

# ABOLICIONISMO ANIMAL Y DERECHOS NO HUMANOS: LUCES Y SOMBRAS

*ANIMAL ABOLITIONISM AND NON-HUMAN RIGHTS: LIGHTS AND  
SHADOWS*



**Diego Plaza Casanova**  
LL.M. en Derecho Animal  
30 de septiembre de 2020

## Abolicionismo Animal y Derechos no Humanos: Luces y Sombras.<sup>1</sup>

### *Animal Abolitionism and Non-Human Rights: Lights and Shadows*

Diego Plaza Casanova<sup>2</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 ser superadas. Así, una vez subsanadas dichas problemáticas, podremos alcanzar una claridad conceptual e histórica que nos permitirá en un futuro, ojalá no muy lejano, desarrollar aquellos instrumentos jurídicos que amparen la emancipación más radical y absoluta de los animales no humanos respecto de toda estructura y superestructura discursiva de carácter antrópica, incluyendo en éstas a aquella sofisticada tecnología de colonialismo interespecie eufemísticamente denominada “*derechos morales*”.

**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, insofar 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, in order to be overcome. Thus, once these problems have been corrected, we will be able to reach a conceptual and historical clarity that will allow us in the future to develop those legal instruments that will grant the most radical and absolute emancipation of non-human animals from all discursive structure and superstructure of an anthropic nature, including the sophisticated technology of interspecies colonialism euphemistically named "moral rights".

---

<sup>1</sup> Este trabajo constituye una versión editada de una sección del manuscrito inédito titulado “*Libertad, Igualdad y Abolición: Construyendo el Camino Hacia un Post-Abolicionismo Animal*”, del mismo autor.

<sup>2</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 del Centro de Estudios de Derecho Animal CEDA Chile. Correo electrónico: [diego.cedachile@gmail.com](mailto:diego.cedachile@gmail.com)

**Palabras clave:** Abolicionismo, derechos morales, derechos subjetivos, post-abolicionismo, libertad animal.

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

### **Introducción<sup>3</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 de nuestras sociedades, en lugares y tiempos determinados.

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.

---

<sup>3</sup> Desde ya, advertimos que muchas de las fuentes utilizadas en este trabajo se encuentran escritas en idioma inglés, razón por la cual este autor ha intentado reflejar con la mayor fidelidad posible el tenor y sentido medular de aquellas expresiones traducidas al español.

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 como sus defectos y aspectos perfectibles. Finalmente, 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”.

## **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 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, 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, 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 a 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*".

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).

En definitiva, esta posición rechaza la noción de los "derechos morales", clave en la perspectiva abolicionista, por cuanto los derechos protegen a su titular aun en aquellos casos en que el balance de consecuencias no pese en favor de dicha protección (Francione, 2009, p. 3).

*Peter Singer*

Por otro lado, 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 del utilitarismo de Singer puede apreciarse al comparar el principio de igual consideración de intereses en Bentham-Mill y en el del filósofo australiano: 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: “*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).

Por lo anterior, atendido el menor valor que la vida no humana tendría en relación a 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, Singer 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

siguiere 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 ulteriores, 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 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>4</sup>

---

<sup>4</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).

Como ejemplo de un punto de vista de deberes indirectos, Regan colaciona 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>5</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 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, Regan 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 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

---

<sup>5</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).

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 sujetos 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).

Así, 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 membresía completa en la comunidad moral (Francione, 2008, p. xiii). De este modo, 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).

Sin embargo, quizás los postulados fundamentales de la filosofía de este autor se encuentran en su “Enfoque Abolicionista” (*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) 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).

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>6</sup> Así las cosas, y teniendo en consideración que el autor afirma que los animales

---

<sup>6</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 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*” (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).

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 sería una “correcta teoría de los derechos”<sup>7</sup>

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 en particular” (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 en particular, 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

---

<sup>7</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 Parcero, 1998, p. 334). En este sentido, Cruz Parcero (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 Parcero (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). 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.

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, 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>8</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, 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

---

<sup>8</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 sensibles, 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 sensible 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).

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* (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



más 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 solo tema”, 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* (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, 2018)<sup>9</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

---

<sup>9</sup> Un ejemplo de lo anterior son las certificaciones “*humane*”, “*cage free*” y “*free range*”, entre muchas otras.

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 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*” (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>10</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 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 mata a un ser humano en los EE.UU., habría violado las leyes del país y probablemente recibiría sanciones más severas que si fuera un*

---

<sup>10</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).

*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”* (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>11</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 sufragio femenino, la protección infantil y la templanza<sup>12</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,

<sup>11</sup> Dentro de las cuales figuran Frances Power Cobbe, Anna Kingsford, Lizzy Lind af Hageby y Caroline Earle White. En profundidad, ver Kean (1995).

<sup>12</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 contra 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; en 1833 había 6.000 sociedades locales en varios estados de los Estados Unidos (Britannica, s.f.).

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 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. 125). Además, en su célebre obra “*The Sexual Politics of Meat*” 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"*” (p. 17).

Finalmente, es interesante colacionar el concepto que Adams (2018) acuña en su artículo *Why Vegan-Feminist*, este es, el de la “proteína feminizada”. La escritora utiliza el término para referirse a los huevos y los productos lácteos, o en otras palabras, la “*proteína vegetal producida mediante el abuso del ciclo reproductivo de las hembras*”. Así, explica que la proteína feminizada se obtiene de hembras no humanas vivas, cuya capacidad reproductiva es manipulada para satisfacer necesidades humanas. 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 pollos en jaulas en batería y vacas lecheras enganchadas a las máquinas de ordeñar.<sup>13</sup>

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

---

<sup>13</sup> Adams (2018) 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.*

Como hemos podido apreciar, de todas las posturas revisadas precedentemente sólo algunas de ellas promueven el reconocimiento de derechos de alguna clase para los animales. 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 serán considerados seriamente por una cantidad suficiente de seres humanos.

Si bien las posturas de estos dos autores tienden a ser colacionadas 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 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>.

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 debe realizarse principalmente, o al menos en un comienzo, con respecto de los grandes mamíferos que revistan cualidades cognitivas superiores en relación a otros animales.

---

<sup>14</sup> Como por ejemplo, el elefante “Happy”, confinado en el zoológico del Bronx, New York; o el oso “Chucho”, prisionero del zoológico de Barranquilla, Colombia.

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 ejercicio de comprobación de estas facultades es una tarea particularmente compleja, problemática e inexacta.

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 formas 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**

### **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 requiere 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 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 dentro 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

---

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

viejos” (*old white males*), haciendo uso de la clásica frase que se utiliza en países anglosajones con el fin de advertir el origen demográfico de aquellos discursos anacrónicos y retrógrados que tienden a predominar en muchas de nuestras sociedades.

Además, el autor 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 de alguna forma la interseccionalidad de los problemas opresivos que subyacen a la explotación animal con respecto a otras formas de opresión 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>

En razón de 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

---

<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 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.”



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 poder obtener de las autoridades competentes las decisiones o las condiciones políticas y jurídicas necesarias para alcanzar la abolición de la explotación animal.

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 colacionado 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 colacionar 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 de acerca de lo 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 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”.

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).

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

---

<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, 2020a).

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 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 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.”* (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 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, por cuanto 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 insalvables.

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 en 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 o quizás semi-psicótico, 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. En otras palabras, 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 Parceros, 1998, pp. 11 y ss.). En este sentido, siguiendo los postulados de este autor, el derecho subjetivo *antropomorfiza* el derecho objetivo -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.).

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*”.

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 de produce y reproduce en la sociedad, ésta corresponde a una concepción finalista generada, diseminada y legitimada *dentro* del discurso jurídico. 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*), quien 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 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 (2000), “*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*” (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 un por un lado una libertad<sup>19</sup> y por otro lado una facultad para hacer valer o defender dicha libertad. Lo anterior, 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

---

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

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.

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. 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 *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 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>20</sup>. 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

---

<sup>20</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 cuanto no logró aprobación en los mayores estados coloniales. En este sentido, ver Bishop (2001) y Caballero Corral (2011).

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 al 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>21</sup>

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). 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>22</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.).

---

<sup>21</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 podrían eventualmente llegar a ser útiles para alcanzar los objetivos propuestos en el camino hacia la liberación animal.

<sup>22</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)

En definitiva, creemos que todas estas luchas abolicionistas tienen en común el que se tratan de luchas humanas tendientes 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>

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, 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 argumentos filosóficos,<sup>24</sup> e incluso sus tácticas civiles<sup>25</sup> y judiciales.<sup>26</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

---

<sup>23</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).

<sup>24</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 “*Aceptamos 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.*” (p. 7)

<sup>25</sup> A modo de ejemplo, Recarte (s.f.) “*The Animal Rights Movement in the United States. Some Thoughts About a New Ethics*”.

<sup>26</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.).

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 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>27</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 las relaciones 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 los 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 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,

---

<sup>27</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.



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.*”

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>28</sup> De este modo, el *Derecho* y los *derechos* operan como un instrumento antropomorfizador de los no humanos al ser aplicados sobre estos.

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

---

<sup>28</sup> Sobre la eusocialidad, Keller y Chapuisat (2017), “*Eusociality and Cooperation*”.

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.

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 aun 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>29</sup>

---

<sup>29</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

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 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 especies 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>30</sup>.

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>31</sup>. Pero no solo estas

---

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.).

<sup>30</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 sentiencia, 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 sentiencia, y no los maté 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 sentiencia y no los como o no compro productos con ellos* (Francione, 2012).

<sup>31</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 topos. 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

complejas formas de organización social fueron desatendidas por estos autores al momento de elaborar sus jerarquías morales, sino que además obviaron su sintiencia y capacidad cognitiva.

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, existe evidencia de que estos animales son capaces de reaccionar a estímulos externos (Ética Animal, 2020). Así, animales como las esponjas pueden realizar ciertos movimientos, y los equinodermos, como las estrellas de mar, pueden ejecutar comportamientos de relativa complejidad (Ética Animal, 2020). 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.

Del mismo modo que los animales no sintientes, se encuentran en una situación desmejorada aquellos animales que tienen sistemas nerviosos centralizados simples, lo cual incluye e invertebrados como moluscos, cefalópodos, crustáceos y los ya referidos insectos (Ética Animal, 2020).

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*.

---

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.

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 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.

## 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, o en mayor o menor consideración, la dignidad y libertad de los no humanos 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 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 la 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 la 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 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 antropocentrista. 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 y superestructuras 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 encaminándonos hacia un estadio dogmático animal *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 la manera intensa la soberanía no humana frente a los dictados culturales acomodaticios elucubrados por los animales humanos.

Pese a que hemos intentado describir, en términos muy generales, cuáles serían los problemas más ostensibles de los postulados abolicionistas, en aras de poder identificarlos y reinterpretarlos, estos esfuerzos probablemente se verán superados por la dificultad de prever todos los problemas y desafíos que su 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 determinen la existencia de una relación de explotación, alienación, y dominación sobre *ellos*.

## Bibliografía

- ADAMS, Carol 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, Carol, J. (2018) *Why vegan feminist?*. Carol J. Adams. Recuperado de <https://caroljadams.com/why-vegan-feminist/>.
- ANIMAL LEGAL DEFENSE FUND. (s.f.). *About us*. Animal Legal Defense Fund. Recuperado de <https://aldf.org/about-us/>.
- BENTHAM, Jeremy. (1846). *The Works of Jeremy Bentham, Volume II*. Edinburgh, Scotland. Simpkin, Marshall & Co., London.
- BENTHAM, Jeremy (1948). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York, United States of America. Hafner.
- BENTHAM, Jeremy. (1988). *The principles of moral and legislation*. New York, United States of America. Prometheus Books.
- BERNALES ODINO, Juan Martín. (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, Wendell. (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, Steven. (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, Mauricio, y SALDAÑA SERRANO, Javier. (2017). *Derechos Humanos y Naturaleza Humana*. México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. 2da Ed.
- BISHOP, Morris. (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. (2011). Juan, *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, José. (s.f.). *Críticas al iusnaturalismo y resurgimiento del Derecho Natural: Un estudio sobre la relevancia del iusnaturalismo en la interpretación jurídica*. Academia: Criticas 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).



- CADEVILLA PARELLADA, Oriol. (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/>.
- CRUZ PARCERO, Juan Antonio. (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, Juan Antonio. (2001). *Derechos Morales: Concepto y Relevancia*. n/a. Isonomía N°15. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DESCARTES, René. (1903). *Discourse on The Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in The Sciences*. London, England. Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.
- 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/>.
- FORMISANO PACCAGNELLA, y Amanda, BORBA MARCHETTO, Patricia. (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, Michel. (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, Gary, L. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia, United States of America. Temple University Press.

- FRANCIONE, Gary, L. (2004). *Animals–Property or Persons?*. Newark (New Jersey), United States of America. Rutgers Law School (Newark) Faculty Papers.
- FRANCIONE, Gary, L. (2008). *Animals as Persons, Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York, United States of America. Columbia University Press.
- FRANCIONE, Gary L. (2009). *Animal Welfare and the Moral Value of Nonhuman Animals*. United Kingdom. Law, Culture and the Humanities. 6(1): 1–13.
- FRANCIONE, Gary L. (2012). *Sentience*. Animal Rights: The Abolitionist Approach: Blog. Recuperado de <https://www.abolitionistapproach.com/sentience/>.
- FRANCIONE, Gary L. y CHARLTON, Anna. (2013). *Eat Like You Care, An Examination of the Morality of Eating Animals*. n/a. Exempla Express.
- FRANCIONE, Gary L., y CHARLTON, Anna. (2015). *Animal Rights, The Abolitionist Approach*. California, United States of America. Exempla Express.
- FRANCIONE, Gary 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, Robert. (2005). *The Political Theory of Animals Rights*. Oxford, United Kingdom. Manchester University Press.
- GARRY, Timothy J. (2012). *Nonhuman Animals: Possessors of Prima Facie Rights*. n/a.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto. (1993). *Derecho, ética y política*. Madrid, España. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. M° de la Presidencia.
- GAVIRIA DÍAZ, Carlos. (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.
- GRUEN, Lori. (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, Brian. (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>.
- 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).
- HERVADA, Javier. (1994). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona, España. Editora Universidad de Navarra.
- KEAN, Hilda. (1995). *The “Smooth Cool Men of Science”: The Feminist and Socialist Response to Vivisection*. n/a. *History Workshop Journal*. 40:16-38.

- KELLER, Laurent, CHAPUISAT, Michel. (2017). *Eusociality and cooperation*. En n: eLS. 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, Hans. (1979). *La idea del Derecho natural y otros ensayos*. México. Editora Nacional.
- KELSEN, Hans. (1982). *Teoría pura del Derecho*. Argentina. Ed. EUDEBA.
- KELSEN, Hans. (1993). *Teoría pura del Derecho*. México. Ed. Porrúa.
- KLEIN, Colin y BARRON, Andrew. (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).
- 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/spavg\\_conceptosbausicos\\_final.pdf](https://www.lambdalegal.org/sites/default/files/spavg_conceptosbausicos_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>.
- NANDA, Meera. (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, Humberto. (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/>.
- OSSORIO, Manuel. (2000). *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Eliasta, Ed. 27<sup>a</sup>.
- PAPI BEYER, Mario. (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, Gustav. (1992). *El relativismo en la filosofía del Derecho*. Bogotá, Colombia. Temis.

- RECARTE, Ana. (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, Tom. (2004) *The Case for Animal Rights*. California, United States of America. University of California Press.
- REGAN, Tom. (2016). En Defensa de los Derechos de los Animales. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- ROUSSEAU, Bryant. (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, Mark. (2009). *Animal Rights. A Defense*. n/a. Palgrave Macmillan.
- SAFI, Michael. (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, Luis Manuel. (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, Sergio. (s.f.). *Utilitarismo*. Philosophica: Utilitarismo. Recuperado de <http://www.philosophica.info/voces/utilitarismo/Utilitarismo.html>
- SINGER, Peter. (1999). *Liberación Animal*. Madrid, España. Editorial Trotta, S.A.
- SQUELLA NARDUCCI, Agustín. (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).
- STUART MILL, John. (1987). *Utilitarianism*. En: STUART MILL, John, y BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan. England, Harmondsworth. Penguin.
- 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. (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, Aurora y COSME PUNTIEL, Carmen Luz, 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.
- WIKIPEDIA. (s.f.) *Eusocialidad*. Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Eusocialidad>

WRENN, Corey. (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.