido” (Gruen, 1993, pp. 60 y ss.).

A su vez, la escritora ecofeminista Carol J. Adams sostiene que nuestro lenguaje, al ontologizar las mujeres y los animales como objetos, elimina simultáneamente el hecho de que alguien más esté actuando como sujeto, agente, o perpetrador de la violencia (Adams, 1996, p.

---

<sup>11</sup> El “movimiento por la templanza” o *temperance movement* fue un movimiento dedicado a promover la moderación y, más a menudo, la abstinencia completa en el uso de licores intoxicantes. Aunque las iglesias ya habían introducido una promesa de abstinencia en 1800, las primeras organizaciones de lucha por la temperancia parecen haber sido las fundadas en Saratoga, Nueva York, en 1808 y en Massachusetts en 1813. El movimiento se extendió rápidamente bajo la influencia de las iglesias, y en el año 1833 ya había 6.000 sociedades locales en varios estados de los Estados Unidos (Britannica, s.f.).

125). Además, en su célebre obra “*The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*” sostiene que la carne es un símbolo patriarcal, e invoca las palabras de la antropóloga Mary Douglas, quien sugiere que el orden en el cual servimos las comidas y las comidas que insistimos poner en nuestros platos reflejan una clasificación taxonómica que expone y refuerza nuestra cultura, en términos tales que remover la carne dentro de dicho orden supone amenazar la estructura de la cultura patriarcal (Adams, 2020, p.16). Junto a lo anterior, la autora sostiene que los hombres que adoptan el vegetarianismo y el veganismo desafían una parte esencial del rol masculino, por cuanto están optando por “comida para mujeres”. Así, en palabras de Adams (2020) “*Rechazar la carne significa un hombre afeminado, un "marica" (sissy), una "fruta" (fruit). De hecho, en 1836, la respuesta al régimen vegetariano de ese día, conocido como Grahamismo, acusó que "La emasculación es la primera fruta del Grahamismo"*” (Adams, 2020, p.17).

Finalmente, es interesante mencionar el concepto que Adams (2018) acuña en su artículo *Why Vegan-Feminist*, este es, el de la “proteína feminizada”, el cual utiliza para referirse a los huevos y los productos lácteos, o, en otras palabras, a la proteína vegetal producida mediante el abuso del ciclo reproductivo de las hembras no humanas. Así, explica que la proteína feminizada se obtiene de hembras no humanas vivas, cuya capacidad reproductiva es manipulada para satisfacer necesidades humanas (Adams, 2018). Por lo anterior, postula que la situación única de las hembras domesticadas requiere de un propio término que permita denotar aquella esclavitud sexual sufrida por las gallinas en jaulas en batería y las vacas lecheras enganchadas a las máquinas de ordeñar (Adams, 2018).<sup>12</sup>

### *Transhumanismo*

---

<sup>12</sup> Adams concluye que:

La verdad radical es que la gente puede ser perfectamente feliz como vegetarianos, pero la cultura dominante no puede o no quiere reconocer esto (...) Ser vegano es una experiencia culinaria excitante y maravillosa y probablemente ni siquiera sabemos lo que es posible porque todavía es muy nuevo (...) El proceso de objetivación/fragmentación/consumo puede ser interrumpido por el proceso de atención/novedad/compasión. (Adams, 2018)

En términos generales, podemos definir al transhumanismo como una forma de pensar en el futuro que se basa en la premisa de que la especie humana, en su forma actual, no representa el fin de nuestro desarrollo sino más bien una fase comparativamente temprana (What is Transhumanism?, s.f.). Sin embargo, el transhumanismo también es concebido como una filosofía que busca la continuación y aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma humana actual y de las limitaciones humanas por medio de la ciencia y la tecnología, guiada por los principios y valores que promueven la vida (What is Transhumanism?, s.f.).

Dentro del amplio espectro de visiones incipientes que existen bajo el umbral del transhumanismo, algunas voces han puesto énfasis en la “mejora” biológica e intelectual de humanos y no humanos mediante el uso de la tecnología, lo que incluso podría llegar a erigirse como un imperativo ético (Dvorsky, 2011). Con todo, otros han utilizado el discurso transhumanista para posicionar a los animales como sujetos insertos en una gradación de derechos que va desde los humanos hasta entidades “post-humanas”, como inteligencias artificiales o formas de vida modificadas (Evans, 2015). En este sentido, es interesante el punto séptimo de la “Declaración Transhumanista” de la *World Transhumanist Association* (actualmente “*Humanity Plus*”), el cual establece que “*Abogamos por el bienestar de toda sintiencia, incluidos los humanos, los animales no humanos y cualquier intelecto artificial futuro, formas de vida modificadas u otras inteligencias a las que puedan dar lugar los avances tecnológicos y científicos*” (Humanity+, 2009).

Un ejemplo de teorización transhumanista son los postulados de Woody Evans relativos a las clases, dominios y redes de derechos. En primer lugar, el autor señala que los humanos tienen libertades o derechos en tres dimensiones -o si se quiere, tres “clases” de derechos-: el derecho a “*ser*”, como por ejemplo, la libertad de ser, existir, o mantener y cambiar aspectos de nuestras identidades; el derecho a “*hacer*”, como por ejemplo, a expresar opiniones o a reproducirnos; y el derecho a “*tener*”, usualmente relacionados con la supervivencia, como el derecho a tener agua limpia o al derecho a tener prestaciones básicas de salud (Evans, 2015, p. 377).

En segundo lugar, el autor distingue al menos dos posibles dominios entre los cuales pueden existir estos derechos: el dominio de los *derechos civiles*, estos son aquellos derechos que existen en el contexto de la legislación; y los *derechos naturales*, que son aquellos de los cuales

son titulares los individuos por el solo hecho de existir (Evans, 2015, p. 378). Así, Evans (2015) señala que a los animales muchas veces se les reconocen derechos naturales, sin embargo, explica que a nadie se le ocurriría pensar que estos podrían tener derechos civiles: en otras palabras, si bien los animales podrían estar protegidos conductas que supusieren torturas o malos tratos, estos no podrían tener derecho a, por ejemplo, postular a un cargo público.

Evans (2015) concluye que los animales pueden ser titulares de aquellas tres clases de derechos, mas bajo el dominio del derecho natural y no así bajo el dominio del derecho civil. Por lo anterior, indica que la situación de los animales contrasta con la del ser humano, por cuanto mientras el último es titular de las tres clases de derechos en todas las dimensiones existentes, los no humanos lo son únicamente en dimensiones delimitadas. Así las cosas, y en base a todo el anterior, es que el autor intenta posicionar la dignidad de los post-humanos, señalando que, si los animales pueden ser titulares de las tres clases de derechos señalados dentro del dominio o dimensión del derecho natural, podría concluirse que los otros no humanos también podrían serlo (Evans, 2015, p. 379).

Sin embargo, uno de los puntos de mayor interés en la teoría de este autor es la “teoría del actor-red” o la teoría de las “redes de derechos”. Así, señala que la teoría del *actor-red* complica la posición de las máquinas con respecto a los derechos humanos y a los derechos en general, por cuanto nos exige considerar que la tecnología, animales y el mundo natural existen en una red social junto a los humanos, los cuales socializan de alguna manera a los no humanos (Evans, 2015, p. 380). Lo anterior, explica este autor, implica la imposibilidad de determinar cuáles elementos en una red son humanos y no humanos (Evans, 2015, p. 380).

Así, los post-humanos tendrían las tres clases de derechos ya identificados en el dominio o dimensión del derecho civil, mientras su humanidad fuera suficientemente reconocible por los humanos y mientras los humanos tuvieran esos mismos derechos (Evans, 2015, p. 381). De esta manera, el autor indica que los post-humanos deberían tener las tres clases de derechos en la dimensión del derecho natural, aun cuando ellos fueran “*menos humanos y más animales, máquinas o alguna nueva composición*” (Evans, 2015, p. 381). En este contexto, señala que los derechos post-humanos en este dominio o dimensión sólo podrían verse amenazados si estos individuos se mostraren demasiado *alienados* ante los humanos (Evans, 2015, p. 381).

Lo interesante de la posición del autor es que no sólo reconoce cierta consideración moral a los animales no humanos con el fin de justificar cierta consideración moral para los post-humanos, sino que además reconoce la existencia las *dimensiones* dentro de las cuales individuos pueden ser o no titulares de ciertos derechos, y advierte lo relevante que es para un no humano el mantener cierta *proximidad* al humano, en aras de gozar de mayor consideración en el sistema de los derechos. En nuestra opinión, ello supone una descripción acertada de la manera en que el animal humano administra su sistema de *derechos* y considera a los no humanos en sus círculos morales. Quizás, el ejemplo más aprehensible de ello es la tendencia antrópica a crear estatutos jurídicos diferenciados para ciertos animales en ciertos contextos, y a la vez el mantener estatutos jurídicos desmejorados para otros animales en contextos diferentes.<sup>13</sup>

En definitiva, la posición central de Evans es que los derechos no solo pueden ser universales y constantes, sino que únicamente se puede acceder a ellos dentro de una matriz de dimensiones culturales relativas (Evans, 2015, p. 374). Así las cosas, el autor postula que lo anterior es cierto para los post-humanos, y señala que sus derechos serán relativos a los derechos humanos, y dependerán así de las responsabilidades humanas y post-humanas.

#### **1.4. ¿Dónde hay derechos para los animales no humanos?**

Como hemos podido apreciar, de todas las posturas examinadas sólo algunas de ellas promueven el reconocimiento de derechos de alguna clase en favor de los animales no humanos.

---

<sup>13</sup> Así, por ejemplo, existen leyes especiales que protegen “animales de compañía”, los que satisfacen determinadas necesidades humanas, viven próximos al humano y forman parte de una dinámica emocional y cultural particular e importante para el animal humano. Sin embargo, por otro lado, existen otros animales que satisfacen necesidades humanas diferentes, que viven lejanos al humano -tanto física como discursivamente- y que forman parte de una dinámica emocional de menor significación para estos, como por ejemplo aquellos animales víctima de los sistemas de producción industrial. Para ellos, el ordenamiento jurídico contempla normas bienestarristas que, por lo general, tienden a facilitar los procesos productivos y no a resguardar su libertad y dignidad, y que permiten la realización de conductas que en otros contextos y respecto de otras especies estarían prohibidas o habrían de ser ejecutadas de maneras diferentes (ténganse en consideración, por ejemplo, los métodos de eutanasia aplicados respecto de un gato en una clínica veterinaria y aquellos utilizados sobre vacas en un matadero; o los deberes que se desprenden del concepto “bienestar animal” respecto de un perro en un hogar humano y aquellos que obligan a un productor de cerdos en una planta de engorde).

Así, mientras las posturas utilitaristas son contrarias al reconocimiento de derechos en favor de animales no humanos, las posturas abolicionistas tienden a reconocer cierta clase de derechos en favor de estos.

En este sentido, hemos visto que Regan reconoció a los animales no humanos la titularidad sobre derechos morales, que serían aquellos derechos universales e iguales que no se erigen sobre una construcción social determinada. También observamos que el autor diferenciaba estos derechos morales de los derechos civiles, por cuanto estos últimos constituían aquellos derechos determinados por las leyes creadas por la sociedad. Sin embargo, debemos recordar que Regan limitaba la titularidad de estos derechos únicamente a algunas clases de animales, principalmente a los grandes mamíferos, excluyendo a otros animales como ciertas aves e invertebrados.

Por su parte, Francione también está a favor del reconocimiento de derechos morales para los animales no humanos, pero se aparta de Regan en cuanto piensa que estos derechos morales - o derechos pre-legales básicos- deben ser reconocidos a todos los no humanos dotados de sintiencia. Sin embargo, quizás un elemento característico de la teoría de derechos animales de este autor radica en la necesidad del reconocimiento del derecho legal de no ser propiedad terceros en favor de todo animal sintiente, en la medida de que los intereses de estos sean considerados seriamente por una cantidad suficiente de seres humanos.

Si bien las posturas de estos dos autores tienden a ser consideradas como las más icónicas y radicales en cuanto al reconocimiento de la dignidad, libertad y derechos en favor de los no humanos, debemos recordar que ellos no han sido los únicos que han desarrollado elucubraciones teóricas con el objeto de producir este reconocimiento en los distintos planos discursivos y culturales. Así, por ejemplo, el profesor Steven Wise mediante su *Nonhuman Rights Project* (2020) ha desarrollado por años litigación estratégica en los Estados Unidos con el objeto de obtener el reconocimiento de la personalidad jurídica de animales no humanos confinados en espacios físicos de poder a manos de animales humanos<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Como, por ejemplo, el elefante “Happy”, confinado en el zoológico del Bronx, New York; o el chimpancé Kiko, mantenido en cautividad en una jaula situada en un almacén de cemento adosado a la casa de Carmen y Christie Presti, en una zona residencial de Niagara Falls, New York.

Si es que analizamos los postulados teóricos de Wise, o diseccionamos los fundamentos dogmáticos que subyacen a sus estrategias jurídicas, podremos apreciar que existe una cercanía entre estos y los postulados dogmáticos o filosóficos sostenidos por Tom Regan, por cuanto ambos creen que el reconocimiento de esta dignidad o *personhood* de los animales no humanos debe efectuarse principalmente, o al menos en un comienzo, con respecto de los grandes mamíferos que revistan cualidades cognitivas superiores en relación a otros animales.

Lo anterior ha sido celebrado por muchos como una estrategia jurídica y política idónea que permitirá progresivamente obtener el reconocimiento jurisprudencial, cultural y legal de la personería y de las capacidades cognitivas y culturales de estos animales, para así con el tiempo, abrir paso hacia el reconocimiento de estas mismas dignidades en favor de otros. Sin embargo, hay quienes han criticado esta estrategia, por cuanto tendería a generar una suerte de legitimación discursiva de la necesidad de reconocer esta dignidad única y exclusivamente en favor de ciertos animales, en base a un juicio de sus habilidades cognitivas o psíquicas. Así, estos han advertido que el ejercicio de comprobación de estas facultades es una tarea particularmente compleja, problemática e inexacta.

Por otro lado, también es posible encontrar autores fuera del movimiento abolicionista animal cuyas posturas se acercan a los postulados que hemos analizado bajo este rótulo, particularmente a la idea del reconocimiento de derechos morales en favor de no humanos. Así, por ejemplo, hemos visto que la declaración transhumanista invoca a los seres sintientes como sujetos de protección y de bienestar, con independencia de su pertenencia a la raza humana. A su vez, el autor transhumanista Woody Evans reconoce la existencia de derechos naturales en favor de los animales no humanos, lo que en cierto sentido rememora la concepción de Regan respecto a los derechos morales animales.

Como sea, atendida la especificidad de los postulados abolicionistas con respecto a la generación de esta revolución cultural, y en cuanto al reconocimiento de derechos en favor de los animales no humanos con el fin de procurar su liberación total de todas las formas de explotación, es que creemos necesario tomar estos postulados como un punto de partida, con el fin de sentar las bases teóricas para una teoría de la liberación animal que sea acorde a una consideración moral

razonable de los no humanos y que evite cometer los errores filosóficos y jurídicos en que los autores ya descritos parecen haber incurrido.

Sin embargo, para poder realizar esta tarea, en un futuro ojalá cercano, será necesario, en primer lugar, identificar las virtudes y reconocer los avances que estos autores han realizado en un plano filosófico y jurídico con respecto a la liberación total de los animales no humanos de toda forma explotación, y, en segundo lugar, será menester analizar las desprolijidades teóricas y filosóficas en las que estos incurren, en aras de poder superarlas. Para alcanzar lo anterior, deberemos no sólo deconstruir algunas de sus máximas dogmáticas más sensibles, sino que además será imprescindible realizar el complejo ejercicio de reinterpretar ciertas instituciones y nociones clásicas normalizadas durante siglos en nuestros discursos jurídicos predominantes.

## **2. Abolicionismo: Luces y sombras**

De todas las perspectivas filosóficas animales que hemos analizado, el abolicionismo animal pareciera erigirse como la postura más radical y libertaria elucubrada hasta nuestros días, toda vez que aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inserción de estos individuos en la comunidad moral antrópica. Si bien estas visiones han tenido la virtud de hacer avanzar las fronteras de consideración moral respecto de estos individuos y han enriquecido el debate filosófico y jurídico, también es posible apreciar que han incurrido en ciertas desprolijidades que deben ser examinadas, deconstruidas y reinterpretadas con el objeto de ser superadas. Así las cosas, es que será menester identificar tanto los aciertos como los desaciertos de este conjunto de postulados dogmáticos.

### **2.1. Los aportes del abolicionismo**

El abolicionismo animal es una doctrina interesante y valiosa tanto en un plano filosófico como jurídico, cultural y moral. Es una doctrina de carácter iconoclasta y a la vez razonable y racional que ha logrado la difícil tarea de deconstruir edificios discursivos arraigados en nuestra etología y normalizados absolutamente por nuestras conductas y nuestras concepciones culturales predominantes. Así, en un lapsus de claridad intelectual y moral no desdeñable, algunos autores como los que ya hemos examinado pudieron aprehender la necesidad de generar condiciones que



permitieren reconocer y respetar la igualdad moral que existe entre animales humanos y no humanos.

Es en este contexto en el que autores como Francione, casi en un ejercicio de analogía histórica, reconocen la similitud existente entre opresión sufrida por los esclavos humanos en épocas pasadas y aquella sufrida por los animales no humanos, advirtiendo la necesidad de seguir el mismo camino utilizado para la liberación de los esclavos humanos, esto es, la igualación jurídica entre esclavos y no esclavos, y el reconocimiento de los mismos derechos civiles reconocidos para blancos, lo que extrapolado al movimiento animal se traduce en el reconocimiento de al menos cierta clase de derechos en favor de los animales no humanos.

Para reconocer, postular y defender lo anterior no solamente se requiere de un grado de lucidez cultural importante, sino que además se necesita de una cuota no desdeñable de coraje que permita defender en un plano docto todas estas argumentaciones, las cuales van unidas a férreas resistencias opuestas en diversos niveles. Así, en cierto modo, el abolicionismo animal tiene el valor de proponer la reinterpretación de las relaciones existentes entre animales humanos y no humanos, con el fin de suprimir en estas todos aquellos factores que supongan la explotación, la subordinación y la subyugación de animales no humanos al servicio de la satisfacción de necesidades humanas.

Con todo, el ideal de persecución de la liberación animal no es el único valor medular de los postulados abolicionistas, sino que también podemos observar en ellos la elucubración de criterios en base los cuales podremos distinguir qué clase de animales no humanos serán merecedores de aquella dignidad o prerrogativas que les permitan no ser explotados ni subyugados por humanos. Así, por ejemplo, el criterio de autores como Regan permite extender el umbral de consideración moral más allá de los animales a los cuales generalmente tendemos a darles una mayor valoración cultural, es decir, allende los “animales de compañía” y aquellos otros mamíferos que tienden a parecernos más carismáticos o cercanos.

En este contexto, también hemos mencionado otras visiones de tintes abolicionistas que tienden a extender aún más allá esta frontera de consideración moral. Así, Francione invoca el criterio de la sintiencia como aquel en base al cual se puede determinar qué clase animales deberán ser considerados como iguales desde un punto de vista de la ponderación de valores, dignidades o

intereses individuales, y a los cuales deberá considerarse como titulares de derechos morales y eventualmente legales. Así, en base a este criterio, muy pocos animales quedarían excluidos de este círculo de protección, entre ellos las esponjas, medusas, y según algunos, los moluscos y crustáceos.<sup>15</sup>

Incluso entre de las posturas más radicales dentro del espectro abolicionista existen elementos que merece la pena considerar y promover dentro del movimiento. Así, Steven Best hace un llamado enérgico a no centrarnos necesariamente en discursos impuestos por las élites intelectuales anglosajonas o europeas, o que hubieren sido articulados por “hombres blancos y viejos” (*old white males*), haciendo uso de la clásica frase que se utiliza en países anglosajones con el fin de advertir el origen demográfico y racial de aquellos discursos anacrónicos y retrógrados que tienden a predominar en muchas de nuestras sociedades.

Además, Best invoca un elemento importante que parece haber sido dejado de lado por otros autores pertenecientes al movimiento, esto es, la necesidad de dotar de una dimensión política a todos estos postulados, con el fin de promover la interseccionalidad existente entre las estructuras opresivas que determinan la explotación animal con respecto a otras formas de explotación, opresión y discriminación existentes en la sociedad, de manera de que exista un trabajo conjunto tanto en la acción directa como en un plano dogmático o teórico

También parece ser interesante la denuncia que Best hace del carácter capitalista o mercantilista que subyace al discurso de Francione. Si bien lo anterior parece ser un postulado absolutamente politizado y sesgado, vale la pena considerarlo al menos desde el siguiente punto de vista: en palabras de Francione, la piedra angular de su enfoque abolicionista radica en el veganismo, como una suerte de acto político. En el mismo sentido, muchos autores han invocado el carácter político que todo acto de consumo tiene, por cuanto contribuye a legitimar o a rechazar estructuras culturales, económicas y productivas que subyacen a dicha opción de compra.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> De todos modos, eso es actualmente discutido.

<sup>16</sup> En este sentido, Wendell Berry (2005) sostiene que:

Muchas veces, después de terminar una conferencia sobre el declive de la agricultura americana y la vida rural, alguien del público ha preguntado, "¿Qué puede hacer la gente de la ciudad?" "Comer responsablemente", he respondido normalmente. Por supuesto, he tratado de explicar lo que quiero decir con

Debido a lo anterior, es que quizás el erigir la teoría de la liberación animal sobre la base del veganismo podría eventualmente ocasionar el resultado indeseado de reducirla a una técnica discursiva de mercado, dejando a un lado otros aspectos que también son relevantes en la vida en sociedad, particularmente su faz política allende el acto de consumo. Debemos advertir que al referirnos a la faz política de la vida en sociedad no nos referimos exclusivamente a aquellos actos o acciones ejecutadas bajo la bandera de algún partido político, sino también en general todas aquellas acciones directas, colaboraciones entre activistas, y esfuerzos conjuntos que se verifican en la sociedad civil y en sus grupos intermedios, tendientes a poner en la palestra la problemática animal y a abogar para obtener de las autoridades competentes las decisiones o las condiciones políticas y jurídicas necesarias para alcanzar la abolición de la explotación animal.

---

eso, pero después he sentido invariablemente que había más que decir de lo que había podido decir. Ahora me gustaría intentar una explicación mejor. Empiezo con la proposición de que comer es un acto agrícola. Comer termina el drama anual de la economía alimentaria que comienza con la siembra y el nacimiento. La mayoría de los comensales, sin embargo, ya no son conscientes de que esto es cierto. Piensan en la comida como un producto agrícola, quizás, pero no se consideran participantes en la agricultura. Piensan en sí mismos como "consumidores". Si piensan más allá de eso, reconocen que son consumidores pasivos. Compran lo que quieren -o lo que se les ha convencido de querer- dentro de los límites de lo que pueden obtener. Pagan, en su mayoría sin protestar, lo que se les cobra. Y en su mayoría ignoran ciertas preguntas críticas sobre la calidad y el costo de lo que se vende: ¿Qué tan fresco es? ¿Cuán puro o limpio es, cuán libre de químicos peligrosos? ¿Qué tan lejos fue transportado, y qué agregó el transporte al costo? ¿Cuánto se añadió al costo por la fabricación, el empaquetado o la publicidad? Cuando el producto alimenticio ha sido fabricado o "procesado" o "precocido", ¿cómo ha afectado a su calidad o precio o a su valor nutricional? (...) Tal vez exagero, pero no mucho. El consumidor industrial es, de hecho, alguien que no sabe que comer es un acto agrícola, que ya no conoce o imagina las conexiones entre el comer y la tierra y que, por lo tanto, es necesariamente pasivo y poco crítico -en resumen, una víctima-. Cuando la comida, en la mente de los consumidores, ya no está asociada con la agricultura y la tierra, entonces los consumidores sufren una especie de amnesia cultural que es engañosa y peligrosa. (...) Existe, entonces, una política de la comida que, como cualquier política, involucra nuestra libertad. Todavía (a veces) recordamos que no podemos ser libres si nuestras mentes y voces son controladas por alguien más. Pero no hemos entendido que no podemos ser libres si nuestra comida y sus fuentes están controladas por alguien más. La condición de consumidor pasivo de alimentos no es una condición democrática. Una razón para comer responsablemente es vivir libre".

Así las cosas, el carácter político que subyace al acto de consumo pareciera ser únicamente una arista dentro del conjunto de elementos que es necesario considerar y ecualizar de la manera más eficiente posible en aras de poder lograr los objetivos que el movimiento se propone.

Junto a lo anterior, también es necesario resaltar que aquellos autores abolicionistas examinados en páginas precedentes representan una perspectiva única y enriquecedora en la manera comprender, adoptar y promover la abolición de la explotación animal. Así, por ejemplo, el filósofo Tom Regan intentó legitimar sus postulados en un plano discursivo filosófico; Gary Francione, a su vez como abogado y profesor de derecho, puso un mayor énfasis en las relaciones jurídicas que afectan a los no humanos; y Steven Best, de alguna manera, intentó relacionar a los grupos intermedios de la sociedad con las distintas luchas culturales y sociales existentes a lo largo del mundo, y que comparten un elemento en común, este es el de la analogía tecnológica existente entre las estructuras opresivas que les afectan.

Finalmente, y quizás como consecuencia directa del tenor de sus postulados, el abolicionismo animal representa una postura filosófica valiosa en cuanto contribuye a heterogenizar los matices presentes en discursos predominantes tanto del movimiento animal como de nuestras sociedades contemporáneas. Si bien muchas veces estas posturas son tildadas de radicales o de poco realistas, tienen la virtud de ayudar a generar una mayor profundidad y esfuerzo discursivo en la dogmática animal, y también para otros supone una suerte de guía o finalidad última a seguir en una lucha que para algunos debe materializarse de manera progresiva.

Si bien los avances que representan estos postulados abolicionistas probablemente exceden aquello mencionado en estos brevísimos párrafos, es necesario advertir que existen ciertos defectos teóricos sobre los cuales deberemos reflexionar con el objeto de corregir los eventuales obstáculos para la liberación animal que eventualmente podrían erigirse sobre estos.

## **2.2. Los problemas del abolicionismo animal**

Como toda creación humana, el abolicionismo animal es perfectible por variadas razones. Entre las más relevantes, podemos invocar las siguientes:

*El carácter iusnaturalista de los derechos morales*

Tal como hemos observado, Regan distingue entre derechos morales y legales, en donde los “derechos legales” son aquellos determinados por la ley y creados por la sociedad, y en donde los “derechos morales” -que atribuye a los animales-, serían “derechos universales e iguales” que no se erigirían sobre construcción social alguna. Por otro lado, pese a que Francione parece postular que los animales deberían tener el “derecho legal” de no ser propiedad de terceros, dicho autor no limita su visión a estos, y afirma que los animales tienen derechos *pre-legales básicos* por el solo hecho de ser sintientes, cuya naturaleza, como ya hemos señalado, parece asimilarse a la de un derecho moral, en especial si tenemos en consideración la conceptualización que Ronald Dworkin efectúa acerca de lo que sería una “correcta teoría de los derechos”.

Así las cosas, parece ser que los derechos morales se encuentran en la base de la arquitectura teórica de los derechos animales en el movimiento abolicionista. Dependiendo de la perspectiva que se adopte, será necesario reconocer a los no humanos derechos morales, para luego transicionar hacia el reconocimiento legislativo o positivo de ellos; o será imprescindible reconocer al menos ciertos derechos pre-legales y/o legales, y eventualmente reconocer la existencia de otros derechos de carácter moral a su favor. Como sea, atendido el carácter universal e igual de estos derechos morales, y teniendo a la vista la naturaleza que los caracteriza -la que supone que no se erijan sobre construcción social alguna-, es que podemos observar una similitud o al menos una analogía entre estos derechos morales animales y los derechos naturales humanos dentro del discurso iusnaturalista. Lo anterior parece ser aún más claro si tenemos en consideración que, tal como algunos han sostenido, sería difícil distinguir a los derechos morales de los derechos naturales, así como también sería dudosa la concepción del derecho moral como una institución superadora de la brecha existente entre el Iusnaturalismo y el Iuspositivismo.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, Beuchot y Saldaña Serrano (2017, pp. 91-117) notan la similitud existente entre ambos conceptos. Los autores explican que una de las expresiones que más fuerza ha cogido durante los últimos tiempos y que ha servido a la vez para calificar a los derechos humanos es la de “derechos morales” o “*moral rights*”, locución que ha venido a continuar la interminable polémica acerca de la concepción de los derechos humanos que el positivismo jurídico había creído superada al considerar a estos últimos como aquellos que la legislación positiva concebía como tales, llámese derechos fundamentales, libertades públicas o derechos subjetivos. Al respecto, los autores señalan que esta “nueva” noción con que ahora se llama a los derechos humanos, en palabra de algunos de sus seguidores, intenta

Respecto al iusnaturalismo, Agustín Squella (s.f., p. 103) señala que estas doctrinas afirman que los humanos tienen “derechos” -en un sentido subjetivo-, anteriores a aquellos derechos dotados de realidad histórica que puedan regir en un lugar y tiempo determinado. Así, explica que, si bien para algunas doctrinas dichos derechos provendrían directamente de la divinidad, o bien de la naturaleza racional del hombre o incluso de la naturaleza misma de las cosas, todas estas tienen en común la creencia de que los referidos derechos son anteriores a los ordenamientos jurídicos positivos. Lo anterior, concluye, equivale a decir que los ordenamientos jurídicos positivos deben reconocerlos y protegerlos, y también importa concebir que dichos derechos serían “superiores”, o, en otras palabras, estos continuarán existiendo y prevaleciendo como tales aun cuando un determinado ordenamiento jurídico positivo no los reconociera como tales.

Por lo anterior, es que muchos consideran que el Derecho Natural actuaría como base para la elaboración e interpretación de las normas del Derecho Positivo<sup>18</sup>. Sin embargo, otros han simplificado su caracterización señalando que el Derecho Natural lo conforman aquellos atributos corporales o incorporeales que le pertenecen al hombre por naturaleza (Hervada, 1994, p. 80).

---

superar el círculo vicioso en el que generalmente se ha encerrado el iusnaturalismo y el iuspositivismo, con todo, a pesar de los intentos, pareciera que dicha superación dista mucho de ser lograda. En definitiva, luego de examinar diversas posturas, los autores resaltan la similitud existente entre la concepción moral de los derechos o *moral rights* y la noción iusnaturalista, y postulan que “*las principales tesis de los moral rights son análogas a las expuestas por la concepción iusnaturalista representada por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Entre estas dos posiciones, según parece, puede haber más rasgos semejantes que diferenciadores.*” (p. 111) Por lo tanto, concluyen, “*parece posible hablar en forma indistinta de derechos morales y de derechos naturales, al menos en sus rasgos más esenciales.*” (p. 208). En este mismo sentido, también podemos recordar lo que hemos señalado de la “teoría correcta de los derechos” de Dworkin (Cruz Parcero, 1998), en la cual el académico de Oxford denomina a los “derechos básicos” indistintamente como “derechos morales” o “derechos naturales”.

<sup>18</sup> Así, se ha señalado que:

El derecho natural es el fundamento del derecho positivo, es decir, éste está subordinado al natural. El derecho natural sirve al ordenamiento positivo de control y límite, y además de complemento. El derecho natural justifica la existencia y obligatoriedad del positivo, pero no es éste una mera repetición del primero, ya que los preceptos naturales son abstractos, generales y universales, de lo que nace la exigencia de la existencia de un derecho positivo concreto y adaptado a cada sociedad en cada tiempo, incorporando el valor de justicia subyacente en estos principios naturales. (Enciclopedia Jurídica, 2020 a).

Al margen de su definición y matices teóricos, es posible señalar que esta forma de contemplar el Derecho es la que ha regido la vida de los humanos en sociedad por el más largo periodo histórico, aun cuando no existiera una teoría desarrollada con respecto al mismo (Castillo Javier, s.f., p. 2). En esta dirección, una expresión contemporánea del Derecho Natural son los derechos humanos fundamentales o los derechos reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, o, en otras palabras, aquellos de los que es titular el ser humano, no por graciosa concesión de las normas positivas, sino con anterioridad e independientemente de ellas, y por el mismo hecho de ser hombre, de participar de la naturaleza humana (En este sentido, Velásquez Monsalve, 2013).

La perspectiva del Derecho Natural como justificación y guía del Derecho Positivo experimentó un resurgimiento a mediados del siglo XX, atendidas las consecuencias nefastas provocadas por la “irrupción y defensa de un positivismo ideológico presentado como garante de una seguridad jurídica”, y del desastre que para los derechos naturales significó la segunda guerra mundial (Castillo Javier, s.f., p. 4). En dicho contexto, el jurista alemán Gustav Radbruch, al referirse a la obligación de respeto al Derecho Positivo y a la seguridad jurídica, llegó a afirmar que esta no constituye un valor autónomo sino la expresión de la garantía jurídica de ciertos valores materiales, siendo estos, principalmente, productos derivados de la naturaleza moral de los seres humanos y, en tal sentido, de la libertad individual que, a cada persona, en tanto ser humano, le es reconocida (Radbruch, 1992). De este modo, en el Iusnaturalismo de la posguerra, el Derecho Natural se erige como un criterio para dirimir algunos de los conflictos entre justicia y seguridad: así, en el caso de que el Derecho violare gravemente los Derechos Humanos, dejaría de ser “Derecho” y la “Justicia” habría de prevalecer sobre la seguridad jurídica, para evitar la extrema injusticia (Castillo Javier, s.f., pp. 4-5).

Probablemente este es el contexto filosófico y cultural mundial sobre el cual se erigió la doctrina de los derechos morales animales a los cuales Regan se referiría a partir de la década de los 1980's, unos 40 años después de concluida la segunda guerra mundial. Así, sobre la base de una interpretación cultural analógica de los derechos naturales humanos, éste y otros autores postularon la existencia de derechos morales para los no humanos, instrumentos que se erigirían como un criterio para dirimir conflictos entre la justicia y la seguridad jurídica, en todos aquellos

casos en que las normas vigentes violentaren en la dignidad y libertad básica de los animales no humanos.

De este modo, los derechos morales animales también se transformaron en la justificación universal para el reconocimiento práctico de la dignidad animal, y para el reconocimiento jurídico y positivo eventual de sus intereses y libertades. Así las cosas, es de esta manera como el ideal de la protección y defensa de la libertad animal es introducido en un discurso jurídico y filosófico de carácter netamente antrópico, dentro del cual se tiende a perfilar a los animales no humanos como *actores* o *sujetos* y no como objetos accesorios a las necesidades humanas, en contraste con las percepciones culturales predominantes que han tendido a reificar a los no humanos durante siglos.

Pese a lo anterior, el carácter difuso, romántico e incluso antojadizo que la elucubración cultural del “Derecho Natural” -y sus contenidos verdaderos y universales- tiene, no ha estado exento de cuestionamientos y críticas, las que han sido formuladas desde diversas perspectivas.

En este sentido, durante la primera mitad del siglo XX, el autor positivista Hans Kelsen (1982) mediante su “teoría pura del derecho” ya intentaba autonomizar el Derecho de otros ámbitos como la política, la sociología y la moral, con el objetivo de conferir al primero una unidad y un carácter científico, posicionándolo como una disciplina positiva, oponiendo a este Iuspositivismo con el Derecho Natural. Así, el autor señalaba que al dejar a un lado todo juicio de valor ético o político, la Teoría del Derecho “*se convierte en un análisis lo más exacto posible de la estructura del derecho positivo*” (p. 13), y que la idea de lo justo “natural”, de dar a cada uno lo que por naturaleza le corresponde, es un ideal irracional (Kelsen, 1979, p. 126). En esta línea, el autor critica el Iusnaturalismo señalando que cae en un vicio lógico que consiste en derivar un “deber ser” o postulado de deber ser a partir de un juicio de ser (Castillo Javier, s.f, p. 2), y señala que una norma jurídica:

(...) no vale por tener un contenido determinado; es decir, no vale porque su contenido pueda inferirse, mediante un argumento deductivo lógico, de una norma fundamental básica presupuesta, sino por haber sido producida de determinada manera, y en última instancia, por haber sido producida de la manera determinada por una norma fundante básica presupuesta. (Kelsen, 1993, p. 205)



Jeremy Bentham también es recordado con frecuencia por sus ataques a los derechos naturales, a los que consideró autocontradictorios, ininteligibles, peligrosos y absolutamente incompatibles con el ejercicio del poder de un gobierno (Cruz Parceró, 2001, p. 1). Según el filósofo, la doctrina del Derecho Natural no puede servir como límite objetivo racionalmente discernible y argumentable sobre qué leyes pueden adecuadamente promulgarse o exigirse, y sostuvo que los hombres tienden a hablar de derechos naturales cuando desean conseguir sus propósitos sin tener que argumentar (Cruz Parceró, 2001).

Así, Bentham (1846) en sus *Anarchical Fallacies* sostuvo que no existen derechos naturales, ni derechos anteriores al establecimiento del gobierno, ni derechos que se opongan a los legales, y que la referida expresión es meramente figurativa, que cuando se usa, en el momento en que se intenta darle un significado literal, conduce a un error, a una clase de error que conduce a la maldad (p. 500). En este sentido, Bentham llega a sostener que:

Los derechos naturales son simples tonterías: derechos naturales e imprescriptibles, tonterías retóricas, tonterías sobre zancos. Pero esta tontería retórica termina en la vieja cepa de la tontería traviesa: pues inmediatamente se da una lista de estos pretendidos derechos naturales, y estos se expresan de tal manera que se presentan para ver los derechos legales. Y de estos derechos, cualesquiera que sean, no hay, al parecer, ninguno de los cuales ningún gobierno puede, en ninguna ocasión, abrogar la más pequeña partícula. (Bentham, 1846, p. 501)

A su vez, a finales del Siglo XX, el autor E. Garzón Valdés insistió en los reproches que es posible efectuar al Iusnaturalismo, colacionando entre ellos a la equivocidad manifiesta del concepto “Derecho Natural”, el carácter abstracto de las asunciones de las que parten, el peligro de indoctrinación que portan y la imposibilidad empírica de la existencia de un sistema normativo supralegal (Garzón Valdés, 1993, p. 61). Además, Garzón Valdés añade a estas críticas otras que dirige contra las doctrinas de la “naturaleza de la cosa”, debidas a autores principalmente alemanes, como Coing, Schambek, Maihofer, entre otros, y contra la “teoría de las estructuras lógico-objetivas” de Hans Welzel, entre ellas; la ambigüedad de los conceptos que los autores iusnaturalistas emplean; la dificultad para precisar cuál es el contenido de la “naturaleza de la cosa”; la postulación de un Derecho que se asume absoluto e inmutable; el retorno teórico a Hume

y Kant y a la admisión de ontologías de carácter metafísico; el salto deductivo en el cual incurren al pretender derivar del *ser* las condiciones del *deber ser*; e incluso que la abstracción de lo natural en el iusnaturalismo habría servido también para justificar ideologías hoy reprochadas, como el hitlerismo (Sánchez, 2010, p. 680).

En definitiva, el carácter iusnaturalista de los derechos morales supone un problema para la teoría de la abolición animal, desde que estas posturas tienden a invocar a los derechos morales como la tecnología idónea para la salvaguarda de la libertad y la dignidad animal, cuestión que examinaremos a continuación.

### *La problemática conceptualización de los derechos animales como derechos morales*

En base a lo examinado en páginas precedentes, es posible señalar que el fundar la protección de las libertades animales, dentro del orden político humano, mediante la tecnología de los derechos morales animales, supone un despropósito fundamental, en la medida de que estos descansan sobre un imaginario filosófico y jurídico iusnaturalista.

Al respecto, consideramos que al fundar la tecnología jurídica del derecho subjetivo animal en un derecho “moral” de carácter natural, el abolicionismo animal traspasa a los derechos animales todos los vicios lógicos, teóricos, culturales y psicoemocionales que existen tras esta elucubración ancestral humana de tintes cuasi arquetípicos. Lo anterior, no constituye un mero tecnicismo teórico, por cuanto tiene la consecuencia práctica de dar paso a la construcción de tecnologías jurídicas y filosóficas de la libertad animal sobre la base de concepciones anacrónicas, falibles e inasibles.

Además, cabe observar que la concepción iusnaturalista de los derechos animales conlleva otras consecuencias indeseadas. Así, el contenido concreto de las protecciones brindadas por estos derechos morales animales quedaría a merced de la arbitrariedad cultural antrópica existente en un espacio y en un tiempo determinado, del mismo modo que sucede con los derechos naturales o morales humanos. Aún más, atendida la estrecha vinculación existente entre la religión y las verdades universales a las que aspiran las mentes iusnaturalistas, el contenido y el reconocimiento de los derechos morales animales como realidades culturales actuales y efectivas podría quedar entredicho, en particular si tenemos en consideración el carácter antropocéntrico de aquellas

elucubraciones teológicas y metafísicas, las que han tendido, durante siglos, a enaltecer al ser humano como el ápice de la creación divina bajo la creencia que éste habría sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Pero la determinación del contenido de estos derechos animales no solamente es arbitraria y dependiente de los vaivenes en los cambios de las valoraciones culturales, teológicas o “metafísicas”, sino que además tiene un tinte absolutamente antropocéntrico, toda vez que la elucubración cultural de los derechos naturales y de los derechos morales ha sido diseñada por humanos, en el imaginario cultural humano, en base a códigos de comunicación humana y para satisfacer necesidades humanas. Por lo anterior, no es de extrañar que el contenido *verdadero* de estas realidades abstractas sea únicamente aprehensible por el humano y por su razón, mas no por los titulares de aquellas libertades.

Por esta razón, es que parece necesario evitar fundar discursivamente los derechos animales -así como cualquier otra tecnología jurídica de la libertad animal- en valoraciones metafísicas, inciertas y volubles, siendo preferible en su lugar el recurrir a intereses concretos, aprehensibles y concertados legislativamente, que permitan dotarlos de una positividad que goce de autonomía frente a las divagaciones morales errantes de aquellas voces que, en un estado epifánico, crean haber aprehendido la “verdadera naturaleza de las cosas”.

#### *La concepción del derecho subjetivo como tecnología de la libertad animal*

El abolicionismo animal, al utilizar la tecnología del derecho moral para perfilar el interés animal dentro del imaginario moral y jurídico antropológico, también hace uso de la tecnología jurídica de los derechos subjetivos, lo cual supone un obstáculo para la abolición de toda forma de dominación humana sobre los animales no humanos. En este sentido, para comprender a lo que nos referimos con dicha afirmación, será necesario formular ciertas consideraciones preliminares.

Tradicionalmente se ha sostenido que las relaciones jurídicas se constituyen sobre la base de un *supuesto normativo*, un *hecho jurídico* efectivamente acaecido, un *deber jurídico* del sujeto pasivo, una *facultad jurídica* del sujeto activo y la realización de una *prestación* (Squella, s.f., p. 101). En este esquema, la facultad jurídica del sujeto activo es también denominada “derecho subjetivo”, y es aquella que tiene respecto del sujeto pasivo, como consecuencia de la efectiva

realización del supuesto normativo. Siguiendo a Squella, podemos definir al derecho subjetivo como “*la facultad que una norma jurídica reconoce o atribuye a un sujeto de derecho para exigir de otro un determinado comportamiento que denomina prestación*” (p. 102).

Respecto al origen o fundamento de los derechos subjetivos han existido posiciones contrapuestas. Así, por ejemplo, Kelsen sostuvo que los derechos subjetivos no eran más que la obligación jurídica vista desde la perspectiva del sujeto activo, o, en otras palabras, el derecho del que pudiere ser titular un sujeto constituía el reflejo de la obligación que recaía sobre otro. (Cruz Parceró, 1998, pp. 11 y ss.). En este sentido, siguiendo los postulados de este autor, el derecho subjetivo *antropomorfiza* el derecho objetivo, esto es la norma jurídica (o en otras palabras, el objeto por excelencia de la ciencia del derecho), debido a que la norma jurídica se duplica, dándole aspecto de persona (Gaviria Díaz, 2010, p. 38). En definitiva, Kelsen niega que exista base de sustentación suficiente para fundar una diferenciación entre derecho objetivo y subjetivo, pero a la vez admite que se acostumbra a contraponer la obligación jurídica al derecho subjetivo, esto es, “el tener un derecho” (Squella, s.f., pp. 102-103).

Con todo, como ya hemos examinado en páginas anteriores, otras visiones han considerado que la persona humana estaría dotada de derechos innatos de carácter natural, al margen de que el derecho positivo los reconociera de manera expresa. En este sentido, Squella (s.f., 103) explica que las doctrinas iusnaturalistas afirman que los hombres -y mujeres- tienen “derechos en sentido subjetivo”, anteriores a los “derechos en sentido objetivo” dotados de realidad histórica.

Al respecto, también será útil tener en consideración aquella tendencia, ya examinada, de calificar a los derechos fundamentales humanos como “derechos morales”, con el objeto de fundamentar sus intereses protegidos en realidades universales, pre-legales y supra-legales, y con la esperanza de superar la brecha que existe entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo. Así, dichos derechos fundamentales también tendrían el carácter de “derechos subjetivos” y no únicamente por el hecho de proteger intereses de naturaleza universal y pre-legal, sino también por cuanto “*otorgan a la persona una facultad como asimismo un status jurídico en un ámbito de la existencia*” (Nogueira Alcalá, 2005).

En esta línea, es interesante la descripción que Cruz Parceró (1998, p. 222) hace del concepto de derecho subjetivo y su conexión con los derechos morales en la filosofía de H. L. A. Hart. En este sentido, explica el académico, Hart sostiene que existe una íntima conexión entre los derechos morales (*moral rights*) y los derechos jurídicos (*legal rights*), pese a que no identifica a los unos con los otros. Así, señala que el concepto de derecho subjetivo (*a right*) pertenece a la rama de la ética que se ocupa de determinar cuando la libertad de un individuo puede verse limitada por la de otro, determinando de este modo qué acciones podrían transformarse adecuadamente en objeto de reglas jurídicas coercitivas. En este sentido, existiría un uso y una amenaza del uso de la fuerza para asegurar que se haga lo que es justo, equitativo, o aquello respecto de cuya realización alguien tiene un derecho, toda vez que sería en estas circunstancias cuando la coerción de otro individuo se torna legítima.

Por lo anterior, para Hart, la expresión “tengo derecho a...” debe ser empleada en dos tipos de situaciones: a) cuando el titular tiene alguna justificación especial para interferir con la libertad de otra persona, justificación que los demás no tienen; y b) cuando el titular quiere resistir u objetar alguna interferencia de otra persona, porque tal interferencia carece de justificación (Cruz Parceró, 1998, p. 224). Así, en palabras del propio Hart:

(...) pienso que es un rasgo importantísimo de un derecho moral el que se estime que el poseedor de ese derecho tiene una justificación moral para limitar la libertad de otro y que goza de esa justificación no porque el acto que tiene derecho a exigir a otro posea alguna cualidad moral, sino simplemente porque dadas las circunstancias, cierta distribución de la libertad humana se podrá mantener si se le permite determinar por su propia elección cómo ha de actuar ese otro. (Hart, 1955, p. 49)

En definitiva, podemos sostener que el reconocimiento de derechos morales en favor de los animales no humanos, con el objeto de proteger libertades básicas como por ejemplo su vida, integridad física o psíquica, su libertad ambulatoria o incluso su “derecho a no ser propiedad de otro”, supone el reconocimiento de derechos subjetivos en favor de estos, por diversas razones:

Así, en primer lugar, si por ejemplo lográramos producir el reconocimiento positivo del derecho pre-legal básico de un animal a no ser propiedad de otro, dicho reconocimiento debería ser estructurado sobre la base de una norma jurídica (*derecho objetivo*), el cual, desde una

perspectiva Kelseniana, supondría a su vez la existencia de un derecho subjetivo en favor de estos, no porque existan dos derechos correlativos (*objetivo y subjetivo*), sino por cuanto ambos serían distintas caras de una misma moneda. Así, el derecho a no ser propiedad de un tercero, de titularidad de un animal no humano, conllevaría un deber o una prohibición relativa a que terceros no puedan apropiarse de los primeros, lo cual a su vez podría ser observado desde una perspectiva subjetiva como la facultad para ejercer los mecanismos jurídicos necesarios para hacer efectivo dicho deber o prohibición.

En segundo lugar, desde una perspectiva iusnaturalista, también podríamos afirmar el carácter subjetivo del derecho moral animal, por cuanto se trataría de un derecho pre-legal (*subjetivo*), que existiría con anterioridad al derecho con existencia histórica (*objetivo*).

En tercer lugar, si tenemos en consideración la analogía existente entre los derechos fundamentales humanos y los derechos morales animales, veremos que ambos refieren a valores esenciales y “naturales”, en cuanto serían universales, previos al derecho legislado y podrían superar al ordenamiento jurídico vigente en un lugar y tiempo determinado. Así, continuando esta analogía, la subjetividad de estos derechos estaría determinada tanto por la naturaleza de su interés protegido como por la facultad que este derecho moral, una vez reconocido positivamente, debería conferir a su titular.

Finalmente, aun cuando nos refiriéramos a los derechos animales como derechos morales no positivados, deberíamos considerar que existe una justificación moral que habilitaría al titular de aquel derecho moral para limitar la libertad de otros, legitimando el diseño e implementación de reglas jurídicas coercitivas tendientes a protegerlos, lo que configuraría de alguna manera el carácter subjetivo de aquel derecho.

Así las cosas, podría parecer razonable la utilización de los derechos morales y los derechos subjetivos como técnicas para alcanzar la abolición de toda clase de dominación ejercida por humanos sobre no humanos, por cuanto éstas permitirían insertar los intereses no humanos en los discursos morales y jurídicos humanos, y podrían conllevar el reconocimiento de mecanismos positivos -deberes y prohibiciones- que permitirían proteger la dignidad y la libertad animal de afectaciones de origen antrópico. Si bien creemos que dicho escenario supondría un paso importante en el camino hacia la liberación animal, ello en modo alguno supondría la abolición

total de toda forma de dominación humana sobre los no humanos, por cuanto los derechos subjetivos se erigen como una tecnología no idónea para alcanzar dicha finalidad.

Para comprender lo anterior, debemos tener en consideración que los discursos jurídicos predominantes han tendido a asociar los “fines del Derecho” (como un conjunto de normas jurídicas que rigen en un lugar y tiempo determinado) a ideales como la justicia y el orden social. Así, por ejemplo, Papi (s.f., p. 62) explica que entre los fines que persigue el Derecho se encuentran:

(...) la libertad, la igualdad, el orden, la paz, la seguridad jurídica, el bien común y, por cierto, de manera principal la justicia, los cuales también constituyen valores jurídicos. Los valores en general son también metas o ideales que pretende alcanzar el hombre y en cuanto tales, esto es, en cuanto fines que se persiguen, también los contiene el Derecho y, en cierto modo, esos valores jurídicos se confunden con los fines del Derecho. (Papi, s.f., p. 62)

La concepción examinada precedentemente tiende, a grandes rasgos, a ser parte de las convicciones más profundas existentes entre quienes se dedican al estudio y al ejercicio de la ciencia jurídica, convicción dogmática que ha sido conservada por los entes controladores y generadores del discurso jurídico -entre ellos las escuelas de derecho, los tribunales de justicia y los legisladores-. Como sea, al margen de la veracidad de dicha concepción, y dejando a un lado las consideraciones acerca de las formas en las que el saber se produce y reproduce en la sociedad, ésta corresponde a una concepción finalista generada, diseminada y legitimada *dentro* del discurso jurídico. Es decir, se trata de una concepción *intrajurídica*.

Con todo, si damos un paso hacia atrás para contemplar con perspectiva *extrajurídica*, no será difícil apreciar que el “Derecho” también constituye una manifestación etológica del animal humano, una tendencia antropológica, un código de organización social presente en la especie humana, tal como muchas especies no humanas también los tienen. De hecho, el Derecho constituye un rasgo etológico humano de tal magnitud que no solo constituye uno de los objetos de estudio de la ciencia antropológica, sino que incluso a algunos estudiosos del derecho se les consideró como *protoantropólogos*. (Castro Lucic, 2014, p. 17). En esta dirección, quizás el rasgo más interesante del Derecho, como fenómeno antropológico, es que parece erigirse como un mecanismo para mantener un “orden” -o si el lector lo prefiere, la “paz”- del grupo social, el que

a su vez reflejaría, de alguna manera, el “equilibrio” de fuerzas que subyace a la existencia de un determinado orden político en un lugar y tiempo determinado.

Al respecto, son interesantes las reflexiones formuladas del filósofo francés Michel Foucault, quien en “Defender la Sociedad” (*Il faut défendre la société*), sostuvo que el orden político se erigiría como un elemento que detiene la guerra y hace reinar la paz, o al menos intentaría hacerlo, no para neutralizar los efectos de aquella y el desequilibrio manifestado en su batalla final, sino con el objeto de reinscribir de manera perpetua dicha relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, inscribiendo las instituciones y las desigualdades económicas, en el lenguaje, y en los cuerpos humanos (Foucault, 2000, p. 29).

Así para el autor, el “Derecho” nació como un verdadero instrumento de guerra que encubre una estrategia de gobernabilidad total sobre la sociedad, el cual perpetúa y normaliza la relación de fuerzas fundante del orden vigente. En palabras de Foucault:

El sistema del derecho y el campo judicial son el vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. Creo que no hay que ver el derecho por el lado de una legitimidad a establecer, sino por el de los mecanismos de sometimiento que pone en acción. Por lo tanto, la cuestión es para mí eludir o evitar el problema, central para el derecho, de la soberanía y la obediencia de los individuos sometidos a ella y poner de relieve, en lugar de una y otra, el problema de la dominación y el sometimiento. (Foucault, 2000, p. 36).

En definitiva, y teniendo en consideración todo lo señalado precedentemente, es que consideramos que los derechos subjetivos no solo parecen ser inapropiados para lograr la liberación animal en cuanto suponen una antropomorfización de los animales no humanos ejercida forzosamente sobre estos por animales humanos, sino que además en cuanto el derecho subjetivo, en sí mismo, incluso para humanos, no parece ser una tecnología de *libertad*. Así, por ejemplo, tradicionalmente se ha concebido que los derechos subjetivos fundamentales contienen por un lado una libertad<sup>19</sup> y por otro lado una facultad para hacer valer o defender dicha libertad. Lo anterior,

---

<sup>19</sup> Sobre la relación entre libertades y derechos subjetivos fundamentales, ver Nogueira Alcalá (2005). También, es interesante el tratamiento de los derechos-libertad (*liberty-rights*) en la obra de Bentham, para el cual las *vested-*



en nuestra opinión, ha dado paso a la normalización de la noción cultural consistente en que la titularidad de derechos, al menos de aquellos que podrían ser calificados de *esenciales*, *básicos*, *morales* o *naturales*, supone la titularidad de libertades y la protección de estas en un contexto social.

Con todo, la concepción precedentemente expuesta queda en entredicho, si tenemos en consideración que los derechos subjetivos, para los humanos, no constituyen únicamente libertades, facultades o protecciones institucionales, sino que en realidad también parecen tener el rol de instrumentos de ordenación, dominación y administración social al servicio del orden político que les ha dado forma. Además, en nuestra opinión, los *derechos* y el *Derecho* no solo constituyen tecnologías que vehiculizan las relaciones de poder soberanas, disciplinarias y gubernamentales en una sociedad (Bernaes Odino, 2012, p. 74), sino que además tienen un efecto alineador en los individuos. Así, creemos que el efecto alienador de este *biopoder* encuentra su clímax en la subjetivación y normalización de las relaciones de poder fundantes del orden político en cuestión que el titular de estos derechos tiende a experimentar, y que se traduce en una falsa sensación de libertad y protección, en un contexto de dominación y sumisión.

Además, debemos recordar que los derechos subjetivos -y sus intereses efectivamente protegidos- son producto del resultado de la lucha de fuerzas que subyace al nacimiento del orden político vigente en una sociedad determinada, siendo este discurso final, el que delimitará su existencia y castigará su transgresión. En este contexto, no podemos dejar de lado el que los titulares de derechos subjetivos solamente serán titulares de aquellas libertades y de aquellas prerrogativas determinadas por *ese* orden político y delineadas por las estructuras de poder dominantes en aquella sociedad, y que dichas libertades únicamente podrán ser ejercidas de la manera en que las referidas estructuras lo impongan. En definitiva, esta “libertad” existe únicamente dentro de estas superestructuras, las cuales mantienen técnicas destinadas a producir la intimación, la subjetivación, la legitimación y la normalización de estas relaciones de poder a las cuales obedecen.

---

*liberties* (libertades jurídicas) constituirían aquellos derechos que los hombres tienen a que los demás se abstengan de intervenir con su libertad (Cruz Parceró, 1998, p. 259 y siguientes).

Así las cosas, pensar que el derecho subjetivo podría liberar o podría proteger la libertad de los animales no humanos implicaría concebir que los derechos subjetivos se erigen también como una tecnología de libertad idónea para alcanzar o proteger la libertad humana. Lo anterior, en nuestra perspectiva, supone una confusión cultural grave más absolutamente normalizada en nuestros discursos predominantes, y podemos culpar a los diversos agentes que tienden a la reproducción y perpetuación de estos, así como a las estructuras sobre las cuales se construye el saber en nuestras sociedades.

En definitiva, cuando sostenemos que los derechos subjetivos no constituyen una técnica idónea para alcanzar la abolición animal, no estamos negando el reconocimiento de derechos en favor de los animales por el hecho de creer que únicamente los humanos pueden ser titulares de ellos. Tampoco se trata de negarles a los animales no humanos derechos por las dificultades técnicas o dogmáticas que ello podría suponer, por cuanto existen innumerables soluciones técnicas ya implementadas en diversos órdenes jurídicos y muchas otras por diseñar y descubrir. El negar los derechos subjetivos a los animales no humanos no supone un acto de narcisismo antropológico -al menos en este caso-, ni un acto de discriminación interespecie. No se trata de relegar a los animales no humanos a un segundo plano, o de situarlos en un contexto jurídico y cultural que facilite el aprovechamiento de estos por parte de los humanos.

Cuando nos oponemos al uso del derecho subjetivo como tecnología de libertad animal lo hacemos con el objeto de salvaguardar de manera intensa la soberanía no humana por sobre los dictados culturales acomodaticios elucubrados por seres humanos.<sup>20</sup> Esto no significa que debemos dejar de perseguir el ideal de la liberación y emancipación absoluta de los animales no humanos respecto de los animales humanos, sino todo lo contrario: esto significa que debemos ser capaces de diseñar una tecnología de la liberación animal que evite incorporar de manera directa a estos seres autónomos e independientes en nuestras estructuras y superestructuras discursivas de poder. Así, en definitiva, la protección de la libertad animal debería perseguirse mediante alguna tecnología jurídica diseñada en armonía con su finalidad, en la que intervenga el ser humano como

---

<sup>20</sup> Cuando hablamos de “soberanía no humana” nos referimos a la necesidad de respetar y proteger la existencia y vigencia de las interacciones sociales entre no humanos desarrolladas conforme su propia etología y códigos de conductas naturales, en oposición, a aquellas interacciones distorsionadas por el ejercicio del poder antrópico y por la imposición de códigos etológicos humanos.

*sujeto activo y pasivo* de aquella relación jurídica, como *sujeto y objeto* de aquel ejercicio de poder, limitando su propia libertad en beneficio del animal no humano, todo ello mediante la utilización de institutos jurídicos pertenecientes al imaginario cultural humano.

Como sea, creemos que la existencia de autores postulando el reconocimiento de derechos subjetivos, derechos morales o eventualmente legales en favor de los animales no humanos, es coherente en su contexto dogmático y sociológico, atendida la continuidad histórica que existió entre el movimiento abolicionista antiesclavista del siglo XVIII y XIX y el movimiento abolicionista animal del siglo XX y XXI, cuestión que analizaremos a continuación.

### *La interpretación del abolicionismo animal como una continuación histórica del abolicionismo antiesclavista*

En términos generales podemos de señalar que el abolicionismo es aquella posición doctrinal, aquel movimiento social, o incluso aquella circunstancia histórico-sociológica en la que un grupo social lucha por la superación de ciertas costumbres o leyes cuyos juicios son contrarios al interés, a la salud física o moral de la sociedad, o a ciertos principios o valoraciones que consideran como fundamentales (Enciclopedia Jurídica, 2020 b). Como ejemplos del movimiento abolicionista, podemos citar a aquellos grupos que en distintos momentos históricos persiguieron la supresión de la esclavitud, la eliminación de la pena de muerte, la prohibición de la prostitución y del consumo de alcohol, entre otros.

No obstante lo anterior, deberá hacerse presente que al hablar de abolicionismo generalmente lo hacemos para referirnos al movimiento histórico que persiguió poner fin al comercio transatlántico de esclavos tanto en Europa occidental como las Américas, con la finalidad ulterior de liberarlos de las estructuras de opresión que los sometían. Si bien este movimiento tiende a ser asociado con aquellos esfuerzos que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XIV, no podemos olvidar que existieron otros de mayor antigüedad, alguno de los cuales fueron exitosos.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Así, por ejemplo, Luis X de Francia abolió la esclavitud en el Reino de Francia en 1315. A su vez, el Rey Carlos I de España, conocido habitualmente como el Emperador Carlos V, siguió su ejemplo con las “Leyes Nuevas”, promulgadas en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, cuerpo legal que venía a reorganizar completamente la administración colonial indiana, que prohibía la esclavitud de los “indios” y que limitaba el término de la encomienda a la vida del encomendero. Sin embargo, las protestas de los encomenderos obligaron a Carlos V a rectificar, por

En las bases filosóficas de este movimiento existía la idea fundamental de que los esclavos humanos no eran cosas sino seres dignos y valiosos, del mismo modo que lo eran aquellos grupos demográficos que los explotaban. Bajo esta perspectiva, se concibió que no existía fundamento racional alguno que pudiera, objetivamente, fundamentar la diferencia en la calidad y el tratamiento moral que se hacía entre *amos* y *esclavos*.

Así, desde un punto de vista jurídico y filosófico se erigieron sendas argumentaciones dogmáticas tendientes a deconstruir la arbitrariedad subyacente a esta diferencia de trato, y a postular la igualdad moral y jurídica absoluta entre esclavos y no esclavos. Pero este cambio de paradigma no se produjo únicamente gracias a elucubraciones teóricas, sino que su éxito vino de la mano de un fuerte activismo civil y judicial. En este sentido, existe evidencia de que entre las estrategias de resistencia de las que se valieron muchas mujeres de color esclavizadas durante el siglo XVIII, a lo largo de las Américas, se encontraban las demandas judiciales, las que estuvieron dirigidas a enfrentar el discurso de poder colonial en una época en la que se suponía que éstas no sabían, no podían o no tenían por qué hacerlo (En este sentido, Vergara y Cosme, 2018). Esta clase de activismo judicial también se verificó en los órdenes jurídicos anglosajones. Así, por ejemplo, en Inglaterra fue clave el caso *Somerset v. Stewart*, en donde un esclavo fugitivo fue liberado por la Corte en 1772, bajo el razonamiento de que la esclavitud no existía bajo el derecho común inglés, y que ésta únicamente podría ser introducida y justificada mediante el derecho positivo.<sup>22</sup>

---

cuanto no logró aprobación en los mayores estados coloniales. En este sentido, ver Bishop (2001) y Caballero Corral (2011).

<sup>22</sup> En este sentido, es interesante como el tribunal utiliza el derecho común inglés, y de alguna forma los cánones de justicia naturales, para enervar una situación de explotación normalizada positivamente. Quizás, este es un elemento que podemos tener en consideración al momento de intentar comprender por qué los autores abolicionistas animales tendieron a fundamentar las libertades animales y las tecnologías de libertad animal en consideraciones iusnaturalistas, pese a todos los peligros que esta clase de elucubraciones teóricas puede representar en ciertos momentos históricos. Sin embargo, debemos tener en consideración las diferencias medulares existentes entre las arquitecturas jurídicas de los sistemas legales y particularmente judiciales existentes en los países anglosajones y en los países del *civil law*, por cuanto en los primeros la judicatura ejerce un rol clave en la modulación, actualización e incluso creación del derecho vigente, y en dónde el recurrir a estas clases de fundamentaciones dogmáticas podría eventualmente llegar a ser útil para alcanzar los objetivos propuestos en el camino hacia la liberación animal.

Sin embargo, si es que tenemos en consideración la interseccionalidad existente entre las diversas luchas humanas libradas en contra de discursos opresivos, podremos ver que la senda adoptada por el abolicionismo antiesclavista no ha sido tan diferente a aquellas recorridas por otras clases de luchas civiles. Así, por ejemplo, durante los siglos XIX y XX se libraron arduas luchas sociales comandadas por mujeres que exigían el derecho a sufragio, lo cual suponía exigir la igualdad de derechos civiles entre hombres y mujeres (Lind, 1994, pp. 113 y ss.). La lucha por la igualdad jurídica entre ambos sexos no se detuvo con el reconocimiento del derecho sufragio, sino que se extendió a la abolición o corrección de muchas instituciones jurídicas informadas por visiones culturales sexistas, misóginas o basadas en el género.

Otro ejemplo análogo es el de la lucha de la comunidad LGBTQ (o *LGBT+*)<sup>23</sup> por generar una igualdad de condiciones jurídicas, civiles y penales con independencia del género, condición o inclinación sexual. Estas han estado dirigidas a obtener el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción infantil por parte de parejas del mismo sexo, e incluso la derogación de ciertos institutos penales a todas luces anacrónicos a nuestros tiempos (CIDH, 2018, en particular pp. 123 y ss.).

En definitiva, creemos que todas estas luchas abolicionistas tienen en común el que se tratan de luchas *humanas* tendientes a obtener el reconocimiento de una igualdad jurídica, moral y cultural entre diversos grupos humanos, dentro de los cuales podemos distinguir grupos dominados, oprimidos y discriminados, y grupos dominantes, opresores y discriminadores. Así las cosas, a estas luchas acaecidas dentro de un contexto sociológico humano, subyace una dialéctica cultural de carácter antrópica que desemboca, según el caso, en la modificación o mantención de los discursos que subyacen, norman y disciplinan a los animales humanos en el orden político de una sociedad determinada.

---

<sup>23</sup> Las iniciales LGBT se han utilizado para denominar, de forma inclusiva, a todos los individuos y a las comunidades que se identifican como lesbianas, gay, bisexuales o transgénero, o aquellos/as que tienen dudas acerca su sexualidad y/o identidad de género. Así, se ha sostenido que no existe una forma única de ordenar las letras (GLBT, por ejemplo), por lo que algunas personas agregan letras adicionales, incluyendo, por ejemplo, “I” de *intersexo* (antes conocido como *hermafroditismo*), “Q” de *queer* (“raro” en inglés) o de *questioning*, y “A” de *aliados* que no son LGBT pero que los/las apoyan (LGBTQIA). En Latinoamérica, comúnmente se usa el término “*minorías sexuales*”. (Lambda Legal, 2013).

Si tenemos en consideración todo lo anterior, podemos sostener que el movimiento abolicionista animal supuso una suerte de variante o de etapa ulterior en el desarrollo del movimiento abolicionista de la esclavitud humana,<sup>24</sup> por cuanto no hizo más que advertir la similitud entre las luchas de liberación de las relaciones opresivas de los esclavos humanos y los esclavos no humanos, parafraseando sus bases dogmáticas, sus fundamentaciones morales y

---

<sup>24</sup> En este sentido, Francione (2008) reconoce el vínculo existente entre el movimiento animal y otras luchas como el feminismo y el antiesclavismo, al menos desde un punto de vista histórico. Así, el autor explica que “*En el siglo XIX, como parte de los movimientos progresistas en favor de los derechos de la mujer y en oposición a la esclavitud humana, nuestro pensamiento cambió a la posición de bienestar animal, que pretendía rechazar la noción de que los animales eran meramente cosas sin relevancia moral o legal*” (p. 5).

argumentos filosóficos,<sup>25</sup> e incluso sus tácticas civiles<sup>26</sup> y judiciales.<sup>27</sup> En este sentido el movimiento abolicionista animal recurrió al iusnaturalismo y a las igualdades universales en aras de fundamentar la igualdad moral entre animales humanos y no humanos, y en un ejercicio de analogía histórica, propuso la igualación jurídica al menos en ciertos aspectos entre ambos. Del mismo modo que el movimiento abolicionista antiesclavista, el movimiento de abolición animal se ha valido de tácticas como las manifestaciones sociales, la desobediencia civil, el boicot

---

<sup>25</sup> Así, por ejemplo, Francione ha insistido en la idea de posicionar al abolicionismo animal como un movimiento “análogo” al abolicionismo antiesclavista. En palabras del filósofo:

Además, incluso en el caso de la esclavitud basada en la raza en los Estados Unidos, dejo claro que los mecanismos jurídicos, políticos y sociales de la esclavitud son análogos a la utilización de animales como bienes muebles. (...) La analogía se centra más claramente en los mecanismos de opresión, no sólo en el sufrimiento resultante. Se centra en la analogía con los derechos de los animales más que en el bienestar animal. (...) La regulación de la explotación animal fracasa por las mismas razones que la regulación de la esclavitud humana. (...) Tanto en la esclavitud humana como en la explotación de animales, se trata a los seres como si sólo tuvieran un valor extrínseco o externo; no tienen ningún valor inherente o intrínseco. Son meramente cosas. La esclavitud humana (basada o no en la raza) y los animales como propiedad son completamente análogos en términos legales y económicos. (Francione, 2016).

De hecho, el autor en su obra “*Animals as Persons*” (2008) menciona el concepto de esclavitud (*slavery, slave, slaves*) en 230 ocasiones; y en su libro “*Animal Rights: The Abolitionist Approach*” (2015), fundamentando el primer principio de su enfoque abolicionista -este es el derecho básico de los seres sintientes a no ser tratados como propiedad de otros- sostiene que:

Acceptamos como un principio moral fundamental que todos los humanos, al margen de sus características particulares, deben ser titulares del derecho moral básico de no ser propiedad. En este principio descansa la condena universal a la esclavitud humana. El estatus de propiedad de los animales significa que los animales son considerados cosas, al margen de que digamos lo contrario. (Francione, 2015, p. 7)

<sup>26</sup> A modo de ejemplo, Recarte (s.f.) “*The Animal Rights Movement in the United States. Some Thoughts About a New Ethics*”.

<sup>27</sup> Un ejemplo de ello es Steven Wise y su Nonhuman Rights Project (2020); o el trabajo desarrollado durante décadas por Animal Legal Defense Fund, cuya misión declarada es proteger las vidas y “promover los intereses de los animales a través del sistema legal”, organización que “*cumple esta misión presentando demandas de alto impacto para proteger a los animales de los daños, proporcionando asistencia legal gratuita y capacitación a los fiscales para asegurar que los abusadores de animales sean responsabilizados por sus crímenes (...)*” (Animal Legal Defense Fund. s.f.).

comercial, e incluso del activismo judicial, buscando arrancar decisiones jurisprudenciales que permitan avanzar de manera más o menos paulatina la consideración jurídica hacia los animales no humanos.

Así las cosas, es imposible dejar de observar que el ejercicio recién descrito supone necesariamente la producción de una discriminación antropocéntrica y especista en contra de los animales no humanos, por cuanto implica aplicar soluciones diseñadas para dialécticas sociales humanas,<sup>28</sup> construidas sobre códigos culturales y conductuales humanos, para la ordenación política de grupos de animales tanto humanos como no humanos, todo esto en el nombre de la abolición de las relaciones de instrumentalización y explotación de los segundos por los primeros. Esta aparente continuidad histórica y discursiva, o más precisamente la aplicación de los mismos remedios, supone un error teórico en la arquitectura de las tecnologías de libertad animal, por cuanto implica no solo el desconocimiento de las diferencias etológicas entre humanos y no humanos, sino que además importa obviar la inexistencia de interés alguno en los animales no humanos en pertenecer a las estructuras discursivas y a las abstracciones culturales en base a las cuales los animales humanos se comunican e interrelacionan, lo cual constituye una vulneración aquella soberanía de especie que debiésemos reconocerles a estos individuos valiosos y autónomos.

En suma, si bien compartimos la necesidad de ampliar la lucha abolicionista a las relaciones de explotación ejercidas sobre animales no humanos, creemos que la aplicación analógica y literal de las mismas soluciones diseñadas para enfrentar dialécticas humanas supone una desprolijidad técnica, histórica y filosófica, por cuanto desconoce las diferencias etológicas existentes entre humanos y no humanos, y antropomorfiza a los segundos.

### *El derecho subjetivo como una forma de antropomorfización del animal no humano*

Al margen del carácter iusnaturalista que tienen los derechos animales propuestos por los autores abolicionistas, el derecho subjetivo, como ya hemos sugerido, pareciera constituir un instrumento inadecuado para procurar una liberación radical de los animales no humanos de los

---

<sup>28</sup> Entre estas *soluciones* no solo se encuentran la igualación de estatus jurídicos y el reconocimiento de derechos, sino también el reconocimiento de personería legal y el ejercicio acciones judiciales.



entramados de relaciones de poder y técnicas normalizadoras que la etología humana proyecta en estos. Sobre este tema, hemos postulado que los derechos subjetivos forman parte del imaginario cultural antrópico, y si se prefiere, también constituyen una tecnología de poder al servicio de la mantención del orden político vigente. Pese a lo anterior, no está demás insistir en la idea de que los derechos subjetivos -así como los derechos morales- tienen un carácter netamente antrópico, lo que ha llevado a que el *Derecho* haya sido un importante objeto de estudio de la ciencia antropológica.

En este sentido, la antropóloga Milka Castro Lucic (2014, p. 17) en “*Los Puentes entre la Antropología y el Derecho*” explica que desde que el hombre se arraigó sobre la tierra han existido instituciones, y que los individuos al agruparse en asociaciones y sociedades fueron creando órdenes jurídicos que regularían y conciliarían sus relaciones, o, en otras palabras, fueron creando “*Derecho*”. Así, expone:

(...) este fue el campo abordado por los juristas del siglo XIX, reconocidos como protoantropólogos, y por los primeros antropólogos. En su interés por conocer al "otro" en la diversidad y alteridad, se introdujeron a través del trabajo de campo en otras sociedades recogiendo datos sobre autoridades, sistemas de poder y formas legales; centraron su interés en la identificación de las normas jurídicas y los principios que regulaban y orientaban la organización de los pueblos estudiados. (Castro Lucic, 2014, p. 17).

Así, Castro Lucic (2014, p. 33 y ss.) sostiene que no es desproporcionado afirmar que la antropología haya nacido más cercana a lo que hoy reconocemos como *antropología jurídica*, toda vez que el conocimiento legado por los juristas del siglo XIX, en términos generales corresponde a estudios comparativos que buscaban comprender “la naturaleza, origen y evolución de la sociedad humana”, bajo el prisma del pensamiento moderno y las características de la civilización. De esta forma, explica que *lo jurídico* se encuentra inmerso en la estructura social y cultural de los pueblos, razón por la cual la separación de los fenómenos jurídicos de otras esferas de la cultura no resulta tarea sencilla.

Sin el ánimo de ahondar más en estas apasionantes perspectivas, queremos hacer presente nuestra posición de que el *Derecho*, desde un punto de vista antropológico, constituye una manifestación etológica humana que se erige como un código de organización y comportamiento de

los animales humanos, analogables a otras complejas formas de organización que es posible apreciar en algunas especies no humanas -pensemos por ejemplo en la eusocialidad de las abejas, las termitas y topos-.<sup>29</sup> De este modo, el *Derecho* y los *derechos* operan como un instrumento antropomorfizador de los no humanos al ser aplicados sobre estos, y su imposición forzada constituye una vulneración de la libertad y de la “autonomía etológica” de aquellos individuos.<sup>30</sup>

Así las cosas, sostenemos que, respecto de animales no humanos, el carácter liberador que los derechos subjetivos y los derechos morales parecieran proyectar constituye un eufemismo que oculta aquel colonialismo interespecie que supone la inserción forzada de un animal no humano en los edificios discursivos y estructuras etológicas humanas. Este colonialismo interespecie, se traduce en la conquista cultural de la *animalidad* por parte de la razón humana, y da paso a un nuevo paradigma de sometimiento y dominación en el cual los no humanos tendrán ciertas posibilidades de actuación o ciertas parcelas de libertad en la medida de que actúen -o de que alguien actúe por ellos-, legitimando y respetando los edificios y las estructuras de poder erigidas por animales humanos.

De este modo, la antropomorfización del animal no humano mediante su juridificación o inserción en los discursos jurídicos de carácter antrópico, si bien puede suponer una mejora en las condiciones materiales en las que estos existen o puede contribuir a cierta salvaguarda de sus libertades e intereses, en modo alguno supondrá la liberación absoluta de éstos frente al ejercicio del poder humano.

### *La complejidad cognitiva y la sintiencia como fronteras de la consideración moral de los animales no humanos*

Finalmente es necesario referirnos a los criterios que determinan la frontera de consideración moral de los animales no humanos en los discursos abolicionistas.

---

<sup>29</sup> Sobre la eusocialidad, Keller y Chapuisat (2017), “*Eusociality and Cooperation*”.

<sup>30</sup> Con el concepto de “autonomía etológica” queremos denotar la necesidad de salvaguardar la libertad de los animales no humanos de desenvolverse en el mundo de conformidad con sus paradigmas etológicos o de sus propios códigos de conducta naturales, y no a través de los códigos etológicos de origen antrópico o de otras especies a las que no pertenecen.

Como ya hemos revisado páginas anteriores, Regan se vale del criterio de *sujetos-de-una-vida* para determinar qué animales no humanos podrán ser titulares de los derechos morales que describe dentro de sus postulados, lo cual supone la verificación de un determinado grado de desarrollo cognitivo en el individuo de que se trate. Dicha exigencia puede ser de difícil determinación y además puede tornarse arbitraria, particularmente si tenemos a la vista a los animales a los cuales el autor tiende a postular como titulares por antonomasia de estos atributos mentales, predominantemente los grandes mamíferos.

¿Cómo podríamos estar seguros de que una especie tiene un grado de desarrollo cognitivo superior a otra? Muchos podrían pensar que ello es de sencilla comprobación, más aún teniendo en consideración que, por ejemplo, un chimpancé o un elefante, parecieran claramente ser más “inteligentes” que una ardilla o un pez. Sin embargo, ello es errado, tal como lo han hecho ver autoridades en la materia. Así por ejemplo el profesor antropología evolutiva de la Duke University Brian Hare (s.f.) insiste en utilizar una aproximación ecológica al estudiar la cognición animal.<sup>31</sup> En otras palabras, postula la existencia de diversas clases de inteligencias en los animales humanos y no humanos, e invoca la necesidad de interpretar dichas inteligencias y habilidades en los

---

<sup>31</sup> En este sentido, el profesor de antropología evolutiva y cognición canina de la Duke University Brian Hare, sostiene que una aproximación ecológica a la cognición animal (*ecological approach to cognition*) nos ayudaría a determinar la verdadera “inteligencia” o capacidad cognitiva de un animal para interactuar y desenvolverse en un entorno determinado. Así, Hare sostiene que aún bajo dicho enfoque no es posible concluir fehacientemente que una especie animal sea más inteligente o capaz que otra, o incluso que un ejemplar de una especie sea más inteligente que otro, por cuánto existen distintos tipos de inteligencias que permitirán afrontar a ese u otro animal determinadas situaciones que son usuales para su entorno. De este modo, y teniendo a la vista una aproximación ecológica a la aproximación animal, ¿Cómo podríamos comprender el enfoque de Regan o Wise en base a la cognición de los no humanos? ¿Quién es en los hechos más inteligente, un gran simio o un pez? De acuerdo con el profesor Hare, la respuesta dependerá del contexto, como, por ejemplo, de si estamos evaluando la capacidad del animal para desenvolverse en una selva o en el agua, o para interactuar o demostrar cierta no alienación -o cierta humanidad- hacia el ser humano. Si pensamos en sus cualidades “humanas” o en su capacidad para sobrevivir en un ambiente selvático, probablemente encontremos de que el gran simio es más inteligente que el pez, pero si es que lo evaluamos por su capacidad para nadar o desenvolverse un ambiente acuático, y para sobrevivir desarrollarse en él, probablemente encontremos que el pez es más inteligente. De todos modos, según Hare ambas conclusiones serían erróneas porque estaríamos aplicando criterios acomodaticios y arbitrarios para hacer un análisis comparativo que carece de los elementos y de la integridad necesarias para alcanzar una conclusión verdadera. En profundidad, ver Hare (s.f.).

contextos naturales y bajo los matices de las necesidades etológicas correspondientes a la especie de que se trate. Así, el que una especie tenga un grado cognitivo superior a otra dependerá de los desafíos y del medio al cual se ha enfrentado el animal.

En definitiva, la determinación del grado de desarrollo cognitivo de una especie es una tarea extremadamente compleja, para la cual se necesitaría comparar hasta el cansancio los distintos contextos, hábitats, cualidades físicas, dinámicas conductuales y particularidades etológicas de las especies. Además, requeriría de estudios estadísticos parcelados por especies, poblaciones y comunidades, los que deberían ejecutarse en grandes cantidades y escalas, y aun así los resultados serían inconclusos entre especies, atendida la imposibilidad objetiva de determinar que una especie sea cognitivamente superior a otra. Ante la imposibilidad práctica y teórica de lograr una conclusión clara y cierta acerca de esto, es que el criterio *cognoscitivista* del sujeto-de-una-vida propuesto por Regan no parece apropiado para determinar qué individuo es merecedor de consideración moral, social y eventualmente jurídica, y qué individuos no lo serán.

Por otro lado, también hemos examinado como Francione extiende las fronteras de consideración moral delineadas por Regan, e invoca la *sintiencia* como el criterio clave para determinar qué animales serán titulares del derecho de no ser propiedad de terceros y de los demás eventuales derechos morales que pudieran llegar concebirse en un plano filosófico y dogmático en favor de estos. Sin embargo, el autor deja fuera de su teoría de derechos a individuos sintientes como los artrópodos, no obstante de que zoológicamente pertenecen al reino *animalia*. Esto supone la exclusión del discurso de la consideración moral de animales invertebrados como insectos, arácnidos, crustáceos y miriápodos.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Si bien Francione no incluye a estos animales dentro de su teoría de los derechos animales, como titulares de estos derechos, no niega que estos carezcan de sintiencia, sino que manifiesta sus dudas. Así, en palabras del autor:

La gente suele decir que considero que los insectos no son sintientes. Eso no es exacto. No sé si los insectos son sintientes. Si me equivoco lo hago hacia el lado de la sintiencia, y no los mato intencionalmente. De hecho, tengo cuidado cuando camino para no matarlos o herirlos. No sé si las almejas u otros moluscos son sintientes, aunque me equivoco hacia el lado de la sintiencia y no los como ni compro productos con ellos (Francione, 2012).

Lo anterior es particularmente grave, teniendo en consideración que estos animales presentan comportamientos culturales y muchas veces se desenvuelven dentro de complejas estructuras sociales analogables en complejidad a las humanas. Un ejemplo de esto es la *eusocialidad*, que es el nivel más alto de organización social que se da en ciertos animales y que es posible observar en algunas especies de insectos, crustáceos y mamíferos.<sup>33</sup> Pero no solo estas complejas formas de organización social fueron desatendidas por estos autores al momento de elaborar sus jerarquías morales, sino que además obviaron sus capacidades de tener experiencias subjetivas.

Así, existe evidencia científica de que los insectos tienen experiencias subjetivas y la capacidad de filtrar selectivamente el proceso sensorial de información en orden de priorizar los estímulos de mayor y más inmediata relevancia, y desechar o desatender a los estímulos sin relevancia subjetiva (Klein y Barron, 2016, p. 7). Además, estos animales tienen sistema nervioso central, y tienen cerebros que son extremadamente económicos en el uso de sus neuronas, lo cual no limita su capacidad de experimentar la vida subjetivamente por cuanto según lo avalan recientes avances científicos, la organización funcional de los recursos físicos y psíquicos es lo que importa y no el tamaño de sus órganos (Klein y Barron, 2016, p. 9).

Al margen de la situación particular de los artrópodos, ambos autores excluyen a aquellos animales que carecen de sintiencia, o, en otras palabras, a aquellos individuos que carecen de un sistema nervioso centralizado que les impida tener experiencias subjetivas. No obstante lo anterior,

---

<sup>33</sup> Entre los insectos podemos encontrar a las hormigas a ciertas especies de abejas, avispas, termitas y algunos pulgones. También existe un tipo de gamba que exhibe comportamiento eusocial. Entre los vertebrados, existen comportamientos eusociales en las ratas topo y en otros tipos de topes. En términos generales, la eusocialidad es descrita como una clase de vida social en que generalmente los adultos cuidan de las crías, en donde en un nido viven dos o más generaciones, y en donde los miembros están divididos en una casta reproductora real y una casta no reproductora obrera. En una colonia eusocial tienden a existir una variedad de tareas que se distribuyen entre los miembros de ésta, como por ejemplo la protección del nido, del forrajeo o la provisión de insumos. En alguno de estos tipos de sistemas, las castas están determinadas por diferencias genéticas mientras que en otras están determinadas por condiciones ambientales, como por ejemplo la alimentación. Incluso en ciertas sociedades como la de las abejas, generalmente las obreras más jóvenes realizan tareas dentro del nido y a partir de cierta edad salen a forrajear (Wikipedia, s.f.). Todo lo anterior obedece a la existencia de complejos códigos sociales existentes entre animales que están al margen de la consideración moral en las teorías de los autores descritos.

existe evidencia de que estos animales son capaces de reaccionar a estímulos externos (Ética Animal, 2020), reacciones que pueden traducirse en ciertas clases de movimientos, en la modificación de sus características físicas e incluso en la regeneración corporal.<sup>34</sup> Todos estos animales se encuentran excluidos de la consideración moral que se intenta atribuir a aquellos individuos provistos de sintiencia, por cuanto bajo dicho dogma, la vida de aquellos individuos no sintientes carecería de relevancia moral.

Así las cosas, en el discurso abolicionista más “inclusivo” para con los animales, esto es el de Francione, podemos hablar de la existencia de una dictadura del *sintiencismo*: en este sentido, del mismo modo que señalamos que una discriminación basada en la pertenencia a una u otra especie constituye un acto *especista*, una discriminación basada en la capacidad de una u otra especie de experimentar experiencias subjetivas constituye un acto *sintiencista*.

Para concluir, es interesante tener en consideración que incluso objetos inanimados han logrado ser titulares derechos en ciertos órdenes jurídicos -y no nos referimos únicamente a los ídolos indios- (ver Nanda, s.f). Así, en los últimos años ha comenzado a verificarse una tendencia a reconocerse, o al menos discutirse el reconocimiento, de derechos en favor de la naturaleza. En este contexto destaca la Constitución de Ecuador del año 2018, cuyo Capítulo Séptimo, artículo 71, establece que la naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia, y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Gracias a esto, Ecuador se instauró como el primer país del mundo en reconocer positivamente los derechos de la naturaleza. A Ecuador le siguió Bolivia, país que en el año 2010 dictó la Ley de Derechos de la Madre Tierra, la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, y la Declaración del Foro Alternativo Mundial del Agua.

Y no sólo esto, sino que también existen otros precedentes jurisprudenciales y legislativos que han tendido a reconocer derechos a elementos de la naturaleza. Así, en Nueva Zelanda se

---

<sup>34</sup> A modo de ejemplo, las esponjas son capaces reaccionar adaptativamente ante cambios ambientales, modificando su forma externa, su consistencia, forma de su superficie, color, e incluso la estructura de su esqueleto (Alcolado Menéndez, 1986, p. 46). A su vez, las estrellas de mar o equinodermos son capaces de regenerarse ante la mutilación de alguna de sus extremidades (Cortés Rivera et al., 2016, p. 104).

reconoció la titularidad de derechos al río Whanganui y a la montaña Taranaki (Rousseau, 2016), en India a los ríos Ganges y Yamuna (Safi, 2017), y en Colombia al río Atrato (Corte Constitucional, 2016) y a la Amazonía (Corte Suprema, 2018). Esta tendencia obedece a un enfoque “ecocéntrico” que parte de una premisa básica: la relación con la Tierra no pertenece a los humanos, pues presupone que los humanos son quienes pertenecen al planeta no en términos de propiedad, sino como una parte más del todo.

En definitiva, podemos señalar que al margen de los cuestionamientos teóricos y filosóficos que hemos efectuado respecto de los derechos morales y subjetivos, el *sintiencismo* presente en la filosofía de Francione y el *cognoscitivismo* existente en los postulados de Regan, constituyen formas ulteriores y más depuradas de discriminación sobre animales no humanos. Así, dichas categorías han fallado en la tarea de defender los intereses y libertades de los animales por ellas excluidos. Por lo anterior es que la sintiencia, como la frontera más elevada de la consideración moral abolicionista, debe ser deconstruida y superada con objeto de incluir dentro del espectro de igualdad moral a aquellos animales, seres y eventualmente entidades que hoy en día se encuentran relegados.

### **3. Cimentando las bases teóricas hacia un post-abolicionismo animal**

Desde un comienzo hemos sugerido la necesidad de, una vez identificadas y superadas las deficiencias teóricas presentes en el abolicionismo animal, transicionar hacia un estadio dogmático post-abolicionista. Sin embargo, ¿Qué queremos decir cuando hablamos de post-abolicionismo?

#### **3.1. ¿Por qué hablamos de un post-abolicionismo?**

En páginas anteriores, hemos examinado diversas aproximaciones que han existido en los últimos años en lo que podríamos denominar filosofía *animal*, visiones que varían en su naturaleza como en el grado de consideración moral o cultural que confieren a los animales no humanos. Dentro de estas, hemos visto que el abolicionismo animal se ha erigido como una importante postura que ha contribuido a avanzar el discurso filosófico-jurídico con respecto a la inclusión de los animales no humanos en el imaginario cultural antrópico y en los deslindes de la *consideración moral*. Sin embargo, también hemos examinado los defectos o desprolijidades estructurales que

existen en los postulados abolicionistas, los cuales ameritan ser tomados en consideración en aras de reinterpretar estas teorías, deconstruir algunos aspectos de ellas y propender al diseño e implementación de nuevas aproximaciones que permiten alcanzar de manera efectiva una liberación total de los animales no humanos de todas las estructuras de poder antrópicas.

En definitiva, hemos visto cómo las teorías abolicionistas animales giran alrededor del reconocimiento derechos pre-legales, morales y/o legales en favor de los animales no humanos, tecnologías que son concebidas por aquellos autores como idóneas para alcanzar el ideal del emancipación total y radical de estos individuos respecto de toda forma de explotación y dominación humana. Sin embargo, hemos observado que dichos mecanismos carecen de la idoneidad necesaria para lograr este fin, por cuánto supondrían la inclusión forzada de los animales no humanos en discursos, paradigmas, y superestructuras culturales de naturaleza netamente antrópica, todo lo cual se erigiría como una forma de colonialismo interespecie que vulneraría la autonomía más fundamental que debiésemos garantizar a estos individuos. Lo anterior supondría el triunfo de la *razón* humana por sobre la *bestialidad* no humana, del mismo modo que para los colonizadores europeos lo supuso la imposición de un lenguaje, una moral, una religión y un *Derecho* sobre la “irracionalidad” o “inmoralidad” los pueblos originarios conquistados, sometidos y adoctrinados.

En este sentido, sostuvimos que cuando criticamos la utilización de los derechos subjetivos como tecnología de libertad animal no lo hacemos con el fin de proteger una suerte de superioridad de especie o un tratamiento prioritario de los animales humanos en favor de los no humanos, ni tampoco lo hacemos porque creamos que los derechos subjetivos únicamente serían armónicos con la naturaleza y dignidad humana y no con la no humana. Cuando nos oponemos a estos, tampoco lo hacemos desde una perspectiva de narcisismo antropogénico ni de inseguridad de especie. Nuestra oposición tampoco se basa en eventuales dificultades teóricas. Nuestra posición se basa en la idea de procurar la liberación más absoluta y radical posible de los no humanos de toda clase de dominación antrópica sobre estos, con el fin de sustraerlos de manera enérgica de todas las relaciones y de todos los edificios culturales y superestructuras presentes en las formas de organización social de los animales humanos.



Pese a lo anterior, creemos que el reconocimiento de derechos legales positivos y racionales en favor de estos seres, particularmente el derecho a no ser propiedad de terceros y el derecho justiciable a la libertad, constituye un avance significativo e importante en el camino hacia la liberación animal. Con todo, insistimos que ello no supondría, en sí mismo, la liberación absoluta del animal humano de las formas de dominación humana, por cuanto en ese escenario hipotético los animales no humanos únicamente serían titulares de aquellas libertades establecidas por el animal humano, las que únicamente podrían ser ejercidas de la manera determinada por el humano y dentro de los límites impuestos por este.

Así las cosas, y utilizando el lenguaje acuñado por los propios autores abolicionistas, es que podemos concluir que el reconocimiento de derechos subjetivos legales positivos y racionales en favor de animales no humanos constituiría un esfuerzo *proteccionista* o *neo-bienestarista*, por cuanto si bien supondría una mejora material y cultural para con estos, en lo que respecta a la protección de su dignidad y libertad, no produciría la abolición de las relaciones de dominación-subyugación de entre humanos y no humanos. El reconocimiento de esta clase de derechos en favor de los animales no humanos únicamente supondría un cambio en la naturaleza de la relación de poder que el humano ejercería sobre la “animalidad”, y daría paso a un nuevo paradigma de dominación antrópica sobre los animales no humanos.

Teniendo en consideración todo lo anterior, cabe preguntarse ¿Cómo podríamos transformar el Derecho Animal en aras de procurar la liberación absoluta, o al menos en un mayor grado, de los animales no humanos? ¿Cómo podríamos generar condiciones jurídicas que, sin juridificar directamente a los no humanos, permitieran garantizarles un respeto radical a su dignidad, autonomía y libertad? ¿Cómo podríamos imaginar un *Derecho Animal Libertario*?

La teorización acerca de un eventual derecho *libertario* de los animales no humanos podría a ratos tornarse absurda y paradójica,<sup>35</sup> particularmente si tenemos en consideración el carácter

---

<sup>35</sup> En este sentido, podemos encontrar una paradoja similar en la filosofía anarquista, específicamente en lo que algunos han denominado como “derecho anarquista”. Así, en términos generales, podemos señalar que el anarquismo es una teoría política que es escéptica de la justificación de la autoridad y el poder -especialmente del poder político-, que suele basarse en afirmaciones morales sobre la importancia de la libertad individual, y que intenta ofrecer una teoría positiva del florecimiento humano basada en un ideal de construcción de consenso no coercitivo (Fiala, 2017). Bajo

ordenador y alienador que los derechos subjetivos tienen sobre sus titulares, y el carácter naturalmente antrópico de estas tecnologías. Sin embargo, se trata de lucubraciones que pueden presentar una relevancia práctica por dos motivos: en primer lugar, estas podrían contribuir a normalizar en el discurso filosófico y jurídico la instauración de un nuevo paradigma que rompa con las concepciones clásicas y que tienda desantropomorfizar y liberar de manera real a los animales no humanos de las estructuras de poder humanas; y en segundo lugar, en cuanto toda construcción discursiva esbozada sobre la base de estas consideraciones radicales podrá servir para sentar, de alguna u otra manera, una ruta para el desarrollo de futuras tecnologías que permitan compatibilizar el ejercicio jurídico con la liberación animal.

De este modo, y teniendo en consideración lo señalado precedentemente, es que intentaremos describir los elementos o principios que deberíamos considerar al momento de transicionar hacia un estadio dogmático post-abolicionista, que pueda traducirse en el diseño de un Derecho Animal Libertario, o en otras palabras, en un Derecho Animal que tienda a la protección más intensa de la libertad no humana frente a la humana, y que utilice técnicas, institutos, o si se prefiere “tecnologías” jurídicas que permitan restringir a la menor extensión posible la juridificación directa de los animales no humanos, y en consecuencia, el ejercicio del poder antrópico sobre estos.

### **3.2. ¿Qué deberíamos tener en consideración al diseñar un Derecho Animal Libertario?**

Si es que pretendemos dar un paso adelante en el camino hacia la liberación de los animales no humanos, será necesario comenzar a discutir, diseñar, y eventualmente implementar, nuevos paradigmas jurídicos que permitan salvaguardar la libertad no humana. En este contexto, creemos necesario tener en consideración al menos los siguientes principios o ideas fundantes:

---

esa perspectiva, hablar de la existencia de un *derecho anarquista* parece ser un sinsentido, un absurdo. Sin embargo, algunos han definido como “derecho anarquista” a diversas elucubraciones doctrinales o teorizaciones filosóficas que divagan acerca de cómo se regularía el comportamiento de los individuos en el contexto de una comunidad anarquista, o qué principios, procedimientos, o máximas gobernarían la toma de decisiones o las acciones individuales o colectivas. En este sentido, ver Stringham (2007) y Rivaya (2018).

### *Un fundamento positivo y racional para la salvaguarda de la libertad no humana*

En primer lugar, parece apropiado prescindir de los fundamentos iusnaturalistas que subyacen a los intentos de protección de la libertad e intereses de los animales no humanos, con el objeto de proveer al resguardo estas libertades e intereses mediante fundamentaciones positivas y racionales. Pero ¿cómo fundar la libertad animal en consideraciones racionales, positivas y modernas? La respuesta no es sencilla, toda vez que parece ser más fácil justificar la necesidad de proteger la libertad no humana en consideraciones metafísicas de justicia universal o en otras abstracciones que no requieran necesariamente de una teorización o esfuerzo racional, mientras se presenten como aparentes verdades absolutas y gatillen la intuición y las emociones humanas.

En este sentido, creemos que es imprescindible comprender que la *libertad* constituye una condición esencial para que los humanos puedan desarrollarse y alcanzar su potencial físico, psíquico, y emocional. La reducción, perturbación o supresión de la libertad de un humano constituye un atentado en contra de las posibilidades de que dicho individuo pueda alcanzar su desarrollo y eventualmente su realización como “animal”, es por ello que hemos comprendido que todas las formas de afectación de ésta deben estar prohibidas, y en ciertos supuestos, reguladas y administradas cuidadosamente.

Así las cosas, teniendo a la vista la necesidad de mantener ciertos estándares de libertad para que nosotros, los humanos, podamos vivir, desarrollarnos y alcanzar nuestro potencial, es que podríamos concluir bajo el seno de un consenso social que la mantención o resguardo de condiciones similares para la salvaguarda de la libertad no humana es deseable, por cuanto ello permitirá a aquellos individuos vivir conforme a sus propios códigos y alcanzar sus propias potencialidades. Sin embargo, para concebir lo anterior, primero será necesario concluir que la dignidad no humana equivale a la dignidad humana, lo que requerirá que derribemos toda clase de consideración cultural especista que impida concebir dicha igualdad, o que sirva para edificar justificaciones morales que permitan hacer una diferenciación entre humanos y no humanos con el objeto de que el primero pueda servirse de los segundos.

No creemos que el fundamento de la igualdad de animales humanos y no humanos provenga de una *verdad* universal, ni tampoco creemos que la deconstrucción de los edificios culturales especistas humanos pueda producirse invocando consideraciones metafísicas o

iusnaturalistas. Creemos que el fundamento de esta igualdad puede obtenerse de la experiencia práctica, puede inferirse del estudio del ser humano desde un punto de vista antropológico y sociológico, de la observación del animal no humano desde un punto de vista biológico, etológico y ecológico, y de un ejercicio racional y comparativo entre ambos. En definitiva, tanto la justificación filosófica y moral de la igualdad entre la dignidad humana y no humana, como el fundamento subyacente a la libertad animal, *puede y debe* formularse bajo un paradigma racional y positivo, a partir la experiencia práctica y los conocimientos científicos existentes tanto respecto de humanos como no humanos.

Aún más, cuando nos referimos a la necesidad de encontrar un fundamento *positivo* para protección de la libertad y dignidad animal, no nos referimos únicamente a la necesidad de fundamentar dichos intereses en conocimientos humanos positivos, sino también a la necesidad de producir la *positivación jurídica* de aquellos valores, cuidando que la antropomorfización de los no humanos ocasionada por el Derecho se limite a la menor extensión posible.

Si bien la teorización acerca de posibles fórmulas para el desarrollo de tecnologías jurídicas de libertad animal será materia de páginas ulteriores, por el momento nos conformaremos con señalar que esta positivación deberá establecer límites claros al ejercicio de la libertad humana, en términos tales de que proteja la libertad animal de intervenciones antrópicas, y deberá ser capaz de establecer relaciones jurídicas dirigidas a resguardar la libertad animal, en las que el humano intervenga como sujeto activo y pasivo, y en los que el animal no humano ejerza un rol meramente orientador. De esta manera, en términos generales, podríamos erigir deberes y prohibiciones tendientes a salvaguardar la libertad animal más absoluta, sin introducir directamente a aquellos individuos en el *Derecho* o en otras clases de productos etológicos humanos susceptibles de amparar alguna forma de dominación interespecie.

Pese a todo lo señalado en párrafos precedentes, no podemos obviar que para alcanzar aquel estadio cultural en el cual debamos encontrar justificaciones morales y filosóficas para la lucubración de tecnologías jurídicas de libertad animal, primero será necesario que los discursos anti especistas y libertarios se cristalicen en nuestras sociedades y se fortalezcan hasta transformarse en discursos culturales predominantes. Para ello es imprescindible el desarrollo de acciones educativas, el ejercicio del proselitismo filosófico, la normalización del veganismo como

acto ético y político, pero también la realización de todo esfuerzo cultural que tienda a posicionar las problemáticas animales en el centro de la discusión pública, desde una perspectiva que permita producir la subjetivación de estas dialécticas morales en los miembros de nuestras sociedades.

### *La sustitución de los derechos subjetivos por nuevas técnicas jurídicas*

Atendido el carácter antrópico y antropomorfizador de la tecnología jurídica de los *derechos subjetivos*, es que nuestros esfuerzos a largo plazo deberán dirigirse a reemplazar a estos institutos jurídicos por otros que tiendan a salvaguardar de manera intensa la libertad animal frente al ejercicio de la libertad humana, y que contribuyan a la cristalización simbólica de esta nueva relación de poder. A estas técnicas innovadoras y revolucionarias las denominaremos como “tecnologías jurídicas de la libertad no humana”.

Bajo un paradigma interespecie gobernado por estas nuevas tecnologías o “técnicas jurídicas”, el ser humano intervendría como sujeto activo y pasivo en las relaciones jurídicas generadas con ocasión de los animales no humanos, así como respecto de los deberes y prohibiciones erigidos por el ordenamiento jurídico para proteger la libertad de estos. De este modo, únicamente el humano ocuparía el rol de sujeto activo y pasivo en las relaciones de poder subyacentes a dichas relaciones jurídicas, lo que permitirá sustraer a los individuos no humanos de una exposición directa al ejercicio del poder jurídico y político antrópico. En definitiva, bajo este nuevo paradigma, deberemos procurar las condiciones teóricas y jurídicas necesarias que permitan al animal no humano ejercer en esta relación de poder únicamente un rol orientador y no uno directo como sujeto u objeto de su ejercicio. Lo anterior, con el objeto de evitar que el carácter medularmente antrópico de estos institutos culturales humanos se proyecte ilimitadamente sobre los miembros de otras especies.

Así las cosas, es de esperar que bajo este nuevo paradigma la vida, dignidad, libertad y procesos naturales de los animales no humanos puedan ser protegidos mediante regulaciones y limitaciones de las libertades humanas erigidas sobre las diversas áreas del derecho existentes en nuestros ordenamientos jurídicos, como el derecho penal, civil, de familia, administrativo, ambiental, entre otros. A su vez, el ejercicio activo de acciones, derechos y prerrogativas, así como el ejercicio pasivo de deberes, prohibiciones y obligaciones, deberán recaer exclusivamente sobre los seres humanos. Así, sería posible, eventualmente, restringir la juridificación directa del animal

humano a casos excepcionalísimos, todo ello en aras de deconstruir en la mayor extensión posible todas las concepciones antropomorfas del animal no humano en el discurso cultural del animal humano.

De este modo, la salvaguarda de la libertad animal podría alcanzarse de una manera discursivamente coherente, en la que intervendría el ser humano como sujeto y objeto de aquella relación de poder, como sujeto activo y pasivo de aquel ejercicio jurídico, restringiendo su propia libertad en beneficio del animal no humano, todo esto a través de la utilización de “productos etológicos” humanos. Al humano lo que es humano, al animal lo que es animal. ¿O acaso deberíamos regular nuestras conductas humanas en base a códigos culturales no-humanos? ¿En base a la manera en que otras especies se comportan e interactúan entre sí? ¿Acaso deberíamos “*comportarnos como animales*”? Si la respuesta es negativa, entonces, ¿Por qué hemos dejado que suceda lo contrario, con los animales no-humanos?

En este sentido, creemos que los derechos subjetivos constituyen una tecnología obsoleta para estos fines, y es necesario prescindir de ellos para dejar espacio a nuevos instrumentos liberadores.

### *La reinterpretación del rol histórico del abolicionismo animal*

Ya hemos tenido la oportunidad de señalar que el movimiento abolicionista animal pareciera concebirse a sí mismo como una suerte de continuador histórico del movimiento abolicionista antiesclavista de los siglos XVIII y XIX. En este sentido, muchos autores abolicionistas invocan la similitud existente entre el ejercicio del derecho de propiedad sobre animales humanos o *esclavismo humano*, y su ejercicio sobre animales no humanos o el *esclavismo animal*, y advierten la proximidad entre los edificios opresivos que recaen sobre ambos. Junto a lo anterior, también hemos podido apreciar cómo las tácticas civiles y judiciales utilizadas por ambos movimientos son similares, y hemos visto que ambos postulan la igualación de derechos entre amos y esclavos o entre humanos y animales, como tecnología libertaria.

Así las cosas, la técnica de la *igualación de derechos* utilizada por el abolicionismo antiesclavista tiene sentido en el contexto de dicha problemática socio antropológica, del mismo modo que lo tiene en otras luchas humanas, como por ejemplo, aquellas libradas por mujeres

respecto al derecho a sufragio, por miembros de la comunidad LGBT+ respecto al reconocimiento y protección de la diversidad, o por afroamericanos en los EE.UU. en el marco del *civil rights movement*. Lo anterior, por cuanto todas estas tienen en común la existencia de una *dialéctica cultural* entre grupos de animales humanos, los cuales comparten tanto códigos culturales como mecanismos de generación del poder y del saber. Con todo, a diferencia de las luchas recién mencionadas, la lucha por la liberación animal tiene por objeto la liberación de individuos que no pertenecen a la especie humana, por lo cual no podemos aplicar sin más idénticas soluciones prescritas para la solución de conflictos, realidades y problemáticas de carácter antrópico.

Debido a lo anterior, es que la interpretación analógica de estos movimientos con el objeto de aplicar la misma solución al movimiento por la liberación animal parece ser una decisión precipitada y arbitraria, por cuánto denota el ejercicio de un imperialismo interespecie y deja al descubierto una vulneración grave de la libertad etológica de las especies no humanas.

En definitiva, si bien consideramos al abolicionismo animal como una suerte de manifestación ulterior de la diversidad de movimientos abolicionistas que han existido a través de la historia, creemos que su rol histórico como continuador del abolicionismo antiesclavista debe limitarse a representar la interseccionalidad existente entre ambas luchas y a exponer la similitud entre las estructuras opresivas que ambos buscaron destruir, evitando invocar la aplicación de la misma solución, o en otras palabras, la igualdad derechos subjetivos o calidades jurídicas entre humanos y no humanos, por cuánto dicha interpretación analógica en términos históricos supone una decisión que puede minar el éxito del cometido que se ha propuesto alcanzar.

En otras palabras, pensamos que el rol histórico del abolicionismo animal debe ser reinterpretado como una extensión del antiesclavismo que toma entre sus manos el desafío de la liberación de animales no humanos mediante el diseño e implementación de tecnologías jurídicas innovadoras, y mediante la ejecución de estrategias y tácticas clásicas y vanguardistas que generen aquel impacto cultural necesario para producir la legitimización de estas nuevas perspectivas en los discursos culturales predominantes y su positivación en los ordenamientos jurídicos de nuestras sociedades.

### *La necesidad de extender las fronteras de consideración moral*

De conformidad con los postulados abolicionistas examinados, las fronteras de consideración moral se extienden únicamente hasta ciertos animales, principalmente a mamíferos con un determinado grado de desarrollo cognitivo, o en el mejor de los casos, a aquellos no humanos dotados de sintiencia. Así las cosas, aun cuando considerásemos a la sintiencia como aquel criterio que determinará qué individuos formarán parte de la comunidad moral, nos encontraríamos con un doble problema.

En primer lugar, se produciría el efecto indeseado de excluir de la comunidad moral a los animales no humanos que carezcan de sintiencia, lo que podríamos calificar como una discriminación *sintiencista*, o, en otras palabras, como una discriminación arbitraria basada en la presencia o ausencia de esta cualidad en el individuo objeto de la decisión o conducta discriminatoria. Lo anterior es analogable a aquellas discriminaciones formuladas sobre la base de otras cualidades que el individuo detenta, como por ejemplo su sexo, género, raza, religión, opción política, nacionalidad o incluso sus capacidades o cualidades físicas y psíquicas.

En nuestra opinión, lo anterior es inaceptable, por cuanto creemos que la dignidad del animal humano o no humano no radica ni en sus capacidades cognitivas, ni en su capacidad para experimentar sensaciones, sino únicamente en el mero hecho de existir como tal. Así, pensamos que todas las vidas son valiosas y merecen ser vividas bajo las propias cualidades, condiciones y paradigmas naturales que corresponda a la especie de que se trate. En este sentido, si en un momento desde el abolicionismo se criticó al utilitarismo por su reducción del individuo a meros *receptáculos de experiencias*, podemos sostener que hoy en día el abolicionismo más vanguardista reduce al individuo a un mero *receptáculo de sensaciones*, en términos tales que la vida del sujeto será valiosa únicamente en cuanto tenga la capacidad de *sentir* y no por el hecho de ser un individuo vivo perteneciente al reino *animalia*.

En segundo lugar, la utilización de la sintiencia como frontera de consideración moral es problemática, por cuanto no solamente excluye a los individuos que carezcan de dicha cualidad, sino que en la práctica limita la consideración moral únicamente a aquellas especies respecto de las cuales exista consenso científico, o al menos algunas pruebas, acerca de su capacidad de sentir. Un ejemplo de ello son los moluscos o crustáceos, los que tradicionalmente son excluidos de la



comunidad moral “Francioniana”, atendida la inexistencia de suficiente consenso científico acerca de su sintiencia. Otro ejemplo lo constituyen los artrópodos, y dentro de ellos los insectos, respecto de los cuales existen antecedentes que avalan la presencia de esta cualidad, sin embargo, ni siquiera son mencionados por los discursos abolicionistas predominantes.

Así las cosas, la consideración de la sintiencia como piedra angular del discurso de la consideración moral abolicionista constituye una vulneración del *principio precautorio*<sup>36</sup> por cuanto el costo del error acerca de la existencia o inexistencia de la sintiencia lo transfiere a los animales no humanos y en cuanto releva de la carga de la prueba de esta cualidad a quienes explotan a dichos individuos.

Por lo anterior, es que parece necesario extender las fronteras de consideración moral allende la sintiencia, de una manera tal que nos permita incluir en la comunidad moral a los animales que carezcan de esta cualidad, los cuales no merecen ser excluidos de ella en razón de una condición de las cuales no son responsables. Además, la ampliación de la comunidad moral en la dirección señalada permitirá evitar la situación indeseada de incluir en esta únicamente a

---

<sup>36</sup> El principio precautorio es un principio importante en el Derecho Ambiental. En este sentido, la Declaración de Río Sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, en su principio 15, reconoce al principio precautorio en los siguientes términos:

Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave e irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente. (Declaración de Río Sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, principio N°15)

A su vez, Bermúdez (2016) explica que prevenir siempre será más eficiente y barato que reparar, por ello es que el principio precautorio constituye la primera fase de la secuencia exigida para enfrentar los problemas ambientales, lo que trae como consecuencia “*que la carga de probar que una actividad no afecta al medio ambiente corresponde a los que desean realizar una actividad y no a aquellos que pretenden proteger un determinado ecosistema*” (p. 48). Si bien el Derecho Ambiental y el Derecho Animal constituyen dos áreas diferenciadas, parece interesante la posibilidad de guiarnos por este principio, o por uno similar, para discernir la peligrosidad de utilizar el criterio de la sintiencia como factor determinante en la inclusión de una especie no humana dentro de las fronteras de consideración moral.

aquellas especies cuya sintiencia se encuentra avalada y respaldada en el imaginario científico antrópico.<sup>37</sup>

¿Entonces, qué clase de especies pertenecientes al reino animalia se encontrarían comprendidas en la comunidad moral sobre la base de la superación del criterio de la sintiencia? La respuesta es sencilla: todas, incluidos los invertebrados, los moluscos, las esponjas, los insectos y todos aquellos que tienden a ser mencionados como ejemplo de individuos que no merecen estar incluidos en nuestra comunidad moral. Creemos que no existe una justificación razonable, más allá de criterios economicistas, antrópicos o utilitaristas, que permita concluir que es valioso utilizar, instrumentalizar y explotar a ciertos individuos y no a otros únicamente por el hecho de ser o no sintientes. Lo anterior, por cuanto la cognición y la sintiencia no constituyen las únicas maneras de vivir una existencia no humana, y en cuanto incluso en aquellos sujetos desprovistos de sintiencia pareciera existir una “voluntad natural” de pervivir.<sup>38</sup>

Además, no deja de ser paradójico que en la medida de que los discursos científicos humanos consideren que una especie carezca de sintiencia, transformaría inmediatamente al criterio anti especista de la sintiencia en uno indefectiblemente especista, por cuanto conllevaría a la exclusión de poblaciones completas de individuos de nuestros círculos de consideración moral por el solo hecho de pertenecer a *esa* especie.

---

<sup>37</sup> Además, debemos tener en consideración que la falta de consenso científico acerca de la sintiencia de una especie determinada no se debe siempre a la existencia de estudios que concluyan la ausencia de esta cualidad en sus miembros, si no que muchas veces está determinada por la inexistencia de estudios acerca de ésta, o de interés y recursos destinados a desarrollarlos.

<sup>38</sup> Al hablar de una “voluntad natural” de vivir no nos referimos a la presencia de una voluntad propiamente tal, lo cual sería absurdo, particularmente si consideramos que hablamos de individuos que estarían desprovistos de sintiencia y cognición. Con el concepto de “voluntad natural” de pervivir, queremos denotar ciertos comportamientos fisiológicos de algunos de estos animales que parecieran tender al fin de seguir existiendo, pese a que no puedan experimentar pensamientos ni sensaciones en de dicho proceso. Un ejemplo de ello podría constituirlo la capacidad regenerativa de las estrellas de mar (Cortés Rivera et al., 2016, p. 1) o de las esponjas (Alcolado Menéndez, 1986, pp. 18 y ss.), regeneración que no abarca exclusivamente a las partes dañadas, sino que además sus fragmentos separados pueden regenerarse completamente en un adulto. ¿Acaso no pareciera que estamos ante la presencia de un impulso natural tendiente a la subsistencia de aquellos individuos y sus especies? ¿Acaso esto no amerita el respeto de su vida y existencia?

Lo ya señalado no quiere decir que estemos limitando el reconocimiento de dignidades y libertades únicamente a los animales, si no que será posible (y de hecho ya lo es en algunos lugares) reconocer éstas a otras entidades dignas de protección. Así, ya hemos visto que se encuentra relativamente normalizado en nuestros discursos culturales el reconocimiento de *derechos* en favor de abstracciones e incluso de objetos inanimados, como sociedades anónimas o ídolos religiosos, y que bajo la misma estructura discursiva se han reconocido también derechos en favor de la naturaleza o de componentes de ésta, como ríos o montañas.

En nuestra opinión, el reconocimiento de *libertades* -en los discursos humanos- en favor de la naturaleza o de elementos pertenecientes a ella parece ser necesaria y valiosa, por cuanto puede favorecer la limitación del ejercicio de las libertades humanas en beneficio de la salud y el buen funcionamiento de los ecosistemas en los cuales tanto humanos como no humanos vivimos, nos desarrollamos e intentamos alcanzar nuestros potenciales. Como sea, las reflexiones que nos ocupan se limitan, por el momento, a los animales no humanos, por lo cual no nos enfocaremos en teorizar acerca de cómo podríamos diseñar tecnologías apropiadas para generar estos espacios de libertad en favor de entidades naturales no animales. Únicamente nos limitaremos a señalar -y a riesgo de errar- de que probablemente la utilización de la tecnología jurídica de los derechos subjetivos en favor de éstas podría no ser tan perniciosa del modo que lo es para los animales no humanos, por cuanto pareciera no existir un paradigma etológico sometido y vulnerado en manos de otro ajeno que lo coloniza, modula o domestica. De todos modos, creemos que se trata de un área apasionante mas extremadamente compleja y discutible, que a todas luces excede el objeto de este trabajo.

#### *La excepcionalidad del vínculo entre humanos y “compañeros no humanos”*

Hasta aquí, hemos insistido en la necesidad de generar condiciones culturales y jurídicas que permitan la liberación total de toda clase de animal del ejercicio del poder humano, con independencia a la especie a que pertenezcan. Sin embargo, creemos necesario tratar de manera especial la situación de los *compañeros no humanos*, también denominados tradicionalmente como *animales de compañía o mascotas*.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Preferimos el término “compañero no humano” a los anteriores, por cuanto los demás denotan un importante grado de reificación del animal no humano y de instrumentalización de este por el humano. Así, el concepto de compañero

En este sentido, nuestros ordenamientos jurídicos han tendido a reconocer una cierta dignidad o han tendido a brindar ciertas protecciones a los compañeros no humanos que son claramente diferenciables de aquellas reconocidas en favor de otras especies domesticadas por el humano, mas para la satisfacción de necesidades distintas a las de compañía, seguridad, o asistencia física o emocional.

Algunos autores incluso han discurrido acerca de la posibilidad de considerar a esta clase de animales como *ciudadanos*<sup>40</sup> (Kymlicka, 2014), atendido el hecho de que estos interactúan con el humano de manera directa, y viven en asentamientos humanos. Sin embargo, ello parece ser inapropiado, y no sólo por el hecho de incurrir en los errores que ya hemos examinado en páginas anteriores,<sup>41</sup> sino por cuánto además constituye una discriminación en favor de ciertos animales y en detrimento de otros, sobre la base de *la proximidad* al humano.<sup>42</sup>

---

no humano permite evitar la proyección cultural de aquellos institutos que buscamos deconstruir, imprimiendo a la vez un carácter horizontal a la relación interespecie que subyace a él.

<sup>40</sup> Al respecto, Kymlicka (2014) sostiene que:

En resumen, incluir a los AD [animales domésticos] en nuestra concepción de la ciudadanía es un requisito de justicia, y no amenazaría ni erosionaría las bases de nuestra vida cívica, sino que al contrario, ayudaría a fortalecerlas. La ciudadanía se trata de reconocer que somos miembros de comunidades delimitadas que dan forma a las oportunidades para que florezcamos, y sobre el apoyo a cada miembro de la comunidad para escribir su propio guion de vida. (Kymlicka, 2014, pp. 218-219).

<sup>41</sup> Por ejemplo, tengamos en consideración lo que hemos señalado respecto de la necesidad de dotar de un fundamento racional y positivo al reconocimiento y protección de la libertad animal. Al respecto, Kymlicka (2014) explica que “*El hecho de que los animales y los humanos son continuos en nuestra naturaleza moral como en otros aspectos de nuestra naturaleza sugiere no sólo que deberíamos esperar encontrar antecedentes o dimensiones de comportamiento moral en los animales, sino también que deberíamos ver la moralidad humana, no simplemente como una capacidad intelectual reflexiva estrechamente definida, sino más bien como un comportamiento encarnado basado en sentimientos morales e impulsos pro-sociales, e incrustado en la intuición y la razón práctica*” (p. 215).

<sup>42</sup> En este sentido, Kymlicka (2014, pp. 202-203) diseña tres estatutos jurídicos diferentes, dependiendo si se trata de un animal *doméstico*, uno *salvaje*, o uno *liminal* (por ejemplo, vida salvaje urbana). Sobre este esquema, propone el reconocimiento de ciudadanía, residencia o simplemente derechos para unos u otros. Así las cosas, los animales -todos los animales- no solo serían forzados a pertenecer a un discurso cultural y etológico humano, sino que sus diferentes calidades y prerrogativas quedarían subordinadas a la proximidad física y cultural que mantengan con el humano (¿Evans y sus redes de derechos?).

El verdadero motivo por el cual consideramos necesario conferir un trato distinto a estos animales es por los efectos que la convivencia junto a los humanos, durante un largo período de tiempo, ha ocasionado en su etología, cuerpos y mentes, y, en definitiva, en sus habilidades y capacidades para sobrevivir en un estado salvaje.

Al respecto, es interesante examinar la perspectiva abolicionista de Francione (2015) respecto de los animales domésticos, conforme a la cual estos individuos deberían ser esterilizados de modo de que no pudieran reproducirse y dejaran de existir, lo anterior con el objeto de evitar la explotación de futuras generaciones y eludir el resultado indeseado del retorno de ellos a un estado natural en el cual no tuvieran posibilidades de desenvolverse con éxito.<sup>43</sup> Al respecto, creemos que la decisión humana de quién debe continuar existiendo y quién no, de qué especie, población o comunidad debe extinguirse y cual debe pervivir, supone un acto de soberbia antropológica desbordante que carece de sentido en el contexto de un discurso filosófico que pretende abolir la dominación de los humanos por sobre los no humanos.

Con todo, si bien creemos que la situación de los animales domésticos en general, en un eventual escenario abolicionista, es compleja, creemos que podemos discernir con alguna mayor claridad la situación de los animales domésticos considerados como *compañeros no humanos*, o al menos respecto de algunos de estos.

---

<sup>43</sup> En este sentido, el autor es claro en señalar que

(El) reconocer el derecho a no tratar a los animales como propiedad significa que no perpetuemos la domesticación. Reconocemos que esto puede ser un uso ostensiblemente extraño del "derecho" [a no ser propiedad de terceros] en el sentido de que, si se respeta el derecho, los titulares de derechos no humanos dejarán de existir. Si reconociéramos que los animales deberían tener este derecho moral, entonces estaríamos moralmente obligados a cuidar de todos los no humanos domesticados que existen en la actualidad. Pero estaríamos obligados a no traer más a la existencia y la base de esa obligación sería que, si lo hiciéramos, violaría el derecho de los no humanos, Esto es similar al contexto humano: estamos obligados a no esclavizar a la gente porque eso violaría el derecho a no ser propiedad de aquellos a los que esclavizamos. Pero, ¿y si quisiéramos traer a los animales a la existencia y no usarlos exclusivamente como recursos? Es decir, ¿y si quisiéramos traer a la existencia animales domesticados que no usamos y matamos para nuestros propósitos? La situación obvia que viene a la mente es si sería moralmente aceptable continuar criando animales, como perros y gatos, que viven con nosotros como "mascotas". El enfoque abolicionista sostiene que tal domesticación continuada no es moralmente aceptable. (Francione y Charlton, 2015, pp. 24-25)

En este sentido, existen ciertas especies no humanas que han mantenido relaciones de larga data con el ser humano. El ejemplo más claro es el *canis lupus familiaris* o perro doméstico, el cual mantiene una relación simbiótica con el humano que se extiende hasta hace unos 40.000 años de antigüedad;<sup>44</sup> otro ejemplo es el *felis silvestris catus* o gato doméstico, el que mantiene una relación que quizás también podría ser catalogada de simbiótica con el humano, la que se remonta hasta hace unos 4.500 años de antigüedad.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> En esta dirección, Raúl Valadez Azúa sostiene que:

Recientes estudios de biología molecular han manifestado que el origen del perro sin duda se encuentra vinculado al lobo gris (*Canis lupus*), con lo cual concluye una discusión de décadas, si no de siglos, respecto a cual fue su ancestro silvestre; sin embargo, se abren nuevas puertas de discusión al señalar que fue hace cien mil años cuando se realizó el momento de divergencia que llevó a las dos especies por caminos distintos, lo cual contrasta con el registro fósil, el cual indica que los primeros perros aparecieron hace unos 20,000 años. El vacío existente entre ambos momentos sugiere al autor un amplio periodo de estrecho contacto entre el lobo y los homínidos de esa época, más estrecho aún en el noreste de Asia, lo cual llevó, en esta última región, a un importante proceso de habituamiento y posteriormente de coevolución entre *Canis lupus* y *Homo erectus*, mismo que perduró hasta hace unos cuarenta mil años, cuando la llegada de *Homo sapiens* rompió el equilibrio que existía y aprovechó la condición de habituamiento para dirigirla en un sentido unidireccional, capturando crías y acostumbrando a las poblaciones de lobos de la región a un contacto más estrecho aún, hasta que se alcanzó el momento en que estos animales procreaban junto o dentro de los campamentos humanos, lo cual puede considerarse como el momento de origen de los primeros lobos domésticos. (Valadez Azúa, 2000, p. 75)

<sup>45</sup> Sobre esto, Raúl Valadez Azúa señala que:

El gato doméstico es un animal con una larga historia de convivencia con el hombre, cuyas raíces se encuentran dentro de la cultura egipcia. Se considera que su domesticación se relaciona con el origen de la agricultura, hace 6,500 años, aunque poco se sabe sobre el proceso mismo. Los modelos actuales propuestos sobre el origen del perro, cuyo punto clave es la adaptación de poblaciones silvestres a los ámbitos controlados por el hombre, a través de una progresiva reducción en los niveles de adrenalina de los individuos, son utilizados para plantear la aparición del gato doméstico a partir de subpoblaciones de *Felis silvestris lybica*, que poco a poco se adaptaron a la figura humana y al contacto con la gente al penetrar a los campos de cultivo en busca de presas sin que los hombres jugaran un papel activo dentro del proceso. Los datos históricos disponibles, aplicados a las distintas fases del proceso de domesticación dan la oportunidad para ubicar el inicio del proceso sobre los 4500 años a.C., la aparición de formas cautivas o capaces de aceptar el contacto humano sobre los 3000 años a.C., la existencia de individuos que cubren su ciclo de vida completo dentro del territorio humano, aunque sin permitir la manipulación de las camadas, a partir del inicio del

Si bien muchos han culpado al ser humano de la dependencia absoluta que estos animales tendrían de nosotros, existen ciertas teorías que, al menos respecto de los perros, sostienen que habría tenido lugar una *auto domesticación*. En otras palabras, los ancestros de los cánidos más dóciles y menos suspicaces habrían tenido la posibilidad de merodear los asentamientos humanos, en busca de sobras de alimentos, a diferencia de sus parientes más agresivos y reacios al ser humano. De este modo, dichos cánidos algo más cercanos al humano se habrían reproducido entre sí, dando lugar a una descendencia cuyas características conductuales habrían sido compatibles con la interacción humana, lo que habría servido de antecedente a una segunda fase posterior de cría intencionada.<sup>46</sup>

---

Imperio Antiguo (2900 a.C.) y a gatos que son ya miembros permanentes de las casas egipcias hasta el 1500 a.C., al inicio del Imperio Nuevo. (Valadez Azúa, 2003, p. 164)

<sup>46</sup> Respecto a la autodomesticación, Hare, Wobber y Wrangham señalan lo siguiente:

Las propensiones para un tipo específico de comportamiento como la agresión a veces no sólo son sorprendentemente estables en varios contextos, sino que también pueden estar correlacionadas con otros tipos de comportamientos. Tales correlaciones, o síndromes de comportamiento de múltiples rasgos, ocurren tanto a nivel de individuo y de especie y se encuentran incluso en taxones tan flexibles en cuanto a su comportamiento como los primates (...). Por ejemplo, a través de las especies de macacos (*Macaca*), las tendencias conciliadoras, contactos conciliadores, sesgos para la reconciliación con los parientes, y niveles de la contra-agresión están altamente correlacionados (...). Esta correlación implica que estos comportamientos evolucionaron en conjunto, aunque el mecanismo responsable de la covariación es no está claro (...). Una posibilidad es que la plasticidad del comportamiento esté limitada en parte por mecanismos genéticos o epigenéticos compartidos, de tal manera que las consecuencias de los rasgos son a veces adaptables y a veces sin adaptación. Por lo tanto, en las aves que anidan en cavidades, los niveles individuales de agresión covarían a través de los niveles interespecíficos e intraespecíficos, pero sólo los niveles de agresión interespecífica tienen altos efectos de la aptitud física (...). Los síndromes de conducta pueden, por lo tanto, incurrir en compensaciones evolutivas que presentan desafíos especiales para las explicaciones adaptativas (...). El desafío es particularmente evidente en los animales domésticos porque tienden a exhibir correlaciones a través de rasgos que no son sólo conductuales, sino también morfológicos, fisiológicos y cognitivos, incluyendo variaciones en la coloración del cuerpo, la forma del cráneo, la dentición, el tamaño del cerebro, la activación del hipotálamo-epituitaria-suprarrenal (HPA) y las capacidades de resolución de problemas. La cría experimental de una variedad de mamíferos sugiere que este síndrome de domesticación es en gran medida el subproducto de la selección contra la agresión (...). Se han propuesto dos etapas de dicha selección para los perros, *Canis familiaris*, en su evolución desde los lobos, *Canis lupus*. La primera implicaba la selección natural o la "autodomesticación" en ausencia de la reproducción intencional por parte

Como sea, hoy en día existe un vínculo interespecie particular que une a estos no humanos con los seres humanos, y que ha llevado incluso a considerar culturalmente a estos individuos como miembros de nuestras familias, como hijos, o como amigos, ideas que paulatinamente se han ido asentando en nuestros discursos predominantes. En este sentido, aplicar de manera implacable y sin distinción los postulados que hemos formulado en páginas precedentes podría suponer un perjuicio para estos animales.

Con todo, debemos hacer presente que aquí no se trata de dar un trato distinto a estos animales por el hecho de ser más cercanos a nosotros, o por el hecho de preferirlos frente a otros animales con los cuales no nos relacionamos con la misma frecuencia e intensidad. Tampoco se trata de rendir tributo a estas especies por la compañía y los servicios que históricamente nos han proveído. Sino que se trata de generar un escenario cultural en los discursos humanos que reconozca a esta realidad *de facto* y que no ubique a estos individuos en una situación material desmejorada con respecto a todos los demás animales no humanos que, durante los mismos períodos históricos de tiempo, han vivido con independencia de nosotros.

En definitiva, y no como un acto arbitrario sino como un esfuerzo tendiente a evitar la producción de una arbitrariedad, es que al diseñar las nuevas tecnologías de liberación animal deberíamos considerar la situación excepcionalísima de los compañeros no humanos, en términos tales de incluirlos en nuestros discursos culturales de una manera que evite desconocer esta particular relación que mantenemos con ellos, pero que también evite su cosificación, instrumentalización o comodificación a la cual usualmente están sujetos en nuestras sociedades. En este sentido, debemos advertir que probablemente la solución para esta situación

---

de los humanos. Durante esta etapa los lobos menos agresivos y temerosos obtuvieron una ventaja selectiva porque eran capaces de acercarse a los asentamientos humanos con relativa facilidad y, por lo tanto, aprovechar mejor las nuevas oportunidades ecológicas (...) como la basura y las heces humanas. Después de que los proto-perros comenzaran a comportarse de forma fiable a favor de los humanos, una segunda etapa de cría intencional de perros podría comenzar (...). Sugerimos que la primera fase hipotética de la selección que habría conducido a la evolución de los perros desde los lobos es un útil modelo para la autodomesticación (es decir, la selección para reducir la agresividad dentro de una especie). Si es así, de acuerdo con los resultados de la selección experimental contra la agresión, una autodomesticación podría explicar una serie de diferencias fenotípicas correlacionadas en las especies silvestres que muestran bajos niveles de agresión. Llamamos esta es la hipótesis de la autodomesticación. (Hare, Wobber y Wrangham, 2012, pp. 1-2).



excepcionalísima se encuentra más cercana a la inclusión de estos animales en los discursos jurídicos tradicionales humanos que a la exclusión radical de estos, lo cual es en cierto sentido es concordante con el vínculo cultural e interespecie que durante siglos hemos mantenido con ellos.<sup>47</sup>

### **3.3. ¿Cómo podría operar un Derecho Animal Libertario? El Derecho Animal bajo el paradigma de las tecnologías de libertad animal**

La idea de estructurar un *Derecho Animal Libertario* parece lejana para nuestro estadio cultural actual, sin embargo, no deja de ser interesante realizar el ejercicio del cómo podríamos reinterpretar el Derecho Animal en el escenario hipotético de que alcanzáramos un grado de lucidez cultural y moral que nos permitiera optar por reconocer como iguales las vidas humanas y las no humanas.

#### *El bien jurídico protegido*

Tal como hemos insinuado en pasajes anteriores, creemos que el fundamento de la protección jurídica de la libertad animal, como un valor deseable, debe radicar en la existencia de un consenso cultural actual de una sociedad humana, en un espacio y tiempo determinado, mediante el cual se valora la *libertad* tanto de animales humanos como de no humanos, considerándosele como una condición fundamental para que los individuos de ambas especies se desarrollen y alcancen su potencial individual y colectivo, la cual merece ser respetada y protegida de las eventuales consecuencias adversas que puedan producirse a consecuencia del ejercicio las libertades humanas. Todo lo anterior, como ya hemos señalado, sobre la base de los conocimientos y los avances científicos alcanzados en diversas áreas como la antropología, la sociología, la etología, la zoología y la biología.

---

<sup>47</sup> Si bien esto es cierto respecto de especies animales como perros y gatos, ello es discutible y se torna más difuso en la medida que nos alejamos de aquellas es especies con las cuales hemos mantenido relaciones estrechas durante siglos, y nos acercamos a otras especies de animales que usualmente utilizamos para satisfacer nuestras necesidades de compañía, pero cuya etología no ha coevolucionado junto a la nuestra, en términos tales de hacerla predominantemente dependiente del humano. Entre estas, quizás podríamos señalar a animales como las aves, conejos, roedores, peces y animales exóticos como por ejemplo iguanas, tigres, anfibios y reptiles. Respecto de ellos, deberíamos aplicar la regla general descrita en páginas anteriores, y deberíamos evitar incluirlos de manera directa tanto en nuestros discursos jurídicos como en nuestras esferas físicas de poder.

A su vez, creemos que, por regla general, carece de sentido el proteger este interés de vulneraciones que pudieren ser ocasionadas por acciones no humanas, por cuanto ello implicaría juridificar directamente a los no humanos, quienes correrían con la desventaja de no comprender -y no tener interés en participar en- los códigos discursivos y disciplinarios a los cuales los someteríamos.

En este sentido, creemos imprescindible cuidar de que la fundamentación teórica de un bien jurídico que ampare la libertad animal evite tener un carácter iusnaturalista o metafísico, y evite además juridificar directamente al animal no humano en este producto etológico humano, como, por ejemplo, brindándole la titularidad del bien jurídico. Insistimos que la razón de nuestra oposición al reconocimiento de la titularidad de este bien jurídico a los animales no humanos no consiste en una exclusión arbitraria o en una discriminación en perjuicio de estos, sino que tiene por objeto el resguardar al máximo la independencia de ellos frente a nuestras estructuras de poder.

Así las cosas, la titularidad del bien jurídico de la salvaguarda de la libertad animal debería recaer en todos y cada uno de los integrantes de nuestras sociedades, de manera que el ser humano, sea cual fuere el ejemplar, pudiere poner en ejecución los mecanismos jurídicos disponibles por el ordenamiento jurídico que permitan proteger la libertad animal de aquellas clases de afectaciones proscritas por las leyes humanas vigentes, dictadas bajo un paradigma de respeto absoluto al interés analizado.

Si bien algunos podrían presentar objeciones acerca de la naturaleza del bien jurídico y su titularidad, por el carácter poco ortodoxo de la solución técnica consistente en proteger un interés que parece recaer en uno confiriéndole la titularidad de este a otro, debemos insistir en la concepción de que el *Derecho*, como técnica de ordenación política, es y puede ser lo que los humanos queramos, atendida su naturaleza cultural. Así, ni la tradición, ni los axiomas dogmáticos clásicos insertados en las vetas más profundas de nuestras convicciones jurídicas o de nuestro imaginario político podrán dictar ni condicionar aquello que debamos comprender como correcto o incorrecto, en el diseño, ejecución e innovación de tecnologías jurídicas.

### *La Constitución Política y la libertad animal*

En la actualidad, no existe constitución política alguna en el planeta que contenga un reconocimiento de la dignidad y libertad animal que sea suficiente para satisfacer el fin de resguardar de manera íntegra la libertad y autonomía de estos individuos. De hecho, muy pocas cartas fundamentales contemplan espurias menciones directas o indirectas que refieran a estos seres. Así las cosas, si bien la omisión a estas referencias no determina la existencia o inexistencia de las relaciones de explotación sobre no humanos, sí es cierto que la existencia de este reconocimiento contribuye a la deconstrucción del paradigma infraconstitucional que ha tendido a perfilar a estos individuos dignos como *objetos*, impidiendo que en dicho nivel sean tratados como *sujetos*.

El reconocimiento constitucional de la dignidad animal puede adoptar diferentes fórmulas, así, por ejemplo, consagrando su calidad de *individuo*, *sujeto*, *ser sintiente*, *persona no humana*, o incluso *persona legal* o *jurídica* (*legal personhood*). Creemos que el reconocimiento de esta dignidad bajo la fórmula de “individuo”, “sujeto” o “ser sintiente” puede ser insuficiente, por cuanto estas parecen no tener el potencial jurídico para poder modular con determinación la regulación infraconstitucional de las relaciones interespecie existentes entre humanos y no humanos.

Por otro lado, creemos que el reconocimiento de la calidad de los no humanos como “personas jurídicas” o “personas legales” puede ser problemático por dos razones: en primer lugar, porque implicaría juridificar de manera intensa al animal humano, introduciéndolo como sujeto activo y pasivo de las relaciones jurídicas y de las relaciones de poder antrópicas que a estas subyacen; y en segundo lugar, por cuanto las consideraciones antropocentristas, o quizás, aquella inseguridad de especie crónicamente incrustada en nuestra etología humana, podría erigirse como un férreo detractor de la posibilidad de igualar jurídicamente a humanos y no humanos.

Sin embargo, la fórmula de “persona no humana” parece ser una solución que permitiría superar algunas de las desventajas que las demás alternativas expuestas presentan.

Así, en primer lugar, parece no haber dudas de que los animales no humanos son *personas*, al menos en el sentido griego y originario del concepto aún vigente nuestros días,<sup>48</sup> por cuánto representan una individualidad distinguible e identificable en un contexto sociocultural con la cual se puede interactuar, una *personalidad* diferenciable de otras. Por otro lado, el carácter de “persona no humana” evitaría juridificar al no humano de la manera en que la fórmula de “persona jurídica” lo hace, y a la vez permitiría introducirlos en el discurso constitucional sin necesariamente transformarlos en sujetos activos o pasivos de nuestras relaciones jurídicas.

A mayor abundamiento, la nomenclatura de “persona no humana” parece poseer un mayor potencial para condicionar la existencia de una normativa infraconstitucional más proclive a estos individuos, la que incluso podría tener efectos prácticos constitucionales concretos. Así, por ejemplo, en algunos órdenes jurídicos, cierta jurisprudencia ya ha reconocido a determinados animales no humanos como *personas no humanas*, lo cual ha dado lugar a que se hayan acogido *hábeas corpus* interpuestos en su favor,<sup>49</sup> todo ello bajo la lógica de que dicho procedimiento

---

<sup>48</sup> La palabra *persona* viene del latín *persona*, o sea máscara utilizada por un personaje teatral. El latín tomó el concepto del etrusco *phersu*, y este del griego *πρόσωπον* (*prósōpon* = máscara). A su vez, el término “Máscara” en griego está formado de *προς* (*pros* = delante) y *ωπος* (*opos* = cara), o sea “delante de la cara”. De esa misma palabra viene “*prosopopeya*”, figura estilística consistente en retratar un personaje describiendo sus facciones y por extensión el resto de la persona (Zavala, 2010). En definitiva, el concepto “persona” denota una “personalidad”, una encarnación individual en un contexto social, única y reconocible por los demás sujetos que interactúan con este. En nuestra opinión, dicha individualidad subjetiva imponible en un contexto social permite diferenciar a una *persona* de una *cosa*.

<sup>49</sup> Así, por ejemplo, el Tercer Juzgado de Garantías del Poder Judicial de Mendoza, fallando el *habeas corpus* interpuesto en favor de la chimpancé “Cecilia”, señaló que:

Por ello, en la presente no se intenta igualar a los seres sintientes –animales- a los seres humanos como así tampoco se intenta elevar a la categoría de personas a todos los animales o flora y fauna existente, sino reconocer y afirmar que los primates son personas en tanto sujetos de derechos no humanos y que ellos poseen un catálogo de derechos fundamentales que debe ser objeto de estudio y enumeración por los órganos estatales que correspondan, tarea que excede el ámbito jurisdiccional. (...) Finalmente, corresponde reiterar el interrogante que dio comienzo a la presente resolución: ¿Es la acción de *habeas corpus* la vía procedente? Considero que la respuesta ha de ser afirmativa. Dado que ni la regulación procesal de la provincia ni ley nacional alguna contemplan específicamente una vía procesal para evaluar la situación de animales en estado de encierro en establecimientos zoológicos o de cualquier condición de encierro en contrario a las necesidades básicas y al hábitat natural del animal de que se trate, considero que la acción de *habeas corpus* es la vía

jurídico constitucional de protección de la libertad sólo puede ser ejercido en favor de “personas” y no de *cosas* o de *semicosas*.<sup>50</sup>

En este sentido nos mostramos abiertos a la posibilidad de mantener acciones constitucionales de protección o emergencia tendientes a salvaguardar de manera enérgica y extraordinaria la libertad animal. Sin embargo, será necesario fundamentar el ejercicio de estas acciones en el bien jurídico descrito en párrafos anteriores, esto es, en la salvaguarda de la libertad animal, cuya titularidad pertenece a todos los miembros humanos de la sociedad, y sobre la cual descansa la *ratio* de la posibilidad jurídica y teórica de que todo humano pueda poner en ejercicio estas acciones. Si bien es evidente que la consecuencia práctica del ejercicio de un mecanismo jurídico como éste recaerá sobre el animal no humano, esta juridificación mediata o indirecta parece ser preferible a su inserción directa en esta variante del ejercicio del poder político antrópico.

Bajo estas perspectivas, además de reconocer la dignidad animal en la forma señalada precedentemente, creemos necesario el establecer una norma constitucional angular bajo la cual se estructuren las relaciones entre humanos y no humanos -o la ausencia de estas-. Esta norma debería establecer de manera clara el respeto de la libertad animal, o la indemnidad de esta frente al ejercicio de las libertades humanas. Quizás, una fórmula para una norma como ésta podría revestir el siguiente tenor:

*“La persona humana habrá de abstenerse de intervenir la libertad de las personas no humanas.”*

---

procedente ajustándose la interpretación y la decisión que recaiga a la situación específica de un animal privado de sus derechos esenciales en tanto éstos están representados por las necesidades y condiciones esenciales de la existencia del animal en cuyo favor se acciona. (Tercer Juzgado de Garantías, 2016)

<sup>50</sup> Ello es clave, por cuanto en algunos casos las Cortes han reconocido la dignidad de ciertos animales no humanos, pero han rechazado los habeas corpus interpuestos en su favor, por haber considerado que estos no eran *personas*. Así, por ejemplo, la Corte Suprema de Nueva York al rechazar el habeas corpus interpuesto en favor del elefante “Happy”, confinado en el zoológico del Bronx, señaló que: *“Este tribunal está de acuerdo en que Happy es más que una cosa legal, o una propiedad. Es un ser inteligente y autónomo que debe ser tratado con respeto y dignidad, y que puede tener derecho a la libertad (...) Sin embargo, estamos obligados por la jurisprudencia a encontrar que Happy no es una “persona” y no está siendo encarcelada ilegalmente.”* (Supreme Court of the State of New York, 2020)

Así, bajo una máxima constitucional como ésta, podríamos estructurar la deconstrucción de la explotación y dominación sobre animales no humanos en un plano jurídico infraconstitucional.

Además, creemos que el eventual reconocimiento constitucional de la calidad de persona no humana y de la libertad animal frente al ejercicio del poder humano debe tener lugar en una o más disposiciones constitucionales separadas y distinguibles de aquellas que tengan por objeto proteger o reconocer la dignidad -o *utilización sustentable*- de la naturaleza, del medio ambiente, o de los ecosistemas. Lo anterior, con el objeto de evitar eventuales interpretaciones constitucionales antojadizas y acomodaticias que pretendan despersonificar o comodificar la dignidad animal bajo la consideración de estos como un mero recurso o elemento integrante de la naturaleza.

Así, si bien es cierto que tanto animales humanos y no humanos pertenecemos a la naturaleza, creemos que la dignidad animal debe ser técnicamente tratada por separado en los discursos antrópicos, a objeto de excluir a aquellos sujetos de los dogmas y creencias predominantes existentes en las aproximaciones hacia el manejo del medio ambiente y sus “recursos”, a los cuales usualmente subyace el dogma del *desarrollo sustentable*, o en otras palabras, la explotación de los *recursos* existentes en el medio ambiente en aquella medida que evite su agotamiento, en aras de permitir una continuidad en el aprovechamiento de éstos por parte del ser humano.<sup>51</sup>

Asimismo, por redundante que pueda parecer, creemos perjudicial el reconocimiento de un catálogo derechos subjetivos establecidos en favor de los animales no humanos, en una manera análoga a la empleada con respecto a animales humanos, por cuanto como ya hemos postulado y profundizado, ello supondría la juridificación directa de estos individuos autónomos a los cuales

---

<sup>51</sup> Al respecto, la Ley de Bases Generales del Medio Ambiente N°19.300, en su artículo 2 letra g) define al “desarrollo sustentable” como “*el proceso de mejoramiento sostenido y equitativo de la calidad de vida de las personas, fundado en medidas apropiadas de conservación y protección del medio ambiente, de manera de no comprometer las expectativas de las generaciones futuras*”. Pese a que no lo señala expresamente, podemos dar por sobrentendido que los términos “personas” y “generaciones futuras” refieren a animales humanos y excluyen a no humanos.

se les forzaría formar parte de los códigos culturales antrópicos, produciéndose una conquista de la “animalidad”, o de la libertad animal física, psíquica y etológica, por parte de la razón humana.

En definitiva, sea cual sea la fórmula que decidamos utilizar para delinear de manera clara y absoluta la libertad animal frente al ejercicio del poder humano, creemos necesario utilizar aquellas que supongan una externalidad negativa, o un ejercicio del poder sobre estos individuos, de la menor entidad y extensión posible, y que a su vez logren garantizar la autonomía natural de las especies no humanas.

Finalmente, debemos hacer presente que el tratamiento especialísimo que, por las consideraciones ya formuladas, deberíamos conceder a los compañeros no humanos, será abordado en páginas ulteriores.

#### *El Derecho Animal Libertario infraconstitucional*

**Derecho Penal.** Si bien existen algunas voces que se oponen a la utilización del derecho penal como medio para instalar paradigmas culturales que nos permitan relacionarnos de manera más justa con los animales no humanos, creemos que las técnicas penales podrían ser de utilidad para modular, de alguna manera, la compasión humana hacia el respeto irrestricto de la libertad animal. Si bien desde un punto de vista político criminal es dudosa la virtualidad preventiva y rehabilitadora de la sanción penal, es probable que la tipificación de crímenes, delitos y faltas tendientes a punir conductas transgresoras de libertad animal pueda tener algún efecto disuasorio en la población.

En este contexto, creemos necesario concebir que el bien jurídico protegido común a estas figuras penales será la *libertad animal*, la cual podrá manifestarse en alguna de sus variantes específicas, como la indemnidad sexual, la vida, o la integridad física o psíquica de los no humanos, dependiendo de la conducta específica de que se trate.<sup>52</sup> Si bien desde un punto de vista clásico deberíamos concluir que los animales no humanos serían los titulares de estos bienes

---

<sup>52</sup> En este sentido, tanto la vida, la integridad física o psíquica, como la indemnidad sexual de los animales no humanos constituyen parcelas de libertad que se erigen como manifestaciones parciales de un bien jurídico superior, el cual es la *libertad animal* en un sentido amplio. Así, dichas parcelas de libertad habrán de ser resguardadas por el Derecho Penal, mediante la punición de conductas típicas que afecten a dichos intereses.

jurídicos protegidos, debemos insistir en la necesidad incurrir en la ficción conforme la cual la titularidad de estos bienes jurídicos recaerá sobre todos y cada uno de los integrantes humanos de la sociedad. Lo anterior, con el objeto de evitar juridificar de manera directa al animal no humano, y a la vez aumentar los legitimados activos para el ejercicio de las acciones o el uso de los remedios jurídicos existentes en el ordenamiento jurídico y tendientes a su protección.

También sería interesante la posibilidad de diseñar una figura de legítima defensa frente a agresiones animales, que permita al humano, mediante medios proporcionales y razonables, repeler una agresión animal sin incurrir en la conducta típica de algunos de los delitos erigidos para proteger libertad animal. De no existir una norma como esta, correríamos el riesgo de dejar al humano en una situación desmejorada.

Sobre la base de estas consideraciones, podríamos imaginar la construcción de tipos penales tendientes a proteger la libertad ambulatoria de los no humanos frente a afectación de esta por el ejercicio de la libertad humana, a proteger su indemnidad sexual de violaciones y abusos sexuales, y a proteger su vida e integridad física y psíquica frente a conductas homicidas y otras lesivas como maltratos físicos o psicológicos.

Al respecto, creemos necesario deconstruir ciertas concepciones dogmáticas penales que tienden a predominar aún en nuestros días, al menos en ciertos órdenes jurídicos, como lo son por ejemplo la fundamentación de los bienes jurídicos protegidos por esta clase de figuras en la afectación de la moral humana, de las buenas costumbres, o incluso en la idea de prevenir el desarrollo de conductas antisociales que puedan llegar a afectar en un futuro a humanos.

También, creemos necesario deconstruir la diferenciación basada en la especie manifestada en la tipificación y en las penas de aquellos delitos que atentan en contra de bienes jurídicos similares y que castigan conductas analogables. Así, por ejemplo, mientras que en el delito de violación el bien jurídico protegido es la indemnidad sexual del humano, respecto de los animales no humanos hablamos de “zoofilia”, tipo penal al cual muchas veces subyace la noción de la protección de la moral pública y las buenas costumbres. En un caso como éste, simplemente deberíamos hablar del delito de *violación*, cuyo bien jurídico protegido será la indemnidad sexual humana o no humana, dejando a un lado tanto la diferenciación en sus penas como en sus aproximaciones técnicas y discursivas. Un razonamiento similar podría ser aplicado con respecto



a otros delitos, como por ejemplo el de homicidio y lesiones en relación con los de maltrato o crueldad animal, o incluso respecto de delitos como el de parricidio o infanticidio, según profundizaremos más adelante.

**Derecho Civil.** También será necesario introducir una serie de cambios en las normas civiles, de modo que estas puedan representar de manera fiel y armónica aquellos nuevos paradigmas a los cuales nos hemos referido.

En primer lugar, será necesario reconocer a los animales no humanos como *personas no humanas*, al margen de su reconocimiento a nivel constitucional. Ello, en un ordenamiento jurídico como el chileno, podría introducirse en el Libro I “De las personas”, del Código Civil. En este sentido, dicho cuerpo normativo establece en su artículo 55 que “*Son personas todos los individuos de la especie humana, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición*”, fórmula que podría ser sustituida por la siguiente:

*“Son personas todos los individuos humanos y no humanos, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición. Los animales no humanos serán denominados personas no humanas.”*

Junto a lo anterior, será necesario deconstruir el estatus de propiedad o de “cosa semoviente” que los animales no humanos tienden a tener en nuestros órdenes jurídicos civiles. Para lo anterior, será necesario derogar todas aquellas aproximaciones antropocéntricas, especistas e instrumentalizadoras de los no humanos presentes en estos. Así, por ejemplo, en Chile sería necesario derogar aquellas referencias contenidas en artículos como el 567, 570, 571, 607, 608, 609, 623, 646, 788, 816, 1123, 1864, y 1984 del Código Civil.

Atendido a que los animales no podrían ser considerados como propiedad de terceros, todas las normas presentes en estos cuerpos normativos tendientes a regular o dirimir las controversias patrimoniales suscitadas a raíz de los ilícitos civiles en los que hubieren intervenido animales, o en otras palabras, la denominada “responsabilidad por daños causados por animales”, dejarían de

tener sentido.<sup>53</sup> Así, los daños ocasionados por animales a la propiedad privada de humanos podría ser subsumida bajo los institutos del caso fortuito o la fuerza mayor.

Además, de manera similar a la legítima defensa en el Derecho Penal, sería necesario discutir la posibilidad de diseñar figuras similares al *estado de necesidad* que pudieren justificar la afectación parcial o total del bien jurídico de la libertad animal en caso de que otros bienes jurídicos de igual importancia se vieran afectados o amenazados, cuidando siempre que dicho instituto no se transforme en un resquicio o en un tecnicismo al servicio del abuso humano por sobre la libertad no humana.

Por otro lado, en lo que respecta a los contratos, debido a que las personas no humanas no intervendrían de manera directa en las relaciones de poder antrópicas constitutivas de relaciones jurídicas, es que estos individuos no deberían ser parte de vínculos contractuales. Lo anterior no obsta a que animales humanos, eventualmente, pudieren contratar estipulaciones en favor de animales no humanos, situación a la que le serían aplicables las normas de estipulaciones en favor de terceros.

Sin embargo, debemos tener presente que en ningún modo podríamos considerar que estos efectos patrimoniales o derechos ingresarán al patrimonio del no humano, atendida la inexistencia de un patrimonio de su titularidad, de manera que todos los efectos patrimoniales de aquellas estipulaciones habrán de ingresar a un *patrimonio especial de afectación*<sup>54</sup> administrado por quien corresponda. El establecimiento de administradores de estos patrimonios de afectación podría derivarse de las particularidades del contrato, como también podrían ser funcionarios públicos que

---

<sup>53</sup> Sin perjuicio de lo que se señalará con respecto de los compañeros no humanos integrantes de una familia multiespecie.

<sup>54</sup> La teoría del patrimonio de afectación fue propuesta por los alemanes Alois von Brinz y Ernst Immanuel Bekker, y postula que los derechos y las obligaciones no tienen necesariamente por base a las personas. Así, existirían patrimonios sin dueño, basados en la afectación a un fin único de todos los bienes que forman parte de ellos (Orrego Acuña, s.f., p. 3). Como concepto para la teoría del patrimonio de afectación, moderna u objetiva, es posible citar aquellas definiciones elaboradas por Stutzin y Cruzat: para el primero, el patrimonio se puede definir como “*el conjunto de bienes patrimoniales afectos a una misma finalidad y gravados con la responsabilidad correlativa*”, y para el segundo es el “*conjunto de bienes que, sometidos a un régimen o estado jurídico propio, están destinados al cumplimiento de una finalidad con cierto carácter de permanencia. Como consecuencia de su destinación solamente les afectarán las obligaciones contraídas para cumplir con dicha finalidad*” (Herrera, 2014, pp. 82-83).

actúen bajo el amparo de algún órgano o servicio establecido especialmente para la protección de la libertad animal. Incluso, la administración de estos podría recaer, total o parcialmente, en grupos intermedios privados organizados en interés de los animales.

Otro desafío que es necesario abordar es el de la eventual responsabilidad civil que podría surgir de delitos y cuasidelitos civiles perpetrados por humanos en contra de no humanos. Esta discusión puede parecer absurda en un comienzo, toda vez que hemos insistido en que estos individuos, en aras de proteger su libertad, no deberían ser juridificados de manera directa. Con todo, es innegable que en los hechos estos individuos podrían ser sujetos pasivos de acciones dañosas que ocasionen perjuicios en su integridad física o psíquica, o su entorno adyacente inmediato.

Si bien no creemos conveniente el considerar a los animales no humanos como sujetos activos de estas acciones patrimoniales, creemos que mediante el derecho administrativo podríamos diseñar instancias que permitan administrar dichos intereses, acciones, remedios, y montos, en aras de lograr la reparación o la compensación de los daños que estos animales podrían haber sufrido. Con todo, sería interesante también generar instancias privadas tendientes a administrar tanto estas tecnologías de defensa de la libertad animal, como los patrimonios de afectación que puedan generarse. Además, también parece necesario extender el ejercicio de la acción a todo integrante del grupo social.

Finalmente es necesario mencionar que deberá suprimirse toda posibilidad de que los animales no humanos puedan formar parte de los patrimonios transmisibles en el ámbito sucesorio o partibles en el conyugal, por cuanto los animales no podrán ser considerados como propiedad al servicio de la satisfacción de necesidades humanas. Con todo, la posibilidad de transmitir propiedad a no humanos podría resolverse mediante las consideraciones ya formuladas, mediante las normas generales de las asignaciones modales y mediante el diseño de un sistema administración de patrimonios afectación en favor de estos individuos por entidades públicas y/o privadas.

**Derecho Animal en sentido estricto.** Cuando hablamos de Derecho Animal “en sentido estricto”, nos referimos a todas aquellas normas, principios y tecnologías jurídicas establecidas con el objeto de garantizar cierta libertad o bienestar en favor de animales no humanos. Bajo esta clasificación podríamos incluir a las clásicas normas bienestaristas que regulan la forma de

explotar a los animales como recursos, las leyes y reglamentos de protección animal, las leyes especiales que regulan la tenencia de animales, y en general todas las normas que establecen ciertos límites a la manera en que son utilizados los animales no humanos por parte de los humanos.

Al respecto, será necesario deconstruir estos paradigmas normativos clásicos con el objeto de suprimir todas aquellas disposiciones que establezcan ciertos cánones de bienestar en favor de los animales en el contexto de situaciones de explotación; en primer lugar, porque éstos carecerán de sentido bajo el paradigma de la prohibición absoluta de la instrumentalización de animales no humanos, y en segundo lugar, por cuanto estas menciones podrían ser confusas, pudiendo contribuir a la normalización de concepciones culturales bajo las cuales se legitime la utilización de no humanos para la satisfacción de fines humanos.

Asimismo, es común que las leyes protección animal, además de perfilar a los animales no humanos como individuos sintientes, dignos o integrantes de la naturaleza, los definan como individuos susceptibles de ser apropiados, poseídos o “tenidos” por humanos. Así, será imprescindible suprimir toda concepción instrumentalizadora presente en estos cuerpos normativos que sea incompatible con el paradigma de su liberación radical.

Finalmente, respecto de aquellas leyes que normalmente regulan la tenencia de “mascotas” o “animales de compañía”, debemos señalar que creemos necesaria su derogación, con el fin de abrir paso a una nueva manera de regular la relación especialísima existente entre animales humanos y compañeros no humanos, de acuerdo con lo que postularemos más adelante.

**Derecho Administrativo.** La regulación del derecho administrativo animal es clave, por cuanto permitirá generar instrumentos, órganos o instancias jurídicas, humanas y patrimoniales que permitirán facilitar el cumplimiento de las máximas libertarias erigidas en favor de animales no humanos. Así, será crucial el diseño de un derecho administrativo sancionador que permita hacer efectivas las responsabilidades que puedan surgir en distintos ámbitos humanos con respecto a la vulneración de intereses animales protegidos por edificios normativos iuspublicistas.

Además, creemos necesaria la creación de órganos públicos tendientes a coordinar y administrar instancias y recursos tanto jurídicos como materiales con el objeto salvaguardar la libertad animal. En este sentido, no solamente parece una buena idea la creación de un *Servicio Nacional de los Animales no Humanos*, sino también la creación de otros órganos administrativos

con jurisdicción sobre parcelas específicas en las cuales pudieran eventualmente producirse afectaciones a la libertad animal.

Una de las tareas de mayor relevancia que estos órganos podrían desarrollar sería la administración de los patrimonios de afectación generados circunstancialmente en favor de animales no humanos, así como el ejercicio de todos los remedios y facultades jurídicas que pudieran relacionarse con aquellos patrimonios. Pero no sólo eso, sino que también estos órganos deberán estar encargados ejecutar las políticas, planes y programas que sean diseñados bajo los paradigmas ya propuestos.

**Derecho Procesal.** Atendidas las complejidades jurídicas que podría suponer la interacción material entre animales humanos y no humanos, es que será necesario diseñar un paradigma procedimental animal que evite posicionar directamente a los segundos como sujetos activos o pasivos de estas relaciones procesales. En este contexto, creemos necesaria la creación de una legitimación activa amplísima extensiva a todos los miembros humanos de la sociedad, que permita a la mayor cantidad de individuos posible accionar en favor de animales no humanos.

Sin embargo, los miembros de la sociedad civil no serán los únicos legitimados para accionar en defensa de la libertad animal, sino que además será imprescindible diseñar instancias públicas que también lo permitan, cómo, por ejemplo, mediante el ejercicio de acciones penales de oficio por parte de los órganos prosecutors, o la substanciación de procedimientos administrativos sancionatorios a iniciativa del órgano pertinente. Así, parece necesario el diseño de un cuerpo especializado en la persecución de las vulneraciones a la libertad animal, dependiente o independiente del órgano encargado de perseguir los delitos tipificados para proteger a los animales humanos.

El que los animales no humanos no sean considerados sujetos procesales no quiere decir que puedan ser considerados como objetos jurídicos. Por lo anterior, es que existirá la necesidad de deconstruir todas las formas de reificación animal presentes en el discurso procesal. Un ejemplo de ello es la posibilidad que existe en algunos órdenes jurídicos de *confiscar* o *retener* a un animal no humano que ha sido víctima de maltrato o crueldad, lo cual será incompatible con la concepción de que un no humano jamás podría ser objeto de propiedad, posesión o tenencia por parte de un tercero.

Lo anterior no obsta a que el resultado material del ejercicio de remedios jurídicos animales pueda afectar o condicionar de alguna manera la libertad más absoluta del no humano, como, por ejemplo, en el caso de una restricción temporal de su libertad en aras de proveerle atención médica de urgencia. Por lo anterior, si bien es cierto que podemos vernos en la necesidad teórica de aceptar ciertas restricciones provisionales de la libertad animal con el objeto de salvaguardar la misma, por paradójico que pueda sonar, debemos cuidar de que éstas sean lo más escuetas, discretas y lo menos lesivas posibles.

**Derecho Ambiental.** El Derecho Ambiental puede cumplir la importante función de conservar los ecosistemas en los cuales tanto humanos como no humanos nos desarrollamos y vivimos. Específicamente respecto de los no humanos, los ordenamientos jurídicos ambientales tienden a contemplar la creación, mantenimiento y protección de espacios físicos que tienen por objeto el conservar o preservar los elementos ecosistémicos presentes en ellos, lo cual puede suponer una técnica de protección directa o indirecta de estos individuos y sus libertades.

Sin embargo, es común en nuestras legislaciones que muchos animales -como por ejemplo, aquellos denominados “silvestres”- sean regulados como recursos naturales, o en el mejor de los casos, como elementos integrantes del medio ambiente merecedores de cierta consideración. Lamentablemente, las aproximaciones medioambientales predominantes tienen un carácter medularmente utilitarista y se aproximan al medio ambiente desde una perspectiva economicista, estableciendo reglas que permitan una explotación continua de los recursos presentes en este por parte de los humanos, y cuidando de que no se agoten antes de su renovación, para asegurar un aprovechamiento futuro. Hablamos del paradigma del “desarrollo sustentable”, al cual ya nos hemos referido en páginas anteriores.

Al margen de las teorizaciones acerca de eventuales formas de protección más intensas del medio ambiente, debemos señalar de que es necesario deconstruir toda concepción instrumentalizadora del animal no humano que pueda existir en el ordenamiento jurídico ambiental. Asimismo, en caso de optarse por mantener los principios y consideraciones dogmáticas y filosóficas predominantes para con el medio ambiente, será necesario incluir dentro de las cuotas de aprovechamiento de estos recursos naturales, en el marco de una explotación

sustentable, aquellas necesarias para servir y satisfacer las necesidades de todos los no humanos, en cuanto integrantes de los ecosistemas y de la comunidad moral.

*El Derecho Animal Libertario de los compañeros no humanos*

Tal como hemos señalado, debido al vínculo ancestral, muchas veces simbiótico y de carácter especialísimo existente entre animales humanos y aquellos que hemos denominado como “compañeros no humanos”, es que será necesario, de manera excepcionalísima, dotar de una regulación *sui generis* al paradigma constituido por el vínculo interespecie que media entre estos.

**Derecho Constitucional.** A nivel constitucional, será necesario no sólo reconocer la calidad de persona no humana de los animales no humanos, así como la libertad animal por sí sola, sino que además será imprescindible reconocer, como realidad fáctica y jurídica, la existencia de la “*familia multiespecie*”, es decir, aquella familia sobre la cual se erigen vínculos socioculturales entre miembros de una misma especie o de diferentes especies, pudiendo considerarse a los segundos como análogos a aquellos vínculos de parentesco o afinidad existente entre animales humanos.<sup>55</sup>

Lo anterior es coherente con las concepciones culturales modernas acerca de lo que debemos entender por familia, la cual ya no se restringe únicamente a aquellos grupos humanos unidos por vínculos sanguíneos sobre la base de un matrimonio -ojalá constituido bajo el amparo de los sacramentos preferidos-, sino que hoy en día se extiende a otra clase de relaciones que podrán variar dependiendo el contexto cultural en el cual nos situemos.

De este modo, una eventual fórmula para reconocer a nivel constitucional esta realidad actual, podría ser la siguiente:

---

<sup>55</sup> En este sentido, el profesor Israel González Marino señala que:

(...) hace unos cuantos años ya se viene empleando el concepto de “familia multiespecie” por varios estudiosos de las Ciencias Sociales (Faraco, 2008; Charles, 2016; Jardim Geissler, Disconzi y Silveira Flain, 2017). Como indica Suárez (2017), la ciencia ya ha verificado que los animales forman familias, incluso con miembros de otras especies de animales, de ahí que resulta legítimo preguntarse ¿cuál sería el obstáculo de concebir familias multiespecie de humanos y animales? (González Marino, 2019, p. 169).

*“La Constitución reconoce a la familia como una forma básica de organización social, la que podrá estar constituida por miembros de la especie humana o por miembros humanos y no humanos.”*

Al margen de la forma que revista este reconocimiento, será necesario atender a las particularidades culturales de cada orden político y a la manera en que el concepto de familia ha tendido a ser incluida en sus textos fundamentales. Así por ejemplo, en Chile, la Constitución Política de 1980 establece en el inciso segundo de su artículo primero que la familia *“es el núcleo fundamental de la sociedad”*. Así las cosas, si el consenso político optara por mantener el reconocimiento del carácter nuclear de la familia como forma de organización social, bastaría con agregar una segunda parte al referido inciso, señalando que la familia también podrá comprender integraciones multiespecies.

**Derecho Civil.** A diferencia de lo que sucede en el Derecho Animal libertario general, en el Derecho Animal de los compañeros no humanos el Derecho civil tiene un rol de mayor importancia que el Derecho Penal o Administrativo, por cuánto el paradigma regulatorio de estas clases de relaciones se estructura sobre la existencia de vínculos familiares interespecie. Así las cosas, sería deseable contemplar en nuestros códigos civiles la inclusión de los animales no humanos en el esquema de deberes y obligaciones familiares, del mismo modo que en estos tienden a existir conjuntos de deberes y obligaciones de los padres para con los hijos, o entre cónyuges.

Debido a las particularidades especialísimas de este vínculo interespecie, es que de manera excepcional podríamos considerar que estos no humanos, en cuanto integrantes de estas familias multiespecie, serían los titulares de los intereses -y en su caso, de los bienes jurídicos- que subyacerían al establecimiento de los deberes y obligaciones para con estos. Lo anterior, por cuanto privarles de dicha posibilidad podría suponer una situación de inequidad y desigualdad dentro del contexto del grupo familiar. Así, en este caso excepcional, los animales no humanos podrían ser sujetos pasivos de deberes y obligaciones familiares.

Por otro lado, del mismo modo que sucede con los padres de los menores o con los tutores o curadores de los incapaces, serán los compañeros humanos-tutores<sup>56</sup> quiénes estarán

---

<sup>56</sup> Es decir, aquellos a quienes hoy consideramos como “dueños” de sus “mascotas”.



jurídicamente habilitados para ejercer los derechos y responder por las obligaciones que se generaren en el patrimonio de su pariente no humano.

Si bien es discutible cuál debería ser la naturaleza de este patrimonio, creemos que en este caso sería posible establecer un patrimonio de titularidad directa de estos individuos, del mismo modo que lo existirá respecto de un hijo menor o de un interdicto. Sin embargo, al margen de la opción por la que nos inclinemos, será necesario advertir que el patrimonio de un compañero no humano se diferenciaría del existente en favor de otros animales no humanos, por las siguientes razones:

En primer lugar, por cuanto el patrimonio vinculado a un compañero no humano existirá desde el momento en que ese animal no humano pase a formar parte de la familia multiespecie, mientras que el patrimonio de afectación de los demás animales no humanos comenzaría a existir únicamente cuándo la vulneración de la libertad animal lo exija;

En segundo lugar, por cuánto el administrador del patrimonio en el caso de los compañeros no humanos necesariamente deberá serlo su tutor o compañero humano, mientras que en el caso de los demás animales no humanos podrá serlo un órgano público, una organización privada, o eventualmente un tercero interesado de buena fe o *amicus animalis*, y;

En tercer lugar, en cuanto los compañeros humanos necesariamente habrán de suceder por causa de muerte a sus compañeros no humanos, situación que no tendría por qué ocurrir respecto de los demás animales, atendida de inexistencia de parientes humanos o de familia alguna. Sin embargo, lo anterior no obsta al diseño de alguna solución audaz que permita redistribuir los remanentes de los patrimonios de afectación en favor de otros animales que no pertenezcan a alguna familia multiespecie.

Bajo la misma premisa, los miembros no humanos de una familia multiespecie podrían intervenir como sujetos activos y eventualmente pasivos en ciertas obligaciones contractuales, o incluso en acciones que tengan por objeto el obtener la indemnización de los perjuicios ocasionados por un delito o cuasidelito civil, facultades que deberán ser ejercidas por su tutor o compañero humano.

Además, en concordancia con lo anterior, no vemos obstáculo alguno a la posibilidad de que estos no humanos pudieren suceder por causa de muerte a los miembros de su propia familia, más allá del beneficio fáctico que pudieren recibir del cumplimiento de un modo que gravare a alguna asignación testamentaria.

**Derecho Penal.** El Derecho Penal Animal de los compañeros no humanos también debería responder al paradigma de igualdad jurídica que debería existir entre humanos y no humanos miembros de una familia multiespecie.

Cuando hablamos de esta igualdad jurídica, no nos referimos a que los miembros no humanos de estas familias deban ser titulares de exactamente los mismos derechos que tienen sus parientes humanos, como por ejemplo del derecho a voto o el derecho de realizar una actividad económica, sino que señalamos que son iguales en dignidad, en cuanto a su imposibilidad de ser propiedad de terceros, y en cuánto al igual merecimiento que el ordenamiento jurídico les confiere en el marco de sus relaciones familiares.

En este sentido, en caso de verificarse un atentado en contra de la vida de uno de los miembros no humanos de esta familia, probablemente sería impropio hablar de un delito de crueldad, sino que probablemente deberíamos punir dichas conductas bajo la figura de *parricidio*. Del mismo modo, la situación material del abandono de un compañero no humano por parte de su familia tampoco podría ser castigada bajo el delito de crueldad animal, si no bajo el tipo penal de *abandono de menores*, o alguna otra figura análoga. Otro ejemplo sería el asesinato ejecutado por un familiar humano de una cría de su familiar no humano, conducta que podría ser punible bajo el delito de *infanticidio*. Además, podríamos hacerles extensivas a estos individuos todas las normas que tienden a proteger a miembros de un grupo familiar de aquellas conductas catalogadas como *violencia intrafamiliar*.

**Derecho de Familia.** Tradicionalmente, los animales, en su calidad de objetos apropiables, pasan a ser un elemento más del patrimonio de los cónyuges que debe ser distribuido en la manera que corresponda, dependiendo del régimen conyugal bajo el cual hubiere sido contraído el vínculo que se disuelve. Lo anterior no sólo supone la reificación del animal no humano, sino que además pasa por alto las necesidades físicas y emocionales de este, las que no son ponderadas al momento de determinar quién vivirá con él o quién lo “administrará”.

Así las cosas, creemos necesario que los animales no humanos miembros de la familia multiespecie sean tratados del mismo modo que los hijos son tratados por las leyes de los diferentes ordenamientos jurídicos en el escenario de una ruptura conyugal. Lo anterior supone poner como elemento central de la disputa el “interés superior del niño”, que en este caso se traduciría como el *interés superior del compañero no humano*, así como también diseñar un régimen de custodias, visitas y pensiones alimenticias analogables a los diseñados el favor de los menores humanos.

**Derecho Procesal.** Atendidas las consideraciones ya formuladas, es que de manera excepcional sería posible considerar a los compañeros no humanos como sujetos activos y pasivos de relaciones jurídicas procesales, siendo sus tutores humanos los responsables del ejercicio de los derechos y facultades, y del cumplimiento de las obligaciones y cargas asociadas a éstas.

Además, atendida la existencia de un patrimonio de titularidad de estos individuos, todos los derechos y obligaciones que se deriven de estas acciones, o incluso si se quiere las acciones en sí mismas, formarán parte de éste.

Como sea, atendiendo a que el vínculo que caracteriza a los compañeros no humanos con sus compañeros humanos supone una inserción más intensa de los primeros en los discursos culturales y jurídicos de los segundos, no parece problemático poder considerar a estos individuos como *víctimas* de los delitos tipificados para la protección de la libertad animal, con todas las prerrogativas y posibilidades de actuación procedimentales existentes para estas en el proceso penal.

**Derecho Animal en sentido estricto.** En lo que respecta al Derecho Animal en sentido estricto, atendida la instauración de un nuevo paradigma en el cual los compañeros no humanos forman parte integrante de una familia multiespecie, con todos los derechos, deberes y obligaciones que esto conlleva, es que será necesario derogar las estructuras normativas que actualmente rigen la relación entre humanos y compañeros no humanos, o, en otras palabras, aquellas leyes que regulan la “tenencia responsable de mascotas”.

Ya hemos profundizado en cómo estas normas anacrónicas se erigen sobre la base de una instrumentalización del animal no humano, el cual es destinado a la satisfacción de necesidades humanas como las de compañía, seguridad, de asistencia física y emocional, e incluso económicas.

Además, hemos advertido que dichos cuerpos normativos representan una concepción reificadora de estos individuos, por cuanto contribuyen a normalizar las concepciones culturales que permiten ejercer *propiedad, posesión o tenencia* sobre ellos.

Así las cosas, las normas tendientes a establecer condiciones mínimas de trato hacia los compañeros no humanos, o normas de “tenencia responsable” de animales, se encontrarían comprendidas dentro de los deberes y obligaciones para con estos en el contexto de la familia multiespecie, y toda forma de vulneración de estos deberes y obligaciones, y toda clase de atentado en contra la integridad física o psíquica de estos individuos, sería sancionable tanto por las vías civiles tradicionales así como por el derecho penal libertario de los animales no humanos.

Del mismo modo, será necesario derogar y deconstruir las normas jurídicas y culturales que han normalizado la mutilación corporal forzada de estos individuos bajo el pretexto del *bienestar animal* y la *tenencia responsable*, mas con la verdadera intención de controlar la población de estos animales en aras de satisfacer las necesidades higiénicas, de seguridad, y de aseo y ornato de nuestros espacios físicos humanos. En esta dirección, y considerando a estos individuos como parte integrante de una familia multiespecie, es que la reproducción de compañeros no humanos habría de ser planeada de manera responsable -o no- del mismo modo que lo hacemos los seres humanos, y la posibilidad de abortar la descendencia en gestación deberá existir -o no- de conformidad con los valores predominantes de la sociedad de que se trate.

Asimismo, creemos que la intervención corporal de un compañero no humano con el fin de extirpar sus órganos reproductores en aras de evitar que pueda reproducirse, así como aquellas mutilaciones usualmente realizadas con fines “estéticos”, constituyen el ejercicio de un biopoder que se erige como un acto de violencia interespecie grotesco que habrá de ser punible bajo los mismos parámetros en que ésta lo sería si dicha conducta lesiva hubiere sido ejecutada en contra de un ser humano. Lo anterior, obviamente, excluyendo a aquellas mutilaciones corporales indicadas médicamente con el objeto de prevenir o enfrentar el desarrollo de patologías -tal como ocurre con los animales humanos-.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> En este sentido, debemos ser cuidadosos con lo que entenderemos por “mutilación corporal indicada médicamente”. Cuando proponemos esta excepción, nos referimos, por ejemplo, a aquellos casos en que un médico veterinario indique la castración de un animal para evitar una enfermedad probable o para enfrentar una enfermedad en desarrollo, o al

Finalmente, también debemos recordar que las conductas que atentan en contra de la vida de compañeros no humanos recién nacidos deberían ser catalogadas de *infanticidio*, y el abandono de estos no constituirá un delito de maltrato animal si no un delito de *abandono de menores*, con idénticas penas a las establecidas para proteger a víctimas humanas.

### 3.4. Aspectos problemáticos

Tal como lo señalamos en su oportunidad, el objeto de este trabajo es advertir ciertos problemas existentes de los discursos abolicionistas animales tradicionales, proponer un ángulo distinto desde el cual abordar jurídicamente la problemática animal, y formular ciertas consideraciones muy básicas que probablemente deberán tenerse en consideración al momento de diseñar nuevas tecnologías de liberación animal en el contexto de un Derecho Animal Libertario.

Así las cosas, y encontrándonos en un estadio de desarrollo extremadamente preliminar en la confección de estas nuevas perspectivas, es que será posible anticipar muchas problemáticas, interrogantes y desafíos que deberán ser abordados por todos aquellos que pongan su trabajo al servicio de la consecución de la libertad animal. Si bien estos son variados y muchas veces imprevisibles, al menos en este momento nos es posible mencionar los siguientes:

#### *El consenso social*

Es evidente que uno de los problemas fundamentales que encontraremos al intentar aplicar estas nuevas perspectivas es la necesidad de generar un consenso social y cultural que permita representar este paradigma vanguardista en la realidad jurídica de nuestras sociedades. La

---

menos disminuir sus efectos perniciosos en la salud del individuo de que se trate. Con todo, esta excepción no podría abarcar a aquellas mutilaciones también indicadas por los discursos médico-veterinarios predominantes y fundadas en el “bienestar animal” en general, por cuanto dicho “bienestar” indeterminado se erige como un eufemismo para denotar el bienestar social humano, o la mantención de un orden público sanitario o emocional en sus espacios físicos de poder. Por lo anterior, es que el ejercicio indiscriminado de mutilaciones en compañeros no humanos, fundado en el “bienestar animal” en general, supone un ejemplo arquetípico del ejercicio de una tecnología de biopoder por el humano sobre el no humano, mediante la cual el ser humano modula y modifica los cuerpos de los sujetos objeto de aquel ejercicio del poder, con el objeto de adecuarlos a un determinado paradigma discursivo que se impone por la fuerza en contra de un individuo que está a merced de los designios culturales antropogénicos.

complejidad de esta tarea podrá variar en dificultad dependiendo de la sociedad de que se trate, así como de las particularidades culturales presentes en ella.

En este sentido, el trabajo realizado por los activistas, organizaciones, y todos aquellos que abogan por los animales es fundamental, no únicamente desde una perspectiva cuantitativa sino además cualitativa. En otras palabras, no sólo será necesario multiplicar las instancias de difusión discursiva que permitan alcanzar a la mayor cantidad de público posible, sino que además será esencial cuidar el tenor y carácter de los mensajes que difundamos, por cuanto de lo contrario podemos contribuir a normalizar los discursos que pretendemos deconstruir, o a prolongar la subsistencia del estadio cultural histórico actual bajo el cual la instauración de este nuevo paradigma se hace extremadamente difícil.

Sin embargo, la tarea de generar este cambio cultural no radica únicamente en estos grupos intermedios, o en estas instancias especializadas de generación y difusión discursiva animal, sino que también recae en todos y cada uno de nosotros.

¿Cómo contribuir a acelerar este cambio de paradigma desde una perspectiva individual? Esto puede realizarse mediante la toma de conciencia del trasfondo profundamente político que cada acción y decisión individual de consumo tiene en la sociedad. Cada una de estas decisiones supone una toma de posición política frente a temas económicos y culturales fundamentales para los animales. Con todo, no debemos incurrir en el error de mercantilizar el activismo animal individual, por cuánto la deconstrucción de las realidades culturales que permiten la existencia de las relaciones de explotación sobre no humanos no podrá alcanzarse únicamente mediante actos de consumo, sino que deberá erigirse sobre perspectivas transversales y consideraciones interseccionales.

Finalmente, el activismo político es fundamental, y será aún más importante en aquellos momentos en que la reinterpretación de nuestra relación con los animales no humanos se encuentre en un estadio cultural más avanzado. El posicionamiento de las problemáticas animales en el foro público de la sociedad y el tratamiento interdisciplinario de estas en los discursos políticos predominantes también serán clave en el proceso de la normalización de la consideración moral y cultural hacia los animales no humanos.

### *El diseño de las tecnologías de libertad animal*

Hemos realizado el esfuerzo de imaginar, de manera extremadamente sencilla y preliminar, cómo podrían ser reinventadas nuestras relaciones jurídicas para con los animales no humanos en aras de procurar su liberación radical de nuestros discursos y relaciones de poder. Sin embargo, como ya hemos tenido la oportunidad de apreciar, ello constituye una tarea compleja que requerirá del ingenio de muchos para poder alcanzar las soluciones técnicas idóneas que permitan el cumplimiento de estos fines.

Así, la diferencia en el trato hacia los animales en general y los compañeros no humanos, la posibilidad de insertar a los segundos de manera más intensa en el ordenamiento jurídico humano, la naturaleza de los patrimonios eventualmente reconocidos en favor de estos, e incluso las soluciones técnicas que se apliquen para determinar quién será el responsable de ejercer los derechos o prerrogativas que eventualmente pudieren ingresar a estos, suponen sólo algunos de los desafíos y complejidades teóricas que deben ser estudiadas y discutidas en profundidad, en aras de arribar a aquellas que nos permitan encontrar el equilibrio ideal entre la liberación animal y la juridificación de estos.

### *Animales domésticos no compañeros*

Si bien hemos formulado ciertas consideraciones que probablemente deberían ser tenidas a la vista al momento de diseñar un Derecho Animal libertario en favor de los animales en general, y a la vez hemos dilucidado la necesidad de crear un régimen especial y excepcional con respecto de los compañeros no humanos, aún queda pendiente un problema de difícil solución, este es el destino de los “*animales domésticos no compañeros*”, o en otras palabras, de aquellos animales domesticados por el hombre que no son tradicionalmente considerados como “animales de compañía” o “mascotas”.

Cuando hablamos de animales domésticos, nos referimos aquellas especies de animales que lo largo de los años o incluso siglos han sido objeto de selección artificial por parte de los humanos, quienes las han cruzado de manera intencional con el objeto de promover ciertas cualidades y desincentivar la presencia de otras, favoreciendo de esta manera la docilidad de los

ejemplares y/o maximizando la utilidad perseguida por el hombre en la explotación económica desarrollada sobre estos.

Estas especies no se limitan a los animales de compañía, sino que además incluyen a todas aquellas especies que generalmente son utilizadas por el humano para el provecho propio, sea para la obtención de alimentos, vestimenta, medicina, u otros productos y subproductos animales. Así, entre estos, podemos incluir a las ovejas, al cerdo doméstico, a la cabra doméstica, a la vaca, al toro, al gallo y la gallina, al cuy, al burro, a los caballos, al elefante, al erizo, al zorro, al pavo, a la chinchilla, al visón, al avestruz, al ciervo, entre muchos otros.

El biopoder que el ser humano ha ejercido sobre estos animales, o en otras palabras, estas técnicas de las que el humano se ha servido para subyugar a los cuerpos y controlar a los individuos no humanos, ha determinado que la reintroducción de estos animales a un estado salvaje conlleve bajísimas probabilidades de sobrevivencia, toda vez que se han acostumbrado a vivir bajo el "cuidado" de los seres humanos, perdiendo las capacidades, habilidades, conocimientos y técnicas necesarias para desenvolverse con éxito en libertad, las que son transmitidas culturalmente a través de generaciones.

En este sentido es necesario tener presente que estos animales no sólo han perdido la oportunidad de transmitir y adquirir esos conocimientos, por cuanto han perdido la posibilidad de experimentar los escenarios en los cuales sea necesario aplicarlos, sino que además se han visto absolutamente imposibilitados de hacerlo por cuanto es común que en los procesos productivos industriales actuales las crías sean inmediatamente separadas de sus madres al nacer, impidiéndoles adquirir incluso las habilidades más básicas de socialización.

Así las cosas, en el caso de que alcanzáramos la abolición de toda clase explotación ejercida sobre animales no humanos, nos encontraríamos ante la gran interrogante de cómo proceder para con estos animales en aras de restituirle o saldar la deuda histórica interespecie que mantenemos para con estos. Al respecto, Francione postula que los animales domésticos deberían ser adoptados para que pudieran tener una vida digna y libre, dentro de sus posibilidades, los que a la vez habrían de ser esterilizados de manera que no pudieran reproducirse y así no pudieran existir nuevas generaciones que estuvieren sujetas a la misma condicionante, esto es, la dependencia del animal humano.



Cómo podría inferirse de lo anterior, esto supondría la extinción de estas especies, pero por sobre todo implicaría una decisión cuasi déica, por cuánto supondría que nosotros como humanos decidiríamos quién tiene derecho a vivir y quién no, todo esto basado obviamente en consideraciones culturales humanas. Lo anterior no sólo implicaría la abolición de futuras relaciones de explotación sobre estos, en generaciones posteriores, sino también conllevaría a la abolición de las propias posibilidades de existencia de dichas especies. Todo esto sería *humano, demasiado humano*.<sup>58</sup>

Quizás, una solución a esta situación, a todas luces perfectible, sería la de crear espacios físicos de libertad que permitieran la reintroducción gradual de estos animales a un estado de vida *semi salvaje o salvaje*, con la idea de permitirles experimentar el mayor grado de libertad posible frente al ser humano. Si bien esto podría tardar generaciones, o decenas de estas, quizás podría existir alguna posibilidad de que ello permitiera a estos individuos reconstruir sus códigos, afinar sus técnicas y conductas, y redefinir aquellas fórmulas de organización grupal que les permitan, de alguna u otra forma, volver a ser quienes eran antes de haber sido esclavizados por el ser humano.

## Conclusiones

A lo largo de la historia de la humanidad, diversas voces se han alzado en aras de invocar la necesidad de reconocer y proteger de alguna u otra forma la dignidad y libertad de los animales no humanos en el contexto de las relaciones de poder que los humanos ejercemos sobre estos. Dentro de estas posturas, hemos distinguido algunas de tenor utilitarista y otras de carácter abolicionista, las que, si bien difieren en lo medular de sus postulados, en ocasiones es posible apreciar como unos confluyen con otros. Allende esta dialéctica teórica, hemos distinguido otras

---

<sup>58</sup> En este sentido, es interesante hacer el ejercicio hipotético de reflexionar acerca de qué preferíamos nosotros en caso de enfrentarnos a una situación similar: somos una especie dependiente de otra que mantiene un control físico y discursivo sobre nosotros -en un contexto discursivo que, por lo demás, no comprendemos en absoluto-, y hemos perdido la posibilidad transmitir y adquirir los conocimientos necesarios para organizarnos socialmente de manera exitosa. Si en aquel escenario existiera una posibilidad, por pequeña que fuera, de que esa relación de dominio sobre nosotros fuera suprimida y pudiéramos ser liberados ¿preferiríamos ser esterilizados en masa, por completo, para que dejásemos de existir? ¿o preferiríamos seguir existiendo?

visiones que representan diferentes maneras de aproximarse a estas problemáticas, respondiendo todas estas, de alguna u otra manera, al momento histórico en el cual han surgido.

Dentro de estas visiones, hemos distinguido al abolicionismo animal como la principal postura que postula el reconocimiento de la personería y derechos subjetivos morales y/o legales en favor de animales no humanos. Junto a ello, el abolicionismo animal se erige, probablemente, como la postura más radical y libertaria de los no humanos diseñada hasta nuestros días, en cuanto aboga por la supresión de toda forma de explotación animal e incluso por la inclusión de estos -o de algunos de estos- en aquella comunidad moral construida culturalmente por humanos.

Con todo, hemos podido apreciar la presencia de ciertas deficiencias teóricas y discursivas en sus postulados, entre ellas, la fundamentación de la libertad animal y específicamente los derechos morales animales sobre la base consideraciones iusnaturalistas; la concepción teórica de los derechos subjetivos como tecnologías idóneas para la liberación animal; la interpretación del movimiento abolicionista animal como una suerte de continuación histórica del abolicionismo antiesclavista, del cual se extraen las mismas técnicas utilizadas para alcanzar la liberación de humanos; y el *cognoscitivismo* y *sintiencismo* como elementos determinantes de las fronteras de consideración moral, que a la vez se erigen como formas sofisticadas y depuradas de discriminación en contra de ciertos animales no humanos.

En este contexto, quizás el elemento más problemático de las teorías abolicionistas es la utilización de los derechos subjetivos como un mecanismo idóneo para producir la liberación de animales no humanos del ejercicio del poder humano. Así, el carácter liberador que el derecho subjetivo pareciera proyectar en favor del no humano se convierte en un eufemismo que oculta el colonialismo interespecie que supone la inserción forzada de un animal no humano en los edificios discursivos humanos. Este colonialismo interespecie se traduce en la conquista cultural de la *animalidad* por parte de la *razón humana*, y da paso a un nuevo paradigma de sometimiento y dominación en el cual los no humanos tendrán ciertas posibilidades de actuación o ciertas parcelas de libertad en la medida de que actúen -o de que alguien actúe por ellos-, legitimando y respetando los edificios y las estructuras de poder erigidas por animales humanos.

De este modo, si bien sostenemos que la adopción práctica de los postulados abolicionistas constituiría un avance importante para la defensa de la libertad y dignidad de los animales no humanos, o en otras palabras, si bien dicho escenario supondría un paso importante en el camino hacia la liberación animal, ello en modo alguno supondría la abolición total de toda forma de dominación humana sobre estos, por cuanto los derechos morales, legales y subjetivos no solo se erigen como una tecnología no idónea para alcanzar dicha finalidad, sino que además tienen un carácter absolutamente antrópico y antropocéntrico. En este sentido, y siguiendo la terminología empleada por los autores abolicionistas, un estadio abolicionista llevado desde la teoría a la práctica constituiría un avance “*neo bienestarista o proteccionista*”, por cuanto si bien supondría un paso adelante en el camino hacia la abolición de la explotación animal, no lograría alcanzarla.

Así las cosas, creemos que es necesario reinterpretar tanto nuestras relaciones interespecie para con los no humanos, así como las teorías abolicionistas que hemos tendido a considerar como libertarias, con el objeto crear nuevas tecnologías jurídicas de libertad animal que permitan alcanzar dicho fin. Estas tecnologías deberán evitar incorporar de manera directa a estos seres autónomos e independientes en nuestras estructuras discursivas de poder, en términos tales que la protección de la libertad animal pueda alcanzarse de una manera coherente, esto es, interviniendo el ser humano como *sujeto activo y pasivo* de aquella relación jurídica, y como *sujeto y objeto* de aquel ejercicio del poder, limitando su propia libertad en beneficio del animal humano, todo esto a través de la utilización de institutos jurídicos pertenecientes al imaginario cultural y etológico humano.

Conforme a lo anterior, y bajo un paradigma *post-abolicionista*, creemos útil que al momento de diseñar estas nuevas tecnologías jurídicas se tengan a la vista ciertas consideraciones básicas como las ya formuladas, de modo que podamos dotarlas de la idoneidad necesaria para que estos sujetos dignos y autónomos puedan experimentar una emancipación radical de toda forma de control, ordenamiento, normalización e instrumentalización de naturaleza antrópica. Para alcanzar lo anterior, también será necesario reinterpretar algunas concepciones e instituciones jurídicas clásicas -como los fines del *Derecho*, o la naturaleza política de los *derechos*-, y deconstruir consideraciones culturales normalizadas en lo más profundo de la etología humana, para encaminarnos hacia un *Derecho Animal Libertario* orientado a salvaguardar de manera

intensa la soberanía no humana frente a los dictados culturales acomodaticios elucubrados por los animales humanos.

Pese a que hemos intentado imaginar cómo podría estructurarse, en términos muy generales, un *Derecho Animal Libertario*, estos esfuerzos probablemente se verán superados por la dificultad de prever todos los problemas y desafíos que su diseño, implementación y aplicación podrían conllevar. Por esto, es que es fundamental comenzar desde ya a discutir, investigar, redescubrir y reinterpretar nuestras estructuras discursivas clásicas y nuestras instituciones jurídicas vigentes, en aras de adaptarlas a estos nuevos paradigmas culturales. Solo de esta manera podremos intentar saldar la deuda histórica que mantenemos con gran parte de los animales que habitan este planeta, y podremos dar paso a nuevas formas de relacionarnos con estos, desprovistas de todos aquellos elementos que determinan la existencia de una relación de explotación, alienación y dominación sobre *ellos*.

## Bibliografía

- ADAMS, C. J. (1996). *Ecofeminism and the Eating of Animals*. En WARREN, Karen J., *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington (Indiana), United States of America. Indiana University Press.
- ADAMS, C. J. (2018). *Why vegan feminist?*. Carol J. Adams. Recuperado de <https://caroljadams.com/why-vegan-feminist/>.
- ADAMS, C. J. (2020). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. Broadway (New York), United States of America. Bloomsbury Academic.
- ALCOLADO MENÉNDEZ, P. (1986) *Las esponjas*. Ciudad de La Habana, Cuba: Editorial Científico-Técnica.
- ANIMAL LEGAL DEFENSE FUND. (s.f.). *About us*. Animal Legal Defense Fund. Recuperado de <https://aldf.org/about-us/>.
- BENTHAM, J. (1846). *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*. Edinburgh, Scotland. Simpkin, Marshall & Co., London.
- BENTHAM, J. (1948). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York, United States of America. Hafner.

- BENTHAM, J. (1988). *The principles of moral and legislation*. New York, United States of America. Prometheus Books.
- BERMÚDEZ SOTO, J. (2016). *Fundamentos de Derecho Ambiental*. Valparaíso, Chile. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- BERNALES ODINO, J. M. (2012). *Foucault y el derecho. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Recuperado de <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108755>.
- BERRY, W. (2005). *The pleasures of eating*. En “What Are People For?” n/a. North Point Press. Recuperado de <https://www.ecoliteracy.org/article/wendell-berry-pleasures-eating>.
- BEST, S. (s.f.). *Manifiesto por el Abolicionismo Radical: Liberación Total de la Forma que sea Necesaria*. n/a. Recuperado de [www.yumpu.com/es/document/read/14274158/manifiesto-por-el-abolicionismo-radical-accion-vegan-argentina](http://www.yumpu.com/es/document/read/14274158/manifiesto-por-el-abolicionismo-radical-accion-vegan-argentina).
- BEUCHOT, M. y SALDAÑA SERRANO, J. (2017). *Derechos Humanos y Naturaleza Humana*. México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. 2da Ed.
- BISHOP, M. (2001). *The Middle Ages* (1st Mariner Books ed.). Boston, United States of America. Houghton Mifflin Co.
- BRITANNICA. (s.f.). *Temperance movement*. Britannica: Social Movements & Trends. Recuperado de <https://www.britannica.com/topic/temperance-movement>.
- CABALLERO CORRAL, J. (2011). *Las “Leyes Nuevas” del Emperador Carlos V. Influencia de su espíritu proteccionista en el Derecho Laboral Mexicano*. n/a. Revista Chilena de Historia del Derecho. 23: 129-169.
- CASTILLO JAVIER, J. (s.f.). *Críticas al iusnaturalismo y resurgimiento del Derecho Natural: Un estudio sobre la relevancia del iusnaturalismo en la interpretación jurídica*. Academia: Críticas al iusnaturalismo y resurgimiento del Derecho Natural. Recuperado de [https://www.academia.edu/19461797/Criticas\\_al\\_iusnaturalismo\\_y\\_resurgimiento\\_del\\_Derecho\\_Natural](https://www.academia.edu/19461797/Criticas_al_iusnaturalismo_y_resurgimiento_del_Derecho_Natural).
- CASTRO LUCIC, M. (2014). *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*. Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

- CADEVILLA PARELLADA. O. (2013). *Jeremy Bentham, a pioneer*. n/a. dA Derecho Animal Recuperado de [https://ddd.uab.cat/pub/da/da\\_a2013v4n1/da\\_a2013v4n1a6.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/da/da_a2013v4n1/da_a2013v4n1a6.pdf).
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. (2018). *Avances y desafíos hacia el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI en las Américas*. OEA/Ser.L/V/II.170 Doc. 184. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LGBTI-ReconocimientoDerechos2019.pdf>.
- CORTE CONSTITUCIONAL, REPÚBLICA DE COLOMBIA. (2016). *Sentencia T-622/16*. Corte Constitucional: Relatoría. Recuperado de <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-622-16.htm>.
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, REPÚBLICA DE COLOMBIA. (2018). *Corte Suprema ordena protección inmediata de la Amazonía Colombiana*. Noticias: Corte Suprema ordena protección inmediata de la Amazonía Colombiana. Recuperado de <https://cortesuprema.gov.co/corte/index.php/2018/04/05/corte-suprema-ordena-proteccion-inmediata-de-la-amazonia-colombiana/>.
- CORTÉS RIVERA Y., IDALIA HERNÁNDEZ, R., SAN MARTÍN DEL ANGEL, P., ZARZA MEZA, E. y CUERVO GONZÁLEZ, R. (2016). *Potencial regenerativo de la estrella de mar *Linckia guildingii**. Hidrobiológica 2016, 26 (1): 103-108
- CRUZ PARCERO, J. A. (1998). *El concepto de derecho subjetivo en la teoría del derecho contemporánea*. Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Derecho. Alicante, España. Universidad de Alicante. Recuperado de <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/3401/1/Cruz-Parcero-Juan-Antonio.pdf>.
- CRUZ PARCERO, J. A. (2001). *Derechos Morales: Concepto y Relevancia*. n/a. Isonomía N°15. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DESCARTES, R. (1903). *Discourse on The Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in The Sciences*. London, England. Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.
- DVORSKY, G. (2011). *The Ethics of Animal Enhancement*. Institute for Ethics and Emerging Technologies: Technoprogresivism. Recuperado de <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/dvorsky20110729>.
- ENCICLOPEDIA JURÍDICA. (2020 a). *Derecho Natural*. Recuperado de <http://www.encyclopedia-juridica.com/d/derecho-natural/derecho-natural.htm>.
- ENCICLOPEDIA JURÍDICA. (2020 b). *Abolicionismo*. Recuperado de <http://www.encyclopedia-juridica.com/d/abolicionismo/abolicionismo.htm>.

- ÉTICA ANIMAL. (2020). *Qué seres no son conscientes*. Sintiencia: Sintiencia Animal. Recuperado de <https://www.animal-ethics.org/sintiencia-seccion/sintiencia-animal/seres-no-conscientes/>.
- EVANS, W. (2015). *Posthuman Rights: Dimensions of Transhuman Worlds*. n/a. Revista Teknokultura.12(2):373-384.
- FIALA, A. (2017). *Anarchism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: Anarchism. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/anarchism/>.
- FORMISANO PACCAGNELLA, A. y BORBA MARCHETTO, P. (2019). *Animal Welfare versus Animal Abolitionism: a comparison of the theories by Peter Singer and Tom Regan and their influence on the brazilian federal Constitution*. n/a. R. Dir. Gar. Fund., Vitória. Mayo-Agosto. 2(20): 251-270.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (2ª edición en español), Buenos Aires, Argentina. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- FRANCIONE, G. L. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia, United States of America. Temple University Press.
- FRANCIONE, G. L. (2004). *Animals—Property or Persons?* Newark (New Jersey), United States of America. Rutgers Law School (Newark) Faculty Papers.
- FRANCIONE, G. L. (2008). *Animals as Persons, Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York, United States of America. Columbia University Press.
- FRANCIONE, G. L. (2009). *Animal Welfare and the Moral Value of Nonhuman Animals*. United Kingdom. Law, Culture and the Humanities. 6(1): 1–13.
- FRANCIONE, G. L. (2012). *Sentience*. Animal Rights: The Abolitionist Approach: Blog. Recuperado de <https://www.abolitionistapproach.com/sentience/>.
- FRANCIONE, G. L. y CHARLTON, Anna. (2013). *Eat Like You Care, An Examination of the Morality of Eating Animals*. n/a. Exempla Express.
- FRANCIONE, G. L. y CHARLTON, A. (2015). *Animal Rights, The Abolitionist Approach*. California, United States of America. Exempla Express.
- FRANCIONE, G. L. (2016). *Animal Rights and Slavery/Rape Analogies*. Animal Rights: The Abolitionist Approach: Blog. Recuperado de <https://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-slaveryrape-analogies/>.



- GARNER, R. (2005). *The Political Theory of Animals Rights*. Oxford, United Kingdom. Manchester University Press.
- GARRY, T. J. (2012). *Nonhuman Animals: Possessors of Prima Facie Rights*. n/a.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid, España. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Mº de la Presidencia.
- GAVIRIA DÍAZ, C. (2010). *La ruptura del monismo kelseniano: a propósito de la norma fundamental*. En: Fuentes Contreras, Édgar [et al.]. Hans Kelsen, una teoría pura del derecho. Bogotá, Colombia. Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- GONZÁLEZ MARINO, I. (2019). *El fenómeno de las familias multiespecie y los desafíos que supone para el Derecho*. En González Marino, I., *Personalidad Jurídica de los Animales no Humanos y Nuevas Tendencias en Derecho Animal. Actas de los III Coloquios de Derecho Animal*. Ediciones Jurídicas de Santiago. Pp. 163-176.
- GRUEN, L. (1993). *Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals*. En GAARD, Greta, *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Bloomington (Indiana), United States of America. Temple University Press.
- HARE, B. (s.f.). *Dog Emotion and Cognition: Ecological Approach to Cognition, Part 2*. Coursera: Dog Emotion and Cognition. Recuperado de <https://www.coursera.org/lecture/dog-emotion-and-cognition/ecological-approach-to-cognition-part-2-mE6A2>.
- HARE B, WOBBER, V. B. y WRANGHAM, R. (2012). *The self-domestication hypothesis: evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression*. n/a. Animal Behaviour. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2011.12.007>.
- HART, H. L. A. (1955). *¿Existen los derechos naturales?* Ensayo original publicado en The Philosophical Review, Vol. 64 (1955), y posteriormente incluido en Human Rights (1970). Recuperado de [https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183129/rev37\\_hart.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183129/rev37_hart.pdf).
- HERRERA VILLANUEVA, J. J. (2014). *El patrimonio*. En: Revista Mexicana de Derecho. Colección Colegio de Notarios del Distrito Federal. México. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3915/6.pdf>
- HERVADA, J. (1994). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona, España. Editora Universidad de Navarra.
- HUMANITY+. (2009). *Transhumanist Declaration*.



- Recuperado de <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.
- KEAN, H. (1995). *The "Smooth Cool Men of Science": The Feminist and Socialist Response to Vivisection*. n/a. *History Workshop Journal*. 40:16-38.
- KELLER, L. y CHAPUISAT, M. (2017). *Eusociality and cooperation*. En: LS. John Wiley & Sons, Ltd: Chichester. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/312486960\\_Eusociality\\_and\\_Cooperation](https://www.researchgate.net/publication/312486960_Eusociality_and_Cooperation).
- KELSEN, H. (1979). *La idea del Derecho natural y otros ensayos*. México. Editora Nacional.
- KELSEN, H. (1982). *Teoría pura del Derecho*. Argentina. Ed. EUDEBA.
- KELSEN, H. (1993). *Teoría pura del Derecho*. México. Ed. Porrúa.
- KLEIN, C. y BARRON, A. (2016). *Insects have the capacity for subjective experience*. n/a. Research Gate: Insects have the capacity for subjective experience. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/311770445\\_Insects\\_have\\_the\\_capacity\\_for\\_subjective\\_experience](https://www.researchgate.net/publication/311770445_Insects_have_the_capacity_for_subjective_experience).
- KYMLICKA, W. (2014). *Animals and the Frontiers of Citizenship* (NE). *Oxford Journal of Legal Studies*. Mayo. 34(2):201-219.
- LAMBDA LEGAL. (2013). *Vamos al Grano: Herramientas para apoyar a la juventud LGBT en custodia Estatal*. "Conceptos básicos sobre ser LGBT". Lambda Legal, making the case for equality. Recuperado de [https://www.lambdalegal.org/sites/default/files/spav-g\\_conceptosbasicos\\_final.pdf](https://www.lambdalegal.org/sites/default/files/spav-g_conceptosbasicos_final.pdf).
- LEWIS & CLARK LAW SCHOOL. (s.f. a). *Law Faculty: Joyce Tischler*. Lewis & Clark Law School: Law Faculty. Recuperado de <https://law.lclark.edu/live/profiles/3430-joyce-tischler>.
- LEWIS & CLARK LAW SCHOOL. (s.f. b). *Law Faculty: Kathy Hessler*. Lewis & Clark Law School: Law Faculty. <https://law.lclark.edu/live/profiles/278-kathy-hessler>.
- LEWIS & CLARK LAW SCHOOL. (s.f. c). *Law Faculty: Pamela Frasch*. Lewis & Clark Law School: Law Faculty. Recuperado de <https://law.lclark.edu/live/profiles/274-pamela-frasch>.
- LEWIS & CLARK LAW SCHOOL. (s.f. d). *Newsroom: Clinical Professor in Animal Law*. Lewis & Clark Law School: Newsroom. Recuperado de <https://law.lclark.edu/live/news/41099-clinical-professor-in-animal-law>.
- LIND, J. (1994). *Dominance and Democracy: The Legacy of Woman Suffrage for the Voting Right*. *UCLA Women's Law Journal*, 5(1): 103-216.

- NANDA, M. (s.f.). *The Personhood of Hindu Idols*. Academia: personhood of Hindu Idols.docx. Recuperado de [https://www.academia.edu/37322862/personhood\\_of\\_Hindu\\_Idols\\_docx](https://www.academia.edu/37322862/personhood_of_Hindu_Idols_docx).
- NOGUEIRA ALCALÁ, H. (2005). *Aspectos de una Teoría de los Derechos Fundamentales: La Delimitación, Regulación, Garantías y Limitaciones de los Derechos Fundamentales*. Talca, Chile. *Ius et Praxis* v.11 n.2. pp. 15-64.
- NONHUMAN RIGHTS PROJECT. (2020). *Mission* Humans are not the only animals entitled to recognition and protection of their fundamental rights: Mission. Recuperado de: <https://www.nonhumanrights.org/>.
- ORREGO ACUÑA, J. A. (s.f.). *Apuntes de Derecho Civil: Las personas jurídicas*. Recuperado de [http://www.juanandresorrego.cl/apuntes/derecho\\_civil\\_1\\_pdf/civil1\\_las\\_personas\\_juridicas.pdf](http://www.juanandresorrego.cl/apuntes/derecho_civil_1_pdf/civil1_las_personas_juridicas.pdf)
- OSSORIO, M. (2000). *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Eliasta, Ed. 27<sup>a</sup>.
- PAPI BEYER, M. (s.f.). *Manual de introducción al Derecho*. Santiago de Chile, Chile. Universidad Miguel de Cervantes.
- QUEEN'S ANIMAL DEFENCE. (2015). *The History of the Anti-Vivisection Movement*. Queen's Animal Defence. Recuperado de <https://queensanimaldefence.org/2015/02/18/the-history-of-the-anti-vivisection-movement/>.
- RADBRUCH, G. (1992). *El relativismo en la filosofía del Derecho*. Bogotá, Colombia. Temis.
- RECARTE, A. (s.f.). *The Animal Rights Movement in the United States. Some Thoughts About a New Ethics*. Friends of Thoreau. Recuperado de <https://www.institutofranklin.net/sites/default/files/fckeditor/CS%20Animal%20Rights.pdf>.
- REGAN, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. California, United States of America. University of California Press.
- REGAN, T. (2016). *En Defensa de los Derechos de los Animales*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- RIVAYA, Benjamín. (2018). *Filosofía anarquista del Derecho*. n/a. Editorial Tirant Lo Blanch.
- ROUSSEAU, B. (2016). *In New Zealand, Lands and Rivers Can Be People (Legally Speaking)*. The New York Times: What in the World. Recuperado de

- <https://www.nytimes.com/2016/07/14/world/what-in-the-world/in-new-zealand-lands-and-rivers-can-be-people-legally-speaking.html>.
- ROWLANDS, M. (2009). *Animal Rights. A Defense*. n/a. Palgrave Macmillan.
- SAFI, M. (2017). *Ganges and Yamuna rivers granted same legal rights as human beings*. The Guardian: India. Recuperado de <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings>.
- SÁNCHEZ, L. M. (2010). *Iusnaturalismo, Positivismo y Necesidades Básicas: Una Lectura de la Obra del Profesor Ernesto Garzón Valdés*. n/a. DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho. 33: 679-701.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S. (s.f.). *Utilitarismo*. Philosophica: Utilitarismo. Recuperado de <http://www.philosophica.info/voces/utilitarismo/Utilitarismo.html>
- SINGER, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid, España. Editorial Trotta, S.A.
- SQUELLA NARDUCCI, A. (s.f.). *Introducción al Derecho*. n/a. Editorial Jurídica de Chile. Recuperado de [https://www.academia.edu/25499036/Introduccion\\_al\\_Derecho\\_Agustin\\_Squella](https://www.academia.edu/25499036/Introduccion_al_Derecho_Agustin_Squella).
- STRINGHAM, E. P. (2007). *Anarchy and The Law: The Political Economy of Choice, Chapter 1*. New Jersey, United States of America. Transaction Publishers. Recuperado de [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1768172](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1768172).
- STUART MILL, J. (1987). *Utilitarianism*. En STUART MILL, J. y BENTHAM, J. *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan. England, Harmondsworth. Penguin.
- SUPREME COURT OF THE STATE OF NEW YORK, COUNTY OF BRONX. (2020). *Sentencia en causa "The Nonhuman Rights Project, Inc. on behalf of Happy, Petitioner, v. James J. Breheny"*, de 18 de febrero de 2020. New York, Bronx. Court House News. Recuperado de <https://www.courthousenews.com/wp-content/uploads/2020/02/happy-elephant-ny.pdf>.
- TERCER JUZGADO DE GARANTÍAS, PODER JUDICIAL DE MENDOZA. (2016). *Sentencia en causa N°P-72.254/15, de 03 de noviembre de 2016*. Mendoza, Argentina. Poder Judicial de Mendoza. Nonhumans Right Project. Recuperado de <https://www.nonhumanrights.org/content/uploads/Sentencia-de-Habeas-Corpus-de-Cecilia.pdf>

- VALADEZ AZÚA, R. (2000). *El origen del perro, primera parte (entre el lobo y el perro)* (NE). AMMVEPE. Mayo-Junio. 3(11):75-84.
- VALADEZ AZÚA, R. (2003). *Y los gatos. ¿Qué sabemos de su domesticación?* (NE). AMMVEPE. Septiembre-Octubre. 5(14):164-172.
- VÁZQUEZ, R. Y VALENCIA, A. (2016). *La creciente importancia de los debates antiespecistas en la teoría política contemporánea: del bienestarismo al abolicionismo*. n/a. Revista Española de Ciencia Política, 42, 149-166.
- VELÁSQUEZ MONSALVE, J. D. (2013). *El derecho natural en la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Medellín, Colombia. Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Vol. 43, N°119. P. 735-772.
- VERGARA FIGUEROA, A. y COSME PUNTIEL, C. L., eds. (2018). *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali, Colombia. Universidad Icesi.
- WHAT IS TRANSHUMANISM?. (s.f.). *What is Transhumanism?*. Recuperado de <https://whatistranshumanism.org>.
- WIKIPEDIA. (s.f.). *Eusocialidad*. Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Eusocialidad>
- WRENN, C. (2004). *Abolitionist animal rights: critical comparisons and challenges within the animal rights movement*. n/a. Interface: a journal for and about social movements. Noviembre. 4(2): 438 - 458.
- ZAVALA OLALDE, J. C. (2010). *La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México*. Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, núm. 27-28, octubre, 2010, pp. 293-318. Monterrey, México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.