



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**“DEBERES DE LOS SERES HUMANOS FRENTE A LOS
DERECHOS DE LOS ANIMALES”**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES: ÉTICA

PRESENTA:

LIC. YAZMIN ARACELI PÉREZ HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. RUBÉN MENDOZA VALDÉS

CO-DIRECTOR DE TESIS

JOSÉ ANTONIO MATEOS CASTRO

MAYO 2018



ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	6

Capítulo 1 Derechos de la Naturaleza

1.1 Un panorama general sobre los derechos de la Naturaleza y su surgimiento.....	14
1.2 Los animales y la Naturaleza como objetos de dominación.....	17
1.3 Los límites del planeta: hacia el cambio de paradigma.....	23
1.4 De los derechos ambientales a los derechos de la Naturaleza	27
1.5 La dignidad y el derecho subjetivo.....	32
1.6 Los círculos de expansión de la ética y la ética de la tierra.....	41

Capítulo 2 La tradición de respeto y consideración hacia los animales

2.1 Los primeros acercamientos con los animales.....	49
2.2 Las visiones religiosas de occidente y los animales.....	51
2.2.1 El cristianismo y la interpretación del Génesis.....	51
2.2.2 El trato a los animales en el judaísmo y el islam.....	57
2.3 La consideración hacia los animales en las doctrinas no occidentales.....	60
2.3.1 El hinduismo y la adopción del <i>ahimsâ</i>	60
2.3.2 El jainismo y el principio de no-violencia hacia ningún ser vivo.....	63
2.3.3 El budismo y la compasión hacia los animales.....	66
2.4 Visión y valoración moral de los animales en el discurso filosófico de la Grecia Antigua hasta el siglo XIX; esbozos para el debate actual.....	72
2.5 Las primeras apelaciones por los derechos de los animales: Henry S. Salt.....	88

Capítulo 3

Deberes de los seres humanos frente a los derechos de los animales

3.1 Breve historia sobre la protección de los animales.....	94
3.2 El enfoque de derechos: Tom Regan.....	96
3.2.1 El criterio de <i>sujeto-de-una-vida</i>	96
3.2.2 La conciencia en los animales.....	98
3.2.3 Agentes y pacientes morales.....	104
3.2.4 La igualdad de valor inherente en agentes y pacientes morales.....	106
3.2.5 El principio de respeto como principio formal de justicia.....	110
3.2.6 El derecho moral básico a un trato respetuoso.....	112
3.2.7 Implicaciones morales del enfoque de derechos.....	113
3.3 El enfoque utilitarista.....	116
3.3.1 El utilitarismo de preferencia de Peter Singer.....	116
3.3.2 El movimiento liberacionista animal y el principio de igual consideración de los intereses	118
3.4 El Enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum.....	124
3.4.1 Deberes directos y justicia para los animales.....	124
3.4.2 Florecimiento y capacidades de los animales.....	129
3.5 Deberes de los seres humanos frente a los derechos de los animales.....	133
3.5.1 Resignificar al animal: el aporte de la ciencia en el debate y la defensa de los animales.....	136
3.5.2 La defensa por el reconocimiento de derechos a los animales.....	138
 CONCLUSIONES.....	 142
 BIBLIOGRAFÍA.....	 148

Introducción

La pregunta por el trato que los seres humanos deben dar a los animales ha estado presente desde el surgimiento de las primeras civilizaciones. Mientras que algunas sociedades desarrollaron esquemas de pensamiento en los que el papel de estos seres era servir a las necesidades humanas, otras, desde sus orígenes, han considerado que todo ser, humano o no humano, debía ser respetado. En ese sentido, las tradiciones culturales y su contexto filosófico y religioso, desempeñan un papel importante en la percepción que se tiene de éstos.

Asumir que los animales son medios para satisfacer las necesidades humanas desde las más elementales hasta las más triviales es una actitud común en la actualidad. La industria alimenticia toma cada día la vida de miles de animales marinos y terrestres para abastecer la demanda excesiva del consumo de carne. En el ámbito de la investigación biomédica, industrial y militar, se calcula que entre 50 y 60 millones son utilizados cada año para llevar a cabo experimentos de laboratorio. El tráfico de especies salvajes sustraídas de su hábitat, la caza furtiva con fines deportivos o comerciales, las corridas y los espectáculos con animales acuáticos entre otros, así como el abandono irresponsable de perros y gatos, que provoca la sobrepoblación de estas especies. Sin dejar de mencionar el impacto que tiene la forma de vida de las personas, donde se calcula que en poco tiempo un porcentaje considerable de las especies habrán desaparecido del planeta. Lo anterior hace evidente la cosificación del animal, en donde su valor está determinado por el beneficio y la retribución económica que representa para los seres humanos.

Estas formas de maltrato e instrumentalización denotan la ausencia de algún cuestionamiento moral que hace permisibles estas actitudes. Pero sobre todo, la falta de respeto por los animales que conduce a matar y a hacer sufrir a un gran número de éstos. En diferentes ámbitos se debaten cuestiones como el lugar que deben ocupar en las teorías de la justicia, si éste debe ser igual que el de las personas o si tendría que ser inferior o derivado, si pueden tener los mismos derechos que los seres humanos cuando no cumplen con las obligaciones correspondientes, cuál es el fin último de darles un mejor trato o si se tiene algún tipo de deber para con éstos. Ante tales cuestionamientos, la filosofía y la ética han desempeñado un papel fundamental al ofrecer argumentos sólidos para la defensa de los animales.

Dado que el movimiento animalista como algunos lo han llamado, ha crecido significativamente desde hace algunas décadas, la diversidad de puntos de vista para ofrecer soluciones o alternativas a esta causa, también lo ha hecho. Este trabajo argumentativo y reflexivo se enfocará en las tres posturas más significativas del debate actual: la postura deontológica de Tom Regan, la utilitarista de Peter Singer y el enfoque de las capacidades que propone Martha Nussbaum.

A partir del análisis de estas tres perspectivas, la presente investigación tiene como fin ofrecer una perspectiva en torno a la pregunta central: ¿los seres humanos tienen deberes respecto a los derechos de los animales? y de ser así, ¿a qué tipo de derechos y deberes se apela? Para ello se busca fundamentar los derechos morales básicos de los animales, y que éstos sean reconocidos y asumidos como un deber moral y ético por parte de los seres humanos. Además de resignificar al animal como un ser semejante: sintiente, sujeto de una vida, agente que persigue sus propios fines y con las capacidades propias de su naturaleza. Pero enfatizando sobre todo su valor inherente como la clase de seres que son, respetando su identidad y condición propias que le distinguen del ser humano. Este trabajo se ha dividido en tres capítulos con sus correspondientes subapartados. La temática y el objetivo de cada uno de estos se describen a continuación.

El tema central del primer capítulo titulado: “Los derechos de la Naturaleza” será el reconocimiento de estos derechos y su fundamentación. Esta Declaración que ha tenido como países pioneros a Bolivia y principalmente a Ecuador, plantea la necesidad de un cambio de paradigma que cuestiona las ideas imperantes del antropocentrismo de occidente, debido a las consecuencias que este modelo ha tenido en el plano de las sociedades humanas y el impacto de sus intervenciones en el ambiente natural que modifican, cuando no devastan por completo el hábitat de los animales, además de los ecosistemas. Por lo que se busca dar respuesta a cuestiones como: ¿En qué contexto surgen los derechos de la Naturaleza? ¿Qué relación ha mantenido el ser humano con la Naturaleza y los animales? ¿De qué forma ha influido la visión religiosa y filosófica de occidente, así como el surgimiento de la ciencia moderna en esta relación? ¿Qué consecuencias trajo consigo el modelo antropocentrista que precisan un cambio de paradigma? ¿Cuál es el objetivo central de los derechos de la

Naturaleza y en qué se diferencian de los derechos ambientales? Finalmente, ¿Cómo se ha dado la evolución y expansión de la ética hasta llegar a la ética de la tierra?

En el primer apartado, a manera de introducción, se muestra un panorama general de la temática del capítulo. Enseguida se describe de manera general, la relación que los seres humanos establecieron con la Naturaleza y los animales, y la influencia de la tradición religiosa y filosófica de occidente, así como la visión epistemológica de la ciencia moderna que dio lugar al sometimiento y control sobre el mundo natural. El siguiente apartado, aborda el problema del impacto que las acciones humanas han tenido en la Naturaleza y a nivel global, motivo de alarma y atención en los últimos tiempos. Estas alteraciones a gran escala sugieren el surgimiento de una nueva era geológica denominada Antropoceno, precisan un cambio de paradigma en la relación sujeto-objeto imperante en la ciencia moderna. Posteriormente, se hace una distinción entre los derechos ambientales y los derechos de la Naturaleza. En éste se enfatiza la finalidad y el objetivo central respecto de cada uno de estos derechos. En el siguiente apartado, se pretende fundamentar cómo es que la Naturaleza cumple con el criterio de dignidad y de qué forma puede ser considerada sujeto de derechos. El último apartado trata la expansión de la ética desde lo que Jorge Riechmann denominó los nueve círculos de expansión de la ética, en concordancia con la ética de la tierra que propuso Aldo Leopold.

El segundo capítulo titulado: “La tradición de respeto hacia los animales”, tiene como objetivo principal mostrar una perspectiva más amable y respetuosa con los animales que también ha estado presente dentro de la tradición religiosa y filosófica de occidente, así como en las doctrinas orientales. Algunas de estas posturas filosóficas, sirvieron como punto de partida para la construcción de las teorías actuales. En la primera parte del capítulo se abordan las tres religiones del Libro (cristianismo, judaísmo y el islam), y las doctrinas no occidentales. Mientras que en la segunda, se destacan las figuras filosóficas que abogaron por un trato más considerado hacia los animales. En este capítulo se plantea lo siguiente: ¿Existen otras interpretaciones sobre el papel que debe asumir el ser humano frente a la creación divina? ¿Cuál es la postura de las religiones del Libro respecto al trato que debe darse a los animales? ¿Qué perspectiva tienen doctrinas como el hinduismo, el jainismo y el budismo en el trato y las consideraciones hacia los animales? En el discurso filosófico

¿Quiénes fueron las voces disidentes que apelaron por un trato más considerado hacia los animales, desde los tiempos antiguos hasta aquellos que criticaron el racionalismo cartesiano que excluía a estos seres del ámbito moral? ¿En dónde radica la importancia de las ideas de Henry Salt para el debate actual?

Para dar apertura en el primer apartado, se mencionan la domesticación y la adoración como algunas de las primeras formas de interacción con los animales, presentes en las culturas antiguas. Posteriormente, en el siguiente apartado, se retoma el relato bíblico de la creación, presente en el Génesis, y se muestran otras interpretaciones que podrían hacerse de este texto, en donde están presentes la responsabilidad y la custodia sobre la creación y no sólo la de explotación y dominio. Asimismo, algunas figuras representativas de esta doctrina religiosa, ofrecen su reinterpretación sobre este pasaje bíblico enfatizando la responsabilidad de la humanidad frente a la Naturaleza y los animales. En esta misma línea, es decir, dentro de la visión religiosa de occidente, se señalan en el subapartado siguiente, las consideraciones en el trato a los animales que están presentes en los libros y leyes sagradas del judaísmo y el islam.

Los siguientes tres apartados, exponen la visión del hinduismo, el jainismo y el budismo respecto a los animales. En primera instancia, se describe brevemente la evolución moral del hinduismo, en cuyos orígenes están presentes los sacrificios con seres humanos y animales. Y cómo a través del surgimiento y adopción del *ahimsa* como uno de los pilares de su ética y códigos morales, esta doctrina tuvo un significativo progreso moral en el que se hace hincapié en evitar, en lo posible, dañar a cualquier criatura viviente. En los siguientes dos subapartados, se describen algunos de los preceptos morales del jainismo y el budismo respecto al trato a los animales. Se enfatiza además, el papel del *ahimsa* y el vegetarianismo dentro de estas tres doctrinas. Esto último pone fin al tema religioso para dar paso a la segunda parte del capítulo, en el que en un intento por llevar un orden cronológico de los distintos periodos de la filosofía, se exponen las voces de los pensadores disidentes que aportaron en poca o gran medida a la causa por la defensa de los animales.

En la primera parte de este recorrido se comienza revisando la postura de los presocráticos Pitágoras y Empédocles, ambos partidarios de la creencia en la transmigración de las almas. Pero además, en el caso del filósofo de Agrigento, se examina la posibilidad de una zoogonía

en su concepción del animal, propuesta por el filósofo francés Patrick Llored. También se analiza la doble postura aristotélica, por una parte el Aristóteles biólogo que manifiesta una gran admiración por el mundo natural y por otra, el filósofo que clasifica a los seres, colocando en la cima al animal humano por su posesión de logos.

Por otra parte, filósofos romanos posteriores como Plutarco y Porfirio quienes les atribuían alma a los animales y eran partidarios de una dieta vegetariana. En lo que se refiere a Plutarco, a través de su obra *Acerca de comer carne* en la cual se encuentra también *Los animales utilizan la razón*, lleva a cabo la defensa de estos seres. En la primera parte de su obra, cuestiona el consumo de carne en aquellos tiempos y propugna una dieta vegetariana que no se atente contra la vida de seres inocentes. En la segunda parte, elogia las virtudes y destrezas presentes en los animales como el amor, la fidelidad, la prudencia, la inteligencia, la razón, la sobriedad, la medida y el ordenamiento en sus apetitos sexuales. Mientras tanto, Porfirio aborda dos cuestiones: las consecuencias de consumir carne y los argumentos para rechazar el consumo de ésta; dos objeciones que estaban dirigidas sobre todo al filósofo. Al igual que Pitágoras, resalta ciertas virtudes en los animales e incluso les atribuye raciocinio. Con estos últimos se pone fin al primer periodo para repasar brevemente a algunos pensadores del renacimiento como Da Vinci, Montaigne y de ahí a la modernidad con Descartes y su concepción del animal-máquina. El filósofo empirista David Hume, en tajante contraposición al racionalismo argumentaría que los animales participaban de la razón y del pensamiento.

En el último tramo de este recorrido, se revisan los aportes de Bentham y Schopenhauer (siglo XIX), quienes dedicarían parte de su reflexión a replicar el estatus de los animales, y a cuestionar la legitimidad de la soberanía y la potestad sobre éstos. Además de criticar los modelos éticos y morales vigentes en occidente que los excluían del círculo de consideraciones y de los deberes morales. El apartado final de este capítulo está dedicado a examinar la propuesta de Henry Salt. Pionero por la defensa y reconocimiento de derechos a los animales, al menos aquellos más elementales, es decir, a la vida y a no ser torturados ni maltratados. Las ideas de este pensador tendrían gran influencia en personajes como Gandhi, sobre todo en lo tocante al vegetarianismo. Además de que su obra *Los derechos de los animales* publicada en 1892, sirvió como punto de partida para los defensores

contemporáneos como Peter Singer y Tom Regan. Con las ideas de Salt, como preámbulo para las teorías actuales. Con este autor se finaliza el segundo capítulo.

En el tercer y último capítulo titulado: “Deberes de los seres humanos frente a los derechos de los animales”, se pretende por una parte, establecer el tipo de derechos a los que se está apelando y encontrar una base sólida en la que éstos puedan fundamentarse, para que de esta forma se exija su reconocimiento por parte de los seres humanos. Para este objetivo, se exponen las teorías, principios y enfoques de los tres filósofos más representativos del debate actual, Tom Regan, Peter Singer y Martha Nussbaum. Al final del capítulo se presenta la reflexión personal a la que se llega luego de examinar estas tres posturas. En este sentido, se abordan las siguientes cuestiones: ¿Cuál es la finalidad de la teoría deontológica de Tom Regan y qué elementos conforman y dan solidez a su teoría? ¿Quiénes son, desde su perspectiva sujetos de una vida? ¿Qué implicaciones morales se desprenden de este enfoque? ¿Cuál es la capacidad compartida sobre la que se establece el parámetro en el que se sustenta el enfoque utilitarista? ¿Qué objetivo persigue del movimiento de Liberación Animal? ¿En qué consiste el principio de igual consideración de los intereses propuesto por Singer? ¿Cuáles son las deficiencias que encuentra Nussbaum dentro de las teorías del contrato social? ¿Qué tipo de deberes se tienen hacia los animales y cómo son considerados dentro su teoría? ¿Cómo es posible fundamentar derechos para los animales a partir del enfoque de las capacidades?

Al inicio del capítulo, se describe a grandes rasgos el surgimiento de las primeras leyes y normas de protección a los animales, así como la gestación de las primeras organizaciones que continúan trabajando en la actualidad. La primera parte, está dedicada a la propuesta deontológica de Tom Regan y los elementos principales que dan fundamento a su teoría. Se comienza analizando el criterio de sujeto de una vida, como un criterio compartido por los seres humanos y muchas especies de animales. A éste le sigue la argumentación sobre la conciencia animal, como preámbulo para establecer una serie de características y capacidades que convierten a los animales en sujetos de una vida y por tanto seres con valor inherente. Posteriormente, se establece la distinción entre los agentes y pacientes morales, poniendo mayor énfasis en los segundos. Lo anterior, para fundamentar la igualdad de valor inherente en agentes y pacientes morales. Los siguientes dos subapartados, están dedicados al respeto,

como elemento primordial en esta teoría, ya que se establece como principio moral de justicia y como derecho moral básico. Como punto final, se exponen las implicaciones morales de que derivan de este enfoque.

La segunda parte aborda el enfoque utilitarista. En el primer subapartado se contextualiza la corriente utilitarista en la que se suscribe Singer y que da sustento al movimiento de *Liberación Animal* tal como se conoce actualmente. Enseguida se analiza la reinterpretación de Singer al principio de igualdad que hace extensivo a los animales sintientes. Y a partir de este principio lleva a cabo la defensa de los intereses de éstos seres.

En la tercera parte del capítulo se revisan algunos aspectos del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. En primera instancia, se enfatizan los límites en las teorías del contrato social y la demanda que hace la filósofa de Chicago por incluir a los animales dentro del ámbito de la justicia y en este sentido, establecer deberes directos hacia éstos. Se sigue con la extensión del enfoque de las capacidades a los animales, a partir de las nociones de florecimiento y justicia. Al final del capítulo se exponen las reflexiones personales a las que se llegaron luego de analizar cada una de estas teorías. Las cuales tienen como fin, responder a la tesis central de este trabajo de investigación. Esto último pone fin al trabajo de investigación.

Entre los múltiples problemas sociales y políticos a resolver que enfrenta la humanidad, se suman las cuestiones ambientales cuya magnitud se ha tornado en asuntos de índole global. El estilo de vida de los países de primer mundo impacta en gran medida en la calidad de vida de las personas de los países en vías de desarrollo. La producción industrial masiva para abastecer la demanda excesiva del consumo de carne, que conlleva la destrucción de grandes extensiones de tierra y la producción de gas metano altamente contaminante para la atmosfera, la sobrepesca de los océanos y la contaminación de éstos, la polución del aire que lo vuelve altamente nocivo para la salud humana, así como la destrucción de ecosistemas con una rica y extensiva biodiversidad para la construcción de las grandes urbes, han generado una serie de desequilibrios ecológicos, globales y sociales. Ante este panorama, se han tomado medidas de protección al medio ambiente para asegurar la supervivencia humana. Estas medidas, así como los acuerdos entre los países y las industrias, proponen soluciones prácticas pero sin atender a los orígenes del problema.

Los seres humanos viven en un mundo esencialmente interdependiente. La suerte de los animales y la destrucción de la Naturaleza es la proyección del futuro que le depara a la humanidad. En este sentido, no se puede pensar que los daños ocasionados son asuntos aislados y ajenos al ser humano. Ante las situaciones que encara la sociedad, no se trata de ocuparse *además* de los animales, sino *también* de los animales, como una cuestión que atañe y compete a este ámbito, pues en este se encuentra el problema, pero también la solución.

Este trabajo es una reflexión que invita a cuestionar la relación del ser humano con aquellos seres con los que mantiene una interconexión y con los que comparte un origen y el

mismo lugar para habitar. Es, además, un intento por generar un sentido de pertenencia a este lugar en común y no de propiedad. También es una invitación a cambiar la percepción de los animales y por consiguiente, el trato hacia éstos. Los trabajos de etólogos, primatólogos, zoólogos y filósofos, muestran que los argumentos de supremacía sobre los animales no son válidos. Al hablar de animales, se están refiriendo ahora a seres similares, pero al mismo tiempo diferentes. No se trata de humanizar al animal o animalizar al ser humano, sino de hacer extensivo el respeto por la diferencia y particularidad de cada ser humano o no humano.

Capítulo 1

Derechos de la Naturaleza

1.1 Un panorama general sobre los derechos de la Naturaleza y su surgimiento

El ser humano se ha posicionado fuera de la Naturaleza y en consecuencia, ve a ésta como un cúmulo de materias primas que pueden ser explotadas sin importar si se trata de lugares con una rica y extensa biodiversidad, tanto de especies vegetales como animales y si los daños causados pueden ser irreversibles. Esta forma de relacionarse con la Naturaleza denota una visión antropocéntrica heredada de occidente desde una concepción que tiene sus raíces en el cristianismo y en el estoicismo, donde imperaba la ideología de una Naturaleza entera y exclusivamente al servicio del bienestar humano.¹ Los resultados de esta visión de dominio-explotación han tenido consecuencias desfavorables para ésta y todos los seres que la habitan.

La escisión del ser humano de la Naturaleza lo llevó no sólo a dominarla sino a crear una separación abismal entre él y los animales. Como consecuencia, éstos quedaron marginados del ámbito de la justicia, de los derechos y las consideraciones morales, y principalmente, del lugar que les corresponde dentro de la Naturaleza de la cual forman parte y co-habitan con la humanidad. El ser humano, ha olvidado que forma parte del conjunto del todo y que al dañar a las criaturas que conforman la gran familia de la vida, se daña a sí mismo. Riechmann expresa al respecto: “(...) hallamos en el mundo real problemas interconectados de manera compleja. En el plano *macro*, la tendencia expansiva de las sociedades industriales y el aumento creciente de su impacto ambiental global devasta el mundo natural y restringe drásticamente la calidad de vida y las opciones vitales de los animales no humanos- cuando no los extermina masivamente”.² Dicho lo anterior, no se puede pensar en el daño a la Naturaleza y a los animales como hechos independientes y separados unos de otros, y más aún, separados de los seres humanos.

Por tanto, surge la necesidad de reflexionar en torno a esta relación con la Naturaleza y las consecuencias de la visión antropocéntrica: destrucción y explotación. Esta reflexión exige

¹ Cfr., Jesús Mosterín y Jorge Riechmann, *Animales y ciudadanos*, Madrid, Talasa, 1995, pp. 139-140.

² *Ibid.*, p. 145.

una nueva forma de interacción en donde la humanidad se reconozca parte de lo natural tal como sugiere Guerra: “El enfoque del tema exige un cambio de paradigma epistémico, donde se modifique la clásica relación sujeto-objeto; el hombre no es -en la propuesta- el sujeto cognoscente ajeno al objeto conocido –la Naturaleza- sino que parte de ella en una *relación sagrada*”.³

La forma de vida llevada a cabo desde décadas anteriores hasta la época actual, donde el ideal a alcanzar ha sido el progreso y las constantes innovaciones tecnológicas que resulten en un mayor número de lujos y comodidades, han tenido un gran impacto no sólo en la Naturaleza sino a nivel planetario, lo cual, se ve reflejado en el calentamiento global, la casi desaparición de la capa de ozono, la extinción de numerosas especies, el surgimiento de nuevas enfermedades, la pérdida del equilibrio natural de los ecosistemas cuando no su total destrucción, entre otros. En este poco alentador panorama se piensa en torno a la posibilidad de reconocer derechos que protejan a la Naturaleza, como expresa Guerra: “Los derechos de la Naturaleza nacen frente a la destrucción de los ecosistemas cuando se los considera fuente de recursos y depósito de desechos, al servicio del capital. Los seres vivos, el agua y los minerales son usados en la industria, no para satisfacer necesidades, sino para continuar una productividad sostenida por la obsolescencia programada”.⁴

Sin embargo, anteriormente pensar en derechos era una cuestión que únicamente correspondía al ámbito humano como centro de atención de diversas problemáticas, haciéndose notar un antropocentrismo moral de supremacía sobre los intereses de los animales y de la Naturaleza misma, a este respecto Guerra considera que: “Cuando se habla de derechos es frecuente referirse a la especial condición del ser humano, superior al resto de las especies. Este antropocentrismo surge como reacción a un teocentrismo anterior, la humanidad puede autorregularse, y no es necesario que recurra a una voz interior que

³ María del Rosario Guerra González, “Del antropocentrismo al biocentrismo, de la disyunción a la conjunción, al enfocar los derechos humanos,” en Guerra González, María del Rosario y Mendoza Valdés, Rubén (Coordinadores), *Un mundo en convivencia: derechos de las personas y de la Naturaleza*, México, Editorial Torres Asociados, 2015, p. 50.

⁴ *Idem*.

estabilice las normas, es capaz de poner límites por su esencia racional y libre, no presente en otros seres vivos”.⁵

Con la declaración de los derechos humanos, se manifiesta la necesidad de hacer extensivos los derechos a muchos tipos de causas y grupos vulnerables. Recientemente, no sólo se habla de derechos que abarquen múltiples grupos y movimientos humanos, además, en las últimas décadas, se discute la posibilidad de que se reconozcan derechos a los animales e inclusive a la biosfera. En este sentido, es posible tomar como punto de partida la declaración de los derechos humanos para reflexionar en torno a los derechos de la Naturaleza, en relación con esto Mendoza y Cancino mencionan que: “El “paradigma de los derechos humanos” es un faro o guía para extender los derechos a la naturaleza”.⁶

En referencia a lo anterior, el desarrollo normativo de los derechos ha seguido tres etapas: los derechos de primera generación en 1948 que hacen alusión a los derechos civiles y políticos; de segunda generación, que son derechos económicos, sociales y culturales y de tercera generación, el derecho de los pueblos, en los que se menciona el uso de la ciencia y la tecnología y el cuidado del medio ambiente. En la actualidad se discute la posibilidad de la cuarta generación de derechos, en la que el tema central es el derecho al medio ambiente.⁷

Del mismo modo que los derechos humanos han tenido una secuencia generacional, Guerra menciona el desarrollo de los derechos ambientales: “surgió el derecho ambiental y de ahí el derecho penal del medio ambiente, el derecho ambiental internacional y dentro de los derechos humanos, *el derecho a un medio ambiente sano*”.⁸ Sin embargo, hace énfasis en tres diferencias que es importante tomar en cuenta. La primera, es que los derechos de la Naturaleza no es el equivalente a hablar de un medio ambiente sano, ya que éste es un derecho humano. La segunda, es que no son derechos de los pueblos indígenas, ya que éstos valen tanto para el ámbito rural como para el ámbito urbano. Finalmente, la humanidad está

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ Rubén Mendoza Valdés y Hilda C. Vargas Cancino, “La relacionalidad: el sentido de una naturaleza como sujeto de derechos,” en Guerra González, María del Rosario y Mendoza Valdés, Rubén, *Un mundo en convivencia: derechos de las personas y de la Naturaleza*, México, Editorial Torres Asociados, 2015, p. 73.

⁷ *Cfr.*, *ibid.*, p. 63.

⁸ María del Rosario Guerra González, *op. cit.*, p. 41.

incluida dentro de la Naturaleza, pero ésta es fin en sí misma, y su valoración es independiente de la utilidad y uso que los seres humanos le den.⁹

Si bien pensar los derechos de la Naturaleza inicio debido a la preocupación y salvaguarda del medio ambiente para no perjudicar a la humanidad y dentro del marco de los derechos humanos, es importante tomar en cuenta las aclaraciones anteriores y distinguirlos de los derechos ambientales. Éstos son de corte meramente antropocéntrico y están enfocados al cuidado y protección del medio ambiente para que los seres humanos continúen beneficiándose de éste. Además de velar por el futuro de la humanidad y contrarrestar los efectos adversos de su mala intervención. Por su parte los derechos de la Naturaleza, se enfocan en una visión de reconocimiento del valor de ésta en sí misma, y la inclusión de la humanidad como un elemento más del todo relacional.

Los seres humanos pueden beneficiarse de los recursos que ofrece la Naturaleza, pero ello confiere una gran responsabilidad y una visión distinta, en donde las personas no la consideren una gran caja de herramientas para sus fines, sino como la madre proveedora de donde emerge la vida y todos los seres se encuentran entretejidos. Las personas tienen la opción de formar parte de aquellos que, en aras del progreso y la economía, destruyen para construir o, ser parte de aquellos que han generado la conciencia del cuidado, la preservación y la protección de la Naturaleza, en donde, quedan incluidos los humanos y los animales. Con referencia a esto Mosterín menciona: “En estos momentos hay una carrera entre la creciente destrucción y la creciente conciencia de la biosfera. Del resultado de esta carrera depende nuestro destino y el de la vida en nuestro planeta”.¹⁰

1.2 Los animales y la Naturaleza como objetos de dominación

La forma en la que el ser humano percibe y se relaciona con la Naturaleza y los animales, ha estado influenciada por la visión religiosa y filosófica de occidente, como por el surgimiento de la ciencia moderna. En la visión religiosa de occidente el relato bíblico de la creación al manifestar que el ser humano fue hecho a imagen y semejanza de Dios, es decir, que tenía

⁹ Cfr., *idem*.

¹⁰ Jesús Mosterín, *El triunfo de la compasión*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 324.

un origen divino, enfatizó la superioridad humana en relación con el resto de las criaturas y por lo tanto una diferencia que posicionaba a la humanidad fuera de ésta. “La interpretación cristiana del hecho de haber sido creados a “imagen y semejanza” de su creador llevó a la afirmación de que el ser humano es el rey de la creación. Somos entonces los reyes y, por tanto, somos superiores; y nuestra realeza nos coloca fuera del resto de lo existente, que está a nuestra disposición por decreto divino. Este modelo del universo sostenido durante siglos, es el responsable de nuestra actitud hacia todo lo que nos rodea”.¹¹

Por otra parte, la tradición filosófica heredada de la Grecia Antigua, donde Aristóteles y los estoicos, coincidían en que la razón era un rasgo distintivo entre el ser humano y los demás seres, es decir, que éste era un animal racional. Éstas no negaba la parte animal en lo humano, pero se daba mayor peso a la racionalidad, esto también llevó a proclamar una superioridad fundada en la capacidad de raciocinio.

La teología y la filosofía, se unieron para hacer hincapié en la superioridad por partida doble, el origen divino y la racionalidad: “El modelo judío y el griego se conjuntan, de manera tal que los seres humanos siguen siendo superiores a la naturaleza y diferentes del resto de los seres, tanto por ser reyes de la creación por su semejanza con Dios como por estar dotados de una racionalidad incuestionable, a pesar de las disputas que entonces se dieron sobre el conflicto entre la fe y la razón”.¹²

Estos modelos de pensamiento siguieron vigentes durante la Edad Media y fueron retomados por figuras representativas como Tomás de Aquino y Agustín de Hipona. Para el aquinate, influenciado por la filosofía aristotélica y fiel al relato del origen divino de la humanidad, los animales eran seres irracionales al servicio de los humanos, puesto que así lo manifestaba el designio divino. Sin embargo, su pensamiento manifestó un sesgo de compasión hacia los animales, pues consideraba que la violencia hacia éstos, podía resultar más tarde en violencia hacia las personas.¹³ Tanto Hipona como Aquino, aunque fueron partidarios de corrientes distintas, coincidieron en que tanto la creación como los animales fueron otorgados al ser humano para su servicio y beneficio.

¹¹ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹² Alejandro Herrera Ibáñez, “Ética y Ecología”, en Villoro, Luis (coordinador), *Los linderos de la ética*, México, Siglo veintiuno editores, 2010, p. 137.

¹³ *Cfr.*, Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Trota, 1999, p. 243.

Entretanto, las condiciones sociales y culturales durante la época del Renacimiento, dieron la pauta para el gran giro en el pensamiento y en la forma de conocimiento, el llamado giro copernicano que planteaba un nuevo paradigma en la relación sujeto-objeto. Mendoza y Cancino mencionan al respecto: “La relación epistemológica sujeto/objeto se recrudesció y afianzó como trasfondo del nuevo sentido del saber. El sujeto es el elemento que puede conocer y dominar aquello que se encuentra fuera de él, frente a, externo y ajeno: el objeto”.¹⁴ Esta relación dejaba entrever la superioridad del sujeto humano que se situaba por encima del objeto: la Naturaleza.

Con la exaltación de la razón y del ser humano como centro de todo, durante el Renacimiento, nace el *humanismo*. Sin embargo, este humanismo pronto se fundiría en el antropocentrismo, y ambas posturas cosificarían a la Naturaleza para iniciar la lucha por dominarla, por someterla al ideal de la razón: “(...) el humano era el único *racional* y por ende destinado a *dominar* a la naturaleza, ésta era *irracional* y opuesta al *humanismo*. De este modo el humano era un ente ilimitado en sus posibilidades de dominación de la naturaleza y su avance en este proceso de *dominación* era *parte del progreso de la razón contra lo irracional*”.¹⁵

Así, la finalidad del conocimiento de la Naturaleza se traduce en poder para dominarla y a esta forma de conocimiento Zaffaroni la denomina saber señorial o *dominus*, puesto que la relación humano-Naturaleza es de dominación-servicio: “Si todo conocimiento es para dominar según parece desprenderse desde Bacon de la fórmula de que saber es poder, la razón que impulsa el conocimiento no es más que un instrumento al servicio de la dominación. Todo saber así concebido busca la dominación, o sea, es un saber propio de señores, señorial, de *dominus*”.¹⁶

En la Época Moderna, el objetivo central de la ciencia, ya no era la explicación de los fenómenos naturales, sino el conocimiento, la manipulación, la transformación y finalmente, la explotación del mundo natural con fines prácticos y de utilidad para la humanidad. El representante de ésta relación activa con la Naturaleza es Bacon.

¹⁴ Rubén Mendoza Valdés y Hilda C. Vargas Cancino, *op. cit.*, p. 82.

¹⁵ Eugenio Raúl Zaffaroni, “La Pachamama y el humano”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011, p. 93.

¹⁶ *Ibid.* p. 95.

Esta nueva visión dejaba atrás la tradición aristotélica basada en la explicación teleológica o finalista¹⁷, para adentrarse en la explicación causal de los fenómenos que acontecen en la Naturaleza y en el universo, quedando ambos sometidos a leyes: “Acontece que se deja de mirar el universo como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes, para verlo como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes”.¹⁸ Se da comienzo a la explicación del mundo y de la Naturaleza a través de un sistema funcional y mecanicista. En este contexto surge la postura antropocéntrica donde la imagen de Dios es suplantada por el ser humano, que se posiciona como centro de todo, por tanto se considera a sí mismo amo y señor de todo lo que le rodea. Esta visión será el fundamento donde quedará edificada la ciencia moderna: “Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos de ansias de poder y control de la naturaleza. El centro no es ya el mundo, sino el hombre. Por esta razón, su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades, a la naturaleza”.¹⁹

Mientras que la concepción mecanicista del mundo y de los animales, de Descartes, posicionó a los animales peldaños más abajo al considerarlos seres irracionales carentes de alma y por lo tanto, meras máquinas: “Los animales son meros autómatas, máquinas inanimadas, incapaces de sentir o experimentar sentimiento alguno, a pesar de que parezca lo contrario”.²⁰

Zaffaroni sostiene que la división tajante y la confrontación con la Naturaleza, es resultado de la concepción mecanicista y el racionalismo cartesiano, donde únicamente los seres humanos poseían razón y los animales carecían no sólo de ésta sino de sensibilidad, reduciéndolos a meras máquinas. De esta manera todo lo no humano quedaba bajo el dominio de la razón: “Poco importa si Descartes extraía o no estas conclusiones; lo importante es que son las que se derivan de su exabrupto de considerar a los animales como máquinas, o sea, de considerar todo lo no humano como materia a ser dominada por la razón, por el humano como único poseedor de ésta”.²¹

¹⁷ La explicación teleológica en la cual se ubica la tradición aristotélica, se esforzaba por comprender los hechos del mundo a partir de la causa final, es decir, el fin (por qué y para qué) por el que ocurren los fenómenos.

¹⁸ J. M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ René Descartes, *Traité de l'homme*, cit. en Mosterín, Jesús, *El reino de los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 261.

²¹ Zaffaroni, *op. cit.*, pp. 93-94.

La Revolución Industrial fue otro acontecimiento importante. Esta Revolución impulsó el desarrollo tecnológico y el proceso de producción y manufactura a gran escala, gracias al uso de nuevas fuentes de energía como la madera, el carbón y el petróleo. Esta transición marcó el inicio del ideal de progreso de la humanidad (en términos materiales), pero también trajo consigo importantes repercusiones como la contaminación de la Naturaleza y el agotamiento por la explotación de los recursos que se extraían de fuentes no renovables.²²

La ciencia moderna, así como los ideales materiales y tecnológicos de progreso de la humanidad, relegaron a la Naturaleza a caja de herramientas, fuente inagotable de recursos para satisfacer necesidades que con el transcurrir del tiempo se convirtieron en obsolescencias, así como gran depósito de desechos. La finalidad y el interés de esta nueva ciencia se tradujo en un conocimiento de la Naturaleza que resultase útil y práctico, así lo sostiene Mardones: “La nueva ciencia recoge ese interés pragmático, acorde con el intento de dominar la naturaleza y señala una actitud tecnológica del conocimiento y sus aplicaciones”.²³

En este sentido, el afán de las ciencias fue construir una dualidad que separara la Naturaleza de la Sociedad, lo humano de lo natural. Investigar la Naturaleza a través de los métodos de experimentación y análisis científico es indispensable e inevitable, pero también existe una contraparte que ha producido efectos secundarios amenazantes no sólo para ésta, también para los seres humanos: “(...) no podemos ignorar que algunas aplicaciones tecnológicas pueden producir efectos secundarios nocivos. No todas las ciencias ni todas las tecnologías que de ella se derivan han sido bien empleadas. El estudio de la radioactividad, por ejemplo, llevó, entre otros resultados, a fabricar bombas atómicas, introduciendo dudas y arrepentimiento en los propios físicos. Esta ciencia y esta tecnología son cuestionables”.²⁴

Los seres humanos son seres creativos y eso es parte de su esencia, sin embargo, creación e imaginación no deben confundirse con devastación y explotación, del mismo modo que la ciencia debe orientarse hacia el conocimiento útil que no comprometa el bienestar de los

²² Emily McClung de Tapia, Guillermo Acosta Ochoa, Alejandro Terrazas Mata., *et. al.*, *La historia humana. Del origen a nuestros días*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2015, p. 45.

²³ J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 25.

²⁴ Alberto Acosta, “Los Derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011, pp. 318-319.

otros donde éstos no son sólo seres humanos, sino de todo aquello que se encuentra en la Naturaleza. Kraus y Cabral respecto de estos dos aspectos consideran que: “La imaginación y la creación seguirán creciendo. (...) lo deseable no es que paren, sino que siembren sin devastar. Que se cuestionen las diferencias entre el “saber útil” y el “saber inútil”. Obligación primigenia es humanizar la ciencia pensando en las mayorías y en la arquitectura de cada ser”.²⁵

El surgimiento del capitalismo trajo consigo numerosas problemáticas como la sobreexplotación de los recursos naturales hasta llegar a los límites de la sostenibilidad y regeneración de la Naturaleza, y el enriquecimiento de las naciones de primer mundo a costa de los recursos y mano de obra malbaratada de los países pobres: “La explotación de los recursos naturales y de los seres humanos se convierte en explotación de las naciones pobres, con sus recursos y su capital humano”.²⁶

El en siglo XX, se afianzó el capitalismo y con ello se dio paso a un derivado de éste, el consumismo. Es el siglo del desarrollo económico, de la producción en masa, del surgimiento de las nuevas y avanzadas tecnologías, y es a mediados de la década de los 80’s que surge la era de la información. No obstante, pese a los avances en la tecnología y en las comunicaciones, así como la creciente economía de las naciones ricas, también surgieron nuevos problemas e hicieron eco problemáticas que se venían arrastrando de antaño. Este también fue un siglo decisivo en el que emergieron diversos movimientos para dar solución a problemáticas que se dieron a partir del cuestionamiento de la validez y aplicación de los antiguos modelos imperantes:

(...) los nuevos movimientos anunciaron (...) el siglo pasado que la hora del cambio había llegado. Si el varón-centrismo y el logocentrismo resultaron ser un fracaso, era preciso ensayar actitudes, comportamientos y valores inéditos. Era preciso sustituir la visión masculina por la femenina, la ética de la razón por la del sentimiento, la de la justicia y la autonomía por la ética del cuidado de la tierra, de los seres vivos o de los animales, la exigencia de derechos por la asunción de responsabilidades.²⁷

²⁵ Arnoldo Kraus y Antonio R. Cabral, *La bioética*, México, CONACULTA, 1999, p. 2.

²⁶ Alejandro Herrera Ibáñez, *op. cit.*, p. 142.

²⁷ Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009, p. 27.

Cada especie ha sido dotada con capacidades y cualidades diferentes que le han permitido crear las condiciones óptimas para su supervivencia en el planeta. Desde los organismos microscópicos, pasando por los insectos, las aves, los grandes mamíferos y las criaturas que habitan los mares, los vegetales, los minerales hasta llegar a la vida humana, a la cual se le dotó de la capacidad creativa e inventiva derivada de su inteligencia que lo diferencia del resto de las criaturas, la cual siempre debe ir dirigida hacia el beneficio de la humanidad y evitando alteraciones drásticas que perjudiquen a los demás seres: “Si nuestra condición humana nos dota de una mayor capacidad para idear instrumentos y herramientas, cabe pensar que no lo hace para que nos destruyamos mejor entre nosotros y hagamos lo mismo con los otros entes hasta aniquilar las condiciones de nuestra habitabilidad en el planeta. (...) El progreso técnico nos debería servir para ser más humanos, en el sentido de acentuar y reafirmar nuestro signo referencial”.²⁸

1.3 Los límites del planeta: hacia el cambio de paradigma

La vida en el planeta Tierra está compuesta por diversas esferas que se encuentran interconectadas e interactúan entre sí. Por lo que todos los procesos y fenómenos que ocurren en la Naturaleza y a nivel planetario están relacionados unos con otros. La esfera que incluye a los sistemas humanos, es decir, a las sociedades humanas (Antropósfera), influye en estos ciclos y procesos significativamente.²⁹

Si bien es cierto que el planeta es un sistema complejo que se autorregula a sí mismo y que ha estado en constante evolución, las alteraciones humanas van más allá de los procesos y ciclos naturales. Son de tal magnitud estas alteraciones que se ha llegado incluso a sugerir que se ha entrado en una nueva era geológica denominada era del Antropoceno³⁰: “El Antropoceno se caracteriza por los cambios en el sistema Tierra a gran escala ocasionados por una sola especie (Homo sapiens), que van, de la composición de los ecosistemas a la

²⁸ Zaffaroni, *op. cit.*, p. 122.

²⁹ Cfr., Mireya Ímaz Gispert, Marjory González Vivanco, Dalia Ayala Islas, *et. al.*, *Siguiendo la huella. El impacto de las actividades humanas*, México, Siglo XXI editores, 2015, p. 14.

³⁰ Fue el ecólogo Eugene F. Stoemer quien menciona el cambio de era geológica del Holoceno al Antropoceno. Este término utilizado y popularizado por el Premio Nobel de Química Paul Crutzen. Cfr., *ibid.*, p. 18.

geoquímica de la Tierra y de la atmosfera al océano, alterando las distintas “esferas” del sistema y los procesos que las interconectan”.³¹

Estos cambios comenzaron con la Revolución Industrial y se incrementaron en las últimas décadas del siglo XX. El progreso tecnológico, el capitalismo con su fórmula economía-mundo, el consumismo exagerado y obsoleto para satisfacer el estilo de vida de los países desarrollados a costa de la explotación y contaminación de los recursos naturales de las naciones subdesarrolladas, han sido los factores predominantes de la explotación y el creciente deterioro de la Naturaleza: “La Naturaleza, concretamente los recursos naturales, son vistos para concluir el desarrollo”.³²

Los efectos del papel desempeñado por el ser humano han resultado contraproducentes. El impacto de sus acciones en la Naturaleza y a nivel global ha sido motivo de alarma y atención en los últimos tiempos. Las repercusiones de sus actividades han tenido consecuencias a gran escala dejando una huella muy marcada debido a las alteraciones y transformaciones tan drásticas que ha sufrido el entorno:

historia humana, tal vez ni siquiera en la historia del planeta. Nuestra especie se ha convertido paulatinamente en la más dominante que haya existido sobre la faz de la Tierra, con un crecimiento exponencial, una presencia en todos los continentes y con un desarrollo económico inequitativo, basado en la modificación de ecosistemas, la extracción y transformación de recursos naturales para satisfacer un consumo desigual y acelerado de bienes y materiales.³³

Los problemas actuales no sólo en relación con el deterioro ambiental sino en el ámbito humano reflejado en diversos problemas de salud y desigualdades sociales, hablan de un interactuar inadecuado que se manifiesta en una disconformidad de la Naturaleza. Inundaciones y sequías, climas extremos, falta de alimentos y despilfarro de éstos y de otros recursos que garanticen una vida digna para las personas, como el agua potable, son algunos ejemplos de los extremos de esta equivocada relación.

El estado actual tanto a nivel global como de la biosfera, conducen a la conclusión de que cada vez más la humanidad, mayormente las naciones de primer mundo con sus estilos de

³¹ Mireya Ímaz Gispert, Marjory González Vivanco, Dalia Ayala Islas, *et. al., op. cit.*, p. 14.

³² *Ibid.*, p. 333.

³³ *Ibid.*, p. 17.

vida insostenibles, está llegando a los límites del planeta y de la Naturaleza, y que ésta no es infinita como se ha pensado aun en tiempos actuales. Acosta refiere al respecto: “El punto es claro, la Naturaleza no es infinita, tiene límites y esos límites están a punto de ser superados”.³⁴ Inclusive, muchos de estos ya han sido superados más allá del nivel de la biosfera y se han extendido a nivel global. Estos límites han sido denominados *límites planetarios* y tres de los nueve que conforman estos parámetros han sido rebasados, entre ellos el cambio climático y la extinción de las especies.³⁵

El panorama parece ser muy claro, se necesita reflexionar en torno al estilo de vida y la relación de la humanidad con la Naturaleza y el planeta. Sin embargo, es necesario ir más allá de la preocupación acuciante por la supervivencia humana como consecuencia de los daños que ésta ha producido a nivel global y pensar también en sus otros habitantes, los animales, y en sus hábitats. La filósofa y escritora hindú Vandana Shiva considera al respecto: “(...) no somos la única familia que vive en este planeta, somos una comunidad de la tierra, y debemos de vivir de tal forma que no desplazemos el espacio ecológico de ningún otro ser que no se reduce sólo al ser humano, sino a cualquier especie viva”.³⁶

Además de la dualidad que construyeron las ciencias entre lo humano y lo natural, la ruptura entre la economía y la Naturaleza ha sido un parteaguas para su explotación. Shiva sostiene que la economía tenía la finalidad de la administración del hogar, sin embargo, considera que: “Hoy la economía es un concepto tan distinto a cualquier noción de hogar y pertenencia. *Oikos* es un concepto vacío, vacío de hogar. Ya no se refiere al hogar-planeta, ni a la administración del hogar-familia de las economías domésticas”.³⁷ Hoy en día, se puede decir que consumismo y producción en masa, riqueza y recursos, son algunas de las características que definen a la economía.

La Naturaleza es una fuente de riqueza, pero no solamente el tipo de riqueza que se traduce en recursos económicos sino en recursos naturales valiosos para la vida humana y la de los organismos que la integran. Parece importante reflexionar sobre esto, puesto que para llevar

³⁴ Alberto Acosta, *op. cit.*, p. 334.

³⁵ *Cfr.*, Mireya Ímaz Gispert, Marjory González Vivanco, Dalia Ayala Islas, *et. al.*, *op. cit.*, p. 24.

³⁶ Vandana Shiva, “Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, p. 165.

³⁷ *Ibid.*, p. 144.

a cabo el cambio de paradigma y establecer un modelo de vida que deje de ver únicamente por los intereses humanos y se preocupe por el resto de las especies y los ecosistemas, es necesario desmercantilizar a la Naturaleza. Esto no significa que esta forma de consideración demerite la calidad de vida de las personas, o que de algún modo se atente contra su dignidad, así lo considera Acosta: “(...) una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la Naturaleza. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana, siempre procurando asegurar la calidad en la vida de las personas”.³⁸

Entre tanto, son dos los aspectos fundamentales sobre los cuales se propone construir el nuevo paradigma de relación ser humano-Naturaleza. Por una parte volver a integrar a la humanidad como parte de y no como ajena a ésta, lo cual asegura que al asumirse como parte de lo natural, su relación con aquello de lo cual depende su supervivencia y que prácticamente es su primer hogar, será de respeto y consideración puesto que es de donde surge la vida. Por otra parte, reconocer que la Naturaleza tiene un valor más allá de lo económico, es decir, independiente de las retribuciones y ganancias para los seres humanos, supone una forma de aprovechar los recursos que sea más sustentable y pensando en alterar lo menos posible los ciclos naturales y al resto de las especies que habitan la biosfera. En contraposición al modelo actual de explotación y producción en masa.

Es importante pensar en torno a la protección de la Naturaleza, pero más allá de que al degradarla, se está afectando a la supervivencia de la especie humana. Es necesario reconocer que no sólo es medio para los fines humanos, sino que es fin en sí misma y que al atentar contra ella, se atenta contra el propio ser humano: “Con relación a la tierra, considerando que tanto naturaleza como ser humano somos elementos de un mismo conjunto, si uno altera el equilibrio, como lo estamos haciendo los seres humanos, la Tierra puede acabar no cumpliendo sus fines”.³⁹

³⁸ Alberto Acosta, *op. cit.*, p. 339.

³⁹ Ramiro Ávila Santamaría, “El derecho de la naturaleza: fundamentos,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011, p. 191.

1.4 De los derechos ambientales a los derechos de la Naturaleza

Existen diversas perspectivas desde las cuales se puede plantear que la Naturaleza puede y debe tener derechos, a partir de su valor en sí misma y no sólo desde el enfoque del bienestar humano. Hasta hace poco, todas las teorías acerca del derecho subjetivo o de los derechos, estaban construidas sobre sólidas bases antropocéntricas donde se sostenía que únicamente el ser humano por su condición racional y su dignidad intrínseca era sujeto de derechos y de protección. Sin embargo, con el tiempo esta situación ha ido cambiando. En un inicio, las declaraciones y reuniones internacionales preocupadas por la situación ambiental tenían como objetivo crear conciencia sobre todo en las naciones desarrolladas para contrarrestar el daño al medio ambiente y las implicaciones en la salud humana como consecuencia de la contaminación.

En las décadas de los años 1960-1970 inició la preocupación mundial por la polución del aire, los mares y ríos, la extinción de las especies, la deforestación, la hambruna y la pobreza. Comenzaron las críticas al modelo de desarrollo depredador de la Naturaleza, que no había logrado cumplir con el ideal de progreso material, y el bienestar para la gran mayoría de la población mundial. Finalmente, fue necesario que la humanidad reconociera que sus acciones habían traído consigo consecuencias negativas, muchas de ellas irreversibles.

A partir de la década de 1970, surgieron declaraciones e informes para comenzar a pactar acuerdos entre las naciones, así como informar sobre el estado actual de la situación del medio ambiente. En 1972 el Club de Roma publicó el informe *Los límites del crecimiento*, donde se anunciaban las consecuencias drásticas para la humanidad debido a la contaminación, la pérdida de los suelos y la escasez de agua. Ese mismo año se llevó a cabo en Estocolmo, la Conferencia sobre Medio Ambiente Humano de las Naciones Unidas, ésta fue la primera Cumbre de la Tierra. En 1982, la ONU lanza la Carta Mundial para la Naturaleza, donde se convocaba a respetar a todas las formas de vida y a comprender la cercanía y dependencia entre la sociedad humana y los recursos naturales, y de esta forma hacer un uso moderado y racional de los recursos. En 1983, la ONU crea la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, cuyo objetivo era elaborar un reporte sobre el medio ambiente y la problemática mundial hacia el año 2000 y en adelante. En 1987 luego de un arduo trabajo, la Comisión emitió su primer informe denominado *Nuestro futuro*

*común*⁴⁰: “En éste se reconoce que el ambiente y el desarrollo son inseparables, y que la protección ambiental es una responsabilidad global. También reconoce el valor del material genético y argumenta que la conservación de ecosistemas y especies es un requisito indispensable para el desarrollo sustentable”.⁴¹ Las siguientes reuniones internacionales fueron la cumbre de Río de Janeiro en 1992, que hacía énfasis en el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y los recursos naturales. En 2002 se llevó a cabo la Cumbre sobre Desarrollo Sustentable de Johannesburgo, en donde el tema central fue erradicar la pobreza. Más recientemente, en 2012 se celebró la cumbre Río+20, de igual forma en Río de Janeiro.⁴²

Todas estas declaraciones han sido el parteaguas para la elaboración del derecho medioambiental y los movimientos sociales verdes. A partir de declaraciones como la de Estocolmo se ha impulsado el cambio y la apertura dentro del ámbito del derecho para dar paso al derecho ambiental moderno, que se ha desarrollado tanto a nivel teórico como a nivel práctico⁴³. Desde entonces, muchos países occidentales cuentan con códigos y normas ambientales que establecen ciertas restricciones respecto al medio ambiente. No obstante, el objetivo central no se basa en el cuidado de la Tierra o Naturaleza, se trata de pactar acuerdos con las naciones de primer mundo para que éstas reduzcan el nivel de sus contaminantes. No obstante, muchas veces estas naciones se niegan a aceptar estos acuerdos para no poner en peligro su modo de producción y su estilo de vida.

Las declaraciones anteriores han sido planteadas desde un enfoque antropocéntrico, preocupado principalmente por la protección del medio ambiente para el beneficio humano y su supervivencia. En este sentido, han avanzado, generando cierto grado de concientización bajo el discurso de que todo ser humano tiene derecho a un medio ambiente sano. Ávila Santamaría menciona al respecto: “Esta perspectiva que es un gran adelanto conceptual –se sigue expandiendo el panorama teórico-jurídico-, sin embargo, se sigue considerando a la naturaleza como un medio indispensable para la sobrevivencia del ser humano. La naturaleza

⁴⁰ *Cfr.*, Mireya Ímaz Gispert, Marjory González Vivanco, Dalia Ayala Islas, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 26-30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴² *Cfr.*, *ibid.*, pp. 31-33.

⁴³ Este desarrollo se ha visto reflejado a través de la legislación, así como en la creación de iniciativas, modelos y estilos de vida sustentables para velar por la protección y el derecho a un ambiente sano.

goza de protección especial en tanto es el ser humano el que se beneficia de ella. Es decir, la visión antropocéntrica sigue siendo la que prima”.⁴⁴

Por tanto, es necesario ir más allá pensando no sólo en los seres humanos, sino en los demás miembros de la Naturaleza y enfatizar el valor que ésta tiene en sí misma. No se puede tomar en cuenta sólo el punto de vista humano y considerar el efecto de sus acciones desde la perspectiva de su bienestar, puesto que sus acciones tienen consecuencias que afectan directamente a otras especies como los animales y en ocasiones modifican el equilibrio, cuando no destruyen ecosistemas completos. Para ello, se precisa cambiar el rol de amo despótico a miembro cuidadoso.

Paralelo a las declaraciones y a los avances en materia de derecho ambiental en occidente, existen otras formas de concebir a la Naturaleza y de ir más allá de los derechos ambientales, es decir, reconocer que ésta tiene derechos. Esta otra mirada tiene gran influencia de otras filosofías de vida como la filosofía andina, de la cual se ha tomado la concepción de que el ser humano no es un ente separado de la naturaleza ni viceversa, sino que, por el contrario, trata de fundamentar una visión de relación y correspondencia de la existencia. Otro enfoque que coincide en ciertos aspectos con esta perspectiva es el de la ecología profunda⁴⁵, donde partiendo de su primer principio, se rechaza la imagen del ser humano en el medio ambiente y en cambio se propone la imagen relacional de campo total, donde todos los organismos de la biosfera mantienen relaciones intrínsecas.⁴⁶

Para comprender la propuesta de los derechos de la Naturaleza, es necesario llevar a cabo la distinción entre éstos y los derechos ambientales. Gudynas sostiene que el tema de los derechos conlleva adentrarse en cuestiones de justicia y de esta manera hace una diferenciación entre la justicia ambiental y la justicia ecológica.⁴⁷

⁴⁴ Ramiro Ávila Santamaría, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁵ Este término fue dado por el filósofo noruego Arne Naess.

⁴⁶ Arne Naess, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen,” en *Revista Ambiente y Desarrollo*, No. 23, Santiago de Chile, 2007, p. 98. Disponible en: <http://www.ambientalex.info/revistas/Losmovimientosdelaecologia.pdf>

⁴⁷ *Cfr.*, Eduardo Gudynas, “Los derechos de la Naturaleza en serio,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011, p. 273.

Esta diferenciación se encuentra estrechamente relacionada con otras perspectivas encaminadas hacia esta dirección, que sirven para esclarecer la distinción entre unos y otros derechos y cuáles son los intereses que cada uno persigue. A su vez, dentro de éstas también se han hecho clasificaciones entre lo antropocéntrico y el genuino interés por la Naturaleza y los problemas que se han tratado superficialmente de las implicaciones que tiene el deterioro de ésta.

Paul Taylor plantea que, dentro del campo de la ética ambiental, se pueden distinguir dos corrientes: las éticas ambientales antropocéntricas y las éticas ambientales no antropocéntricas. Para las primeras el único valor moral intrínseco es el bienestar del ser humano, mientras que, en las segundas, se amplía la valoración intrínseca a seres naturales no humanos.⁴⁸ A esta ética ambiental Taylor la ha denominado ética ambiental biocéntrica y ésta debe estar fundamentada en una actitud moral de respeto hacia la Naturaleza.

En el ámbito de la ecología, Arne Naess realiza una distinción entre la ecología superficial la cual se centra en el agotamiento de los recursos naturales y la contaminación. El objetivo principal es la salud y la vida humana, además de favorecer el estilo de vida de los países desarrollados. A esta ecología pertenecen los movimientos ambientalistas y sociales verdes, y los acuerdos mencionados con anterioridad se concentran en estos objetivos. La justicia ambiental y la ética ambiental antropocéntrica se encuentran en este campo de acción. Por otra parte la ecología profunda se centra en preocupaciones que Naess considera más profundas, ya que involucran cuestiones ambientales, tecnológicas, culturales, sociales y políticas.⁴⁹ La ética biocéntrica y la justicia ecológica que Gudynas plantea tienen concordancia con algunos aspectos de esta ecología.

No obstante, el movimiento de la ecología superficial predomina sobre el movimiento de la ecología profunda (así ha denominado Naess a ambos movimientos). Por lo que crítica, que las políticas medioambientales han abordado sólo una parte de la problemática, dejando de lado diversos aspectos como los culturales y sociales que muchas veces son las causas de los problemas y las crisis medioambientales. Naess considera que: “Las regulaciones ecológicamente responsables debieran preocuparse solo en parte de problemas como la

⁴⁸ Cfr., Paul Taylor, *La ética del respeto a la naturaleza*, México, UNAM, 2005, p. 5.

⁴⁹ Arne Naess, *op. cit.*, p. 101.

contaminación y el agotamiento de recursos. (...) esta aproximación, no aborda las causas sociales y culturales responsables de tales síntomas”.⁵⁰

Las consideraciones de derecho a un medio ambiente sano se ubican dentro de la denominada justicia ambiental. A su vez, esta problemática se aborda desde la ecología superficial y el derecho ambiental. La justicia ambiental se enfoca en el impacto que los daños ambientales producen en los seres humanos: “La justicia ambiental parte de un conjunto de derechos humanos atendiendo a cómo son afectadas las personas. La comunidad de la justicia son los humanos, y éstos discuten sobre lo justo e injusto en cuanto a la situación ambiental. Es por lo tanto una postura acorde con una Naturaleza objeto de derechos, donde el acento está puesto en los asuntos humanos”.⁵¹

De este modo el objetivo de la justicia ambiental es la reparación, restitución y compensación de la propiedad humana que ha sido afectada. Por ejemplo, cuando se contamina un río y esto afecta a la salud de las personas, o impide que se lleven a cabo ciertas actividades, o cuando se daña una porción de terreno con la deforestación y esto afecta a las comunidades locales. Para estos casos se actúa bajo la justicia ambiental pero no necesariamente se contempla la justicia ecológica. Este tipo de discurso es muy común en ciertos partidos políticos que manejan este eslogan publicitario, pero que muchas veces desconocen la magnitud de los daños y el trasfondo de las situaciones.

Para el caso de los derechos de la Naturaleza, es necesario dirigirse a otro campo de la justicia. A esta justicia se la denominado justicia ecológica⁵². La novedad y el aporte de ésta consiste en que su enfoque está puesto en la Naturaleza concebida como sujeto. Atiende al daño que se hace directamente a ésta más allá de las compensaciones económicas que muchas veces se quedan cortas en comparación con las afectaciones que en muchos casos son irreversibles. La justicia ecológica va en dirección a los derechos de la Naturaleza y aboga por el bienestar y el derecho de las comunidades naturales de plantas y animales. Siguiendo esta misma línea, pero desde la consideración y el respeto por ésta y sus integrantes a partir de la ética biocéntrica, Taylor considera que: “(...) cuando adoptamos el respeto a la

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 100-101.

⁵¹ Eduardo Gudynas, *op. cit.*, p. 273.

⁵² *Cfr.*, *idem*.

Naturaleza como una actitud moral básica, vemos a los seres vivos como valiosos y concedemos un valor intrínseco a la satisfacción de sus necesidades e intereses”.⁵³

En este sentido, parece ser que la justicia ecológica y el respeto por la Naturaleza deben ser la base que sustente la justicia ambiental: “(...) cuando adoptamos la actitud de respeto a la naturaleza como una actitud moral básica, nos comprometemos a vivir de acuerdo con ciertos principios normativos. Estos principios constituyen las reglas de conducta y los criterios para orientar el carácter que han de gobernar nuestro tratamiento del mundo natural”.⁵⁴ Las multas e indemnizaciones son importantes para generar cierto grado de conciencia sobre los daños al medio ambiente, pero lo es aún en mayor medida velar por el cuidado de la Naturaleza considerando las estrechas relaciones que existen entre todos los seres que la habitan. En este sentido, se le debe proteger por su propio beneficio y no sólo en beneficio del ser humano. Y velar por la conservación de especies animales y vegetales, de los ecosistemas en su conjunto por el hecho mismo de hacerlo.

Cada vez se van adaptando los parámetros de consideración, sustituyendo viejos modelos que se vuelven obsoletos y precisan de la creación de nuevas estructuras que contemplen a más integrantes. En conclusión, la distinción entre los derechos ambientales y los derechos que tienen como finalidad un auténtico interés por la Naturaleza radica en empezar por reconocer entre otros aspectos, que tiene un valor inherente, un valor intrínseco.

1.5 La dignidad y el derecho subjetivo

Los derechos de la Naturaleza han tenido como punto de partida los derechos ambientales y las numerosas declaraciones para la protección y salvaguarda del medio ambiente. No obstante, como se ha mencionado, el objetivo central ha sido el ser humano a través de la protección del medio ambiente para velar por las generaciones presentes y garantizar el porvenir de las generaciones futuras.

Hasta hace unos años, en la primera década del siglo XXI, se reflexionó en torno a la posibilidad de reconocerle derechos a la Naturaleza, es decir, dejar de considerarla como

⁵³ Paul Taylor, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

objeto y medio para los fines humanos, para considerarla sujeto de derechos con fines en sí misma. Esta determinación normativa que resulta novedosa tuvo como países pioneros a Bolivia y a Ecuador.

Reconocer y expandir los derechos más allá de los límites humanos, siempre ha encontrado obstáculos y candados en el ámbito jurídico. En este caso, algunos consideran que los objetivos que se pretenden alcanzar en dicho ámbito se pueden lograr si se realizan ciertas mejoras en las normas de protección al medio ambiente. Por otra parte, se discute si es posible que la Naturaleza pueda llegar a cumplir con ciertos principios como la dignidad, la capacidad o la igualdad, y si al ser considerada sujeto de derechos también lo será de deberes. Estos principios, desde el terreno jurídico y moral han sido el fundamento para dar un trato preferencial y especial al ser humano en relación con los demás seres vivos como los animales, considerándolos inferiores o carentes de estas cualidades.

En lo concerniente a la dignidad, ésta ha sido entendida de diversas formas, pero siempre haciendo alusión a una cualidad intrínseca del ser humano, a su forma de estar y de vivir en el mundo. La racionalidad, la voluntad, la libertad, la capacidad han sido algunos de los parámetros para decir que un ser tiene dignidad. Todas estas concepciones han servido para expresar que hay algo de respeto y veneración en el ser humano.

Ávila Santamaría, considera que la fórmula de la dignidad propuesta por Kant sigue vigente en relación al tratamiento especial que se les debe a los seres humanos. Para Kant, no sólo el ser humano es un fin en sí mismo, sino que la dignidad es un concepto, una cuestión que atañe a la humanidad. El rasgo distintivo de la dignidad para Kant es la razón: “cada ser humano está dotado de dignidad en virtud de su función racional”⁵⁵ y añade lo siguiente: “sólo los seres racionales se llaman personas, porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea como algo que no puede ser usado meramente como medio”.⁵⁶

Desde la perspectiva antropocéntrica kantiana, la dignidad es un atributo del ser humano, todo lo demás existe como medio para los fines de éste. En esta línea, la Naturaleza es únicamente medio para los fines humanos: “Si aplicamos esta fórmula a la naturaleza,

⁵⁵ Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, cit. en Francesc Torralba Roselló, *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona, Herder, 2005, p. 69.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 70.

podríamos concluir fácilmente que siempre la naturaleza tiene que ser un medio para cumplir los fines de los seres humanos. (...) La naturaleza siempre, por esencia e inevitablemente, es un medio. Como la naturaleza no puede ser un fin en sí mismo, porque los fines son dados desde los seres humanos, luego la naturaleza no puede ser digna y, en consecuencia, no puede gozar del status de titular de derechos”.⁵⁷ Esta es la visión imperante en el mundo occidental y capitalista, no se le debe nada a la Naturaleza porque ésta es sólo objeto, un medio para que los humanos lleven a cabo sus fines.

Aunque este principio se convirtió en una máxima para la humanidad, diversos actos como la esclavitud, la explotación laboral, el enriquecimiento de unos cuantos, a base del empobrecimiento de muchos, los conflictos bélicos, entre otros, dan testimonio de que éste no siempre tiene un cumplimiento. Dentro de las relaciones humanas, hay fuertes intereses que pasan por alto la propia dignidad, lo cual ha hecho que este principio sea cuestionado. Sin embargo, en las relaciones sociales respetuosas entre las personas la correlación fin-medio, se da en la misma medida. Es una relación dinámica en la que, si se cumplen tanto los medios como los fines, las personas no ponen en peligro su dignidad.

Las personas en sus múltiples relaciones e interacciones son medios y fines. No obstante, para que se cumpla el principio de dignidad propuesto por Kant, los seres humanos al ser el medio por el cual otros lleven a cabo sus fines, deben realizar, a la par, sus propios fines. Diversos ejemplos prácticos dan prueba de ello, como los trabajadores y empleadores o los padres e hijos. Entender la relación fin-medio, resulta clave para poder aplicar y extender este principio a la Naturaleza. Para ello fue necesario argumentar y demostrar que el ser humano es tanto fin como medio, y siempre que esta interacción se lleve a cabo de forma respetuosa y cumpliéndose ambas partes, no se ve afectada su dignidad. Ahora bien ¿Cómo es que la Naturaleza puede dejar de ser considerada únicamente cómo medio y cómo se puede argumentar que ésta tiene fines propios?

Un argumento que ha tenido mucha resonancia en las últimas décadas es el que la Tierra es un organismo vivo, y como tal tiene planes como la reproducción de las especies que lo

⁵⁷ Ramiro Ávila Santamaría, “El derecho de la naturaleza: fundamentos,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011, p. 178.

habitan para así mantener la vida, y en este sentido, tiende a la supervivencia, por lo que éstos pueden ser considerados algunos de sus fines.⁵⁸ Mantener el equilibrio de la biosfera y la regeneración de sus ciclos naturales, así como abastecer y proveer a sus habitantes del sustento necesario para la vida, también pueden ser interpretados como fines desde la visión humana.

Esta aseveración de que la Tierra no es un organismo inerte es retomada de la teoría científica de James Lovelock, quien desarrolló la teoría de Gaia, en la que proponía una nueva visión de la Tierra. A través de muchos años de estudio y observación de los procesos fisiológicos y geológicos que ha tenido el planeta, llegó a la conclusión de que ésta es un superorganismo vivo capaz de originar la vida y autorregular sus diversos procesos químicos y su propia temperatura para que ésta se mantenga. “La hipótesis de Gaia supone que la Tierra está viva y considera que existen datos a favor y en contra de esta suposición”.⁵⁹

Lovelock se oponía a las teorías científicas imperantes que concebían a la Tierra como un organismo inerte, donde toda forma de vida surgió de forma accidental: “Los geólogos han tratado de convencernos de que la Tierra sólo es una bola de roca mojada por los océanos; que nada, excepto una tenue capa de aire, la aísla del duro vacío del espacio, y que la vida es un accidente, un pasajero tranquilo que ha subido en autostop para realizar su viaje a través del espacio y del tiempo”.⁶⁰

En la teoría de Gaia, se hace una distinción que parece pertinente mencionar, en la que Lovelock considera que la biosfera es sólo una parte del gran organismo que es la Tierra, donde se desarrollan y existen los organismos vivos: “El nombre del planeta vivo, Gaia, no es sinónimo de biosfera. La biosfera se define como la parte de la Tierra en que normalmente existen los seres vivos. Tampoco Gaia es lo mismo que biota, que simplemente se refiere al conjunto de todos los organismos vivos. La biota y la biosfera tomados conjuntamente forman parte de Gaia, pero no la constituyen en su totalidad”.⁶¹ La atmosfera, los océanos, el

⁵⁸ Cfr., *ibid.*, p.189.

⁵⁹ James Lovelock, *Las edades de Gaia*, Biblioteca Virtual, p. 28. Disponible en: <http://180812.bligoo.com.co/media/users/27/1362394/files/436650/las-edades-de-gaia.pdf>

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 39.

clima, la corteza terrestre, la biosfera forman la totalidad de Gaia, y todos estos elementos en conjunto hacen posible la vida en la Tierra.

Santamaría sostiene que la teoría de Gaia cambió la visión mecanicista de la Tierra por el de un organismo vivo, lo que ha hecho que este argumento corroborado científicamente, sea tomado constantemente como un punto de referencia para establecer que la Naturaleza forma parte importante de este organismo que tiene vida, y que ésta se manifiesta a través de los seres vivos. La visión femenina de Gaia, la diosa griega que era la gran madre para los antiguos, se encuentra íntimamente ligada con la visión de la Pachamama o Madre Naturaleza, que brinda generosamente el sustento a todos sus hijos. Aunque propiamente se ha hecho la distinción, con frecuencia estos términos son utilizados como sinónimos para referirse a la totalidad de la vida, para conducirse hacia ésta con cierta reverencia y respeto.

De esta forma y por todo lo anterior, los seres humanos y la Naturaleza son fines y medios y cuando esta dinámica que resulta inseparable es llevada a cabo de forma respetuosa y consiente, no se atenta contra la dignidad de las personas y de la Naturaleza. Lo siguiente es argumentar cómo la Naturaleza puede llegar a adquirir la categoría de sujeto que encuentre cabida en la tradición jurídica, y que este objetivo sea logrado a través de nuevos fundamentos.

En el ámbito del derecho, el estatus de persona jurídica se refiere a los seres humanos, a las colectividades o a ciertos grupos de personas. En este sentido, Santamaría considera que: “Ningún teórico del derecho, clásico o contemporáneo, cuando define el derecho subjetivo, amplía el status a otros seres que no sean los humanos. Por consiguiente, la naturaleza no puede tener o ser titular de derechos subjetivos”.⁶² Siguiendo la tradición del derecho, la dinámica por medio de la cual ha operado, consiste en tener la capacidad de exigir un derecho y además ejercerlo, ambas partes le dan el carácter de subjetivo únicamente enfocado al ser humano: “Los derechos son cualidades de las personas, que éstas solo tienen en la medida que los ejercen, y en la medida en que son ejercidos son también subjetivados”.⁶³

⁶² Ramiro Ávila Santamaría, *op. cit.*, p. 181.

⁶³ José Sánchez Parga, “Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamanismos”, en *La Hora Nacional*, febrero de 2012. Disponible en: <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101280759#.V71gn1t95dg>

Sin embargo, el derecho subjetivo es una categoría jurídica que ha tenido que expandir su contenido. A lo largo de su historia, desde su surgimiento hasta los tiempos más recientes, esta categoría se ha ido transformando, puesto que aún cuando los parámetros para ser considerado sujeto de derecho fueron establecidos por los propios seres humanos, muchos de ellos quedaron al margen de este ámbito, como en su momento fue el caso de los esclavos negros, las mujeres, los niños, los ancianos, entre otros. Esta exclusión dio lugar a una serie de luchas por exigir la inclusión, el nombramiento, lo mismo que la garantía de protección le fuera reconocidos a un mayor número de seres humanos. El reto actual es seguir con la expansión en este terreno y lograr que no sólo la totalidad de seres humanos y sus diversas situaciones queden protegidos, sino que seres no humanos como los animales y la Naturaleza que es el medio en donde interactúan y se desarrolla la vida y las sociedades humanas, también sean reconocidos como sujetos de derechos. “La tendencia jurídica que domina la teoría contemporánea es el considerar al derecho como un derecho fundamental, en el que cabe la protección de los seres humanos y también de la naturaleza”.⁶⁴ El primer paso como se ha mencionado, lo dio la Constitución de Ecuador, la cual aborda esta cuestión desde la protección humana y la protección de la misma Naturaleza.

El reconocimiento de derechos a la Naturaleza tiene diferentes puntos de vista, dentro de los cuales parecería ilógico dotar de derechos a quien en principio no puede apelar para que éstos se cumplan, esto es, siguiendo la línea convencional del derecho. Otra alternativa para proteger a la Naturaleza es que, los seres humanos lejos de ocuparse de la cuestión de los derechos se ocupasen de las obligaciones hacia ésta siendo ellos quienes ejerzan, representen y sancionen cuando estas obligaciones no sean llevadas a cabo. Al respecto, Sánchez Parga considera lo siguiente:

Los derechos de la naturaleza plantean una seria confusión, ya que ni la naturaleza puede reclamarlos, ni puede protegerlos ni puede ejercerlos; más bien habría que reclamarlos y ejercerlos para ella, ejercerlos en su lugar. Serían más bien los seres humanos, los ciudadanos y sociedades o pueblos quienes pueden exigir, defender y ejercer tales derechos como si fueran propios. Según esto, y de acuerdo a una lógica elemental, lo que se llaman derechos de la naturaleza serían más bien las obligaciones humanas con la naturaleza. En términos políticos esto resulta más pertinente, ya que los derechos de la naturaleza a nadie interpelan, ni generan responsabilidades con ella, sí en cambio las obligaciones humanas con la

⁶⁴ Ramiro Ávila Santamaría, *op. cit.*, p. 195.

naturaleza, la cual no podría ni debería ser pensada ni vivida como diferente o separada de la naturaleza humana.⁶⁵

Para Gudynas, el primer paso es que la Naturaleza deje de ser considerada únicamente como medio y, por otra parte, que le sean reconocidos valores independientes de los que le adjudiquen las personas. En ambos casos se trata de la misma situación, los seres humanos consideran que la Naturaleza es un medio y como tal determinan que su valoración se encuentra en lo que ofrece para que éstos consigan sus fines.

El argumento que utiliza Gudynas para subjetivar estos derechos es el reconocimiento de valores inherentes de ésta: “Cuando se reconocen los derechos de la Naturaleza, se están admitiendo valores propios o intrínsecos en ella. Tanto estos derechos como los valores propios son aspectos, a mi juicio, inseparables”.⁶⁶ Para ello aborda esta definición desde tres perspectivas. Por una parte, distingue el concepto de valor inherente del valor instrumental. El valor instrumental referido a la objetivación de las cosas para ser utilizadas como medios, difiere del valor inherente, en tanto que la Naturaleza y el florecimiento de la vida en sus múltiples manifestaciones, son valiosos en sí mismos y a su vez, son independientes de la utilidad humana. El segundo abordaje se refiere a las cualidades intrínsecas que posee un objeto, estas cualidades existen con independencia del entorno y de su relación con otros objetos. Aplicado a la Naturaleza, ésta posee propiedades y atributos, aun cuando no están relacionados con los seres humanos. El tercer y último abordaje, trata la valoración objetiva de las cosas, donde queda fuera la valoración subjetiva de las personas, en este punto se acepta que existen valores objetivos propios de cada objeto.⁶⁷

De esta forma se puede decir que el valor de la Naturaleza no se reduce a la utilidad que ésta represente para los seres humanos, que posee propiedades y valores en sí misma, con todo lo que conlleva, la vida humana, la vida animal y vegetal, los minerales, el agua, y que estos valores se encuentran en ésta sean o no reconocidos por los seres humanos. En este último punto cabría mencionar, que la vida sobre el planeta no depende tanto de los seres humanos como si en su totalidad de la Naturaleza, quien funge como hogar y a su vez como proveedora

⁶⁵ José Sánchez Parga, *op. cit.* Disponible en:
<http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101280759#.V71gn1t95dg>

⁶⁶ Eduardo Gudynas, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁷ *Cfr., ibid.*, pp. 246-248.

para mantener la vida sobre el planeta. Probablemente, sea este el punto fuerte donde descansa toda la argumentación de los derechos de la Naturaleza que los distingue claramente de los derechos ambientales de carácter antropocéntrico.

Otra propuesta desde el ámbito moral que coincide con la fundamentación del valor inherente es la que ofrece Paul Taylor. Desde su perspectiva, los seres humanos toman una actitud de respeto a la Naturaleza y a los seres vivos silvestres, sólo cuando consideran que éstos tienen un valor inherente, además de ello, asumen ciertas obligaciones y responsabilidades: “Tomamos esa actitud hacia las cosas vivientes silvestres (individuos, poblaciones de especies o comunidades bióticas enteras) cuando y sólo cuando las consideramos entidades que poseen valor inherente. De hecho, sólo porque se conciben de esa manera los agentes morales pueden pensar que ellos tienen deberes, obligaciones y responsabilidades vinculantes de una manera legítima para con ellas, y que les son *debidos* a esas entidades como algo que *merecen*.”⁶⁸

Para considerar que una entidad posee valor inherente, Taylor presupone dos principios: el principio de la consideración moral y el principio de valor intrínseco. El principio de consideración moral se refiere a: “(...) las cosas vivientes silvestres merecen el interés y la consideración de todos los agentes morales simplemente en virtud de que son miembros de la comunidad de vida de la Tierra. Desde el punto de vista moral, su bienestar debe tenerse en cuenta siempre que es afectado, para bien o para mal por la conducta de agentes racionales”.⁶⁹ De esta forma, este principio se basa en que cada individuo que persigue su propio bien, o en este caso sus propios fines, merece consideración. Por otro lado, el principio del valor intrínseco se centra en que debe promoverse el bien de cada entidad que pertenezca a la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de la clase de entidad que ésta sea; la realización de su bien es en sí algo intrínsecamente valioso.⁷⁰

Así, la definición de Taylor de valor inherente es la siguiente: “En la medida en que consideremos a un organismo, población de una especie o comunidad de vida como una entidad con valor inherente, crearemos que nunca se le debe tratar como un mero objeto o

⁶⁸ Paul Taylor, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰ *Cfr.*, *idem*.

cosa, cuyo valor sólo reside en el hecho de ser un instrumento para el bien de alguna entidad. El bienestar de cada entidad se juzga valioso en y por sí mismo”.⁷¹

Ambas perspectivas tanto la de Gudynas como la de Taylor, se dirigen hacia el biocentrismo que considera que la vida humana como no humana tiene un valor en sí misma. Esta visión es opuesta al antropocentrismo tradicional para el cual, la medida y el valor de todas las cosas es dado a partir de las valoraciones humanas en su relación utilitaria con éstas. Sin embargo, Sánchez Parga afirma que estos valores inherentes e intrínsecos, al tener que ser reconocidos por el ser humano niegan por ende su inherencia: “Que los derechos de la Naturaleza sólo existan en cuanto objeto de reconocimiento por parte de la Constitución, [refiriéndose a la Constitución ecuatoriana] les niega su carácter intrínseco o inherente a la Naturaleza”.⁷²

Es cierto que son los seres humanos de quienes depende tal valoración y que sin ellos no tendría sentido hablar de valores. No obstante, aunque la valoración este dada o se origine a partir de las personas, no significa que tales valoraciones se resuman únicamente a una cuestión instrumental: “(...) se reconoce que la ponderación de los valores siempre parte desde las personas y discurre en mediaciones humanas. Son antropogénicas, en el sentido de originarse en los seres humanos, pero esto no quiere decir que sean antropocéntricas, en el sentido de aceptar únicamente valores instrumentales al ser humano”.⁷³ El punto importante, es que, se reconoce el valor de la vida como valiosa en sí misma sea humana o no.

Cada vez resulta más necesario abandonar el antropocentrismo moral que es el aquí atañe, y dar paso a nuevos paradigmas que extiendan su esfera de inclusión, protección y consideración en el campo de la ética y el derecho, de la justicia y los deberes. No obstante, estas cuestiones no tendrían que llevarse a cabo únicamente en beneficio de los intereses humanos, por mera coerción o para contrarrestar los daños causados a la biosfera que amenazan a la supervivencia humana. Por el contrario, deben ser el resultado de asumirse como parte de la Naturaleza y comprender la interrelación que existe con los demás seres vivos como los animales. “No se trata de educar a los jóvenes para que sean conscientes de sus deberes para con la naturaleza, sino que se sientan inclinados a respetarla por su valor

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

⁷² José Sánchez Parga, *op. cit.*, Disponible en: <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101280759#.V71gn1t95dg>

⁷³ Eduardo Gudynas, *op. cit.*, p.251.

mismo, por la alegría y el gozo que produce salvaguardar aquello a lo que se tiene un aprecio profundo. Las personas, entonces, estarán dispuestas a defender su <<yo ecológico>>, y no sólo su <<yo social>>, y se ocuparán de la Tierra por inclinación natural y no sólo por deber moral”.⁷⁴

A lo largo de este capítulo, se ha hecho énfasis en la necesidad de un cambio de paradigma en la relación del ser humano con la Naturaleza. El objetivo principal ha sido que este cambio se vea reflejado en el reconocimiento de sus derechos, los cuales se fundamentan, sobre todo, en su valor intrínseco el cual si bien parte desde el campo de valoración humana no es determinado por el beneficio o utilidad que represente para ésta. Para ello, se han abordado diversos aspectos que van desde la separación de lo humano y lo natural, la relación de dominio y explotación, las consecuencias que trajo consigo dicha interacción, y, por tanto, como respuesta a la emergente crisis medioambiental, el surgimiento de declaraciones en el último tercio del siglo pasado. Finalmente, el advenimiento de una nueva generación de derechos centrados en la Naturaleza.

1.6 Los círculos de expansión de la ética y la ética de la tierra

La tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, se considera todavía como propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, conlleva privilegios pero no obligaciones.

Aldo Leopold, *La ética de la tierra*, 1949.

La crisis ecológica de los últimos tiempos precisa llevar a cabo el cuestionamiento ético de la relación que el ser humano ha mantenido con ésta. El ecólogo y ambientalista norteamericano Aldo Leopold, propuso esta reflexión y extensión de la ética a la cual denominó *la ética de la tierra*, que impulsó el desarrollo de la ética ambiental contemporánea.

Leopold se oponía a la concepción antropocéntrica que sólo concibe a la naturaleza no humana como un objeto con valor instrumental. A este respecto Riechmann agrega que:

⁷⁴ Arne Naess *Ethics and Ecology*, en Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona*, Madrid, Taurus, 2014, p. 35.

“Según él, debemos romper con la representación de la naturaleza como algo exterior a los seres humanos, y pensar más bien en términos de una comunidad de partes interdependientes en las que los humanos estamos integrados, y donde tanto el todo, como cada una de sus partes tienen valor por sí mismos”.⁷⁵

Tanto la perspectiva de los derechos de la Naturaleza como la ética de la tierra proponen una relación diferente donde el ser humano que ha fungido como dominador y conquistador, ahora se asuma como miembro y ciudadano de esta gran comunidad. Así lo expresa Leopold en relación con la ética de la tierra: “una ética de la tierra cambia el papel del Homo sapiens: de conquistador de la tierra al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto por sus compañeros-miembros y también el respeto por la comunidad como tal”.⁷⁶

Los derechos de la Naturaleza surgieron a partir de los movimientos conservacionistas en favor del medio ambiente para salvaguardar los recursos naturales de las presentes y futuras generaciones. Sin embargo, en tiempos más recientes se cuestiona si la Naturaleza por sí misma puede ser sujeto de derechos o bien, objeto de consideración moral, y cuáles son los parámetros que se deben tomar en cuenta para formar parte de la comunidad ética. Mosterín refiere que se han tomado en consideración ciertos criterios o capacidades para abarcar a un mayor número de seres y alejarse de la visión antropocéntrica de los derechos. Tales criterios son: *la capacidad de elegir*, que incluye a los humanos en buen uso de sus facultades mentales y a muchos mamíferos, aves y cefalópodos, pero excluye a los bebés a los comatosos⁷⁷, a ciertos dementes y a muchos animales inferiores. *La capacidad de sufrir*, que incluye a muchos animales con sistema nervioso centralizado, como los mamíferos, pero que excluye a los comatosos. *La noción de tener intereses* tiene una aplicación más o menos amplia, incluye a los animales superiores y en una versión más laxa a los hongos y a las

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Aldo Leopold, “La ética de la tierra,” en *Revista Ambiente y desarrollo*, Santiago de Chile, No. 23, 2007, p. 30. Disponible en: http://cipma.cl/web/200.75.6.169/RAD/2007/1_LaEticaleopold.pdf

⁷⁷ Comatoso: El paciente comatoso no tiene respuesta consciente a los estímulos ni control voluntario de sus movimientos o actividades corporales, aunque se pueden notar movimientos involuntarios. No siente dolor ni incomodidad y frecuentemente sus ojos están cerrados. Estos pacientes pueden mantenerse vivos con respiración artificial y alimentación por sondas y la administración de líquidos mientras se espera la determinación de su estado final. Definición disponible en: <http://www.baylorhealth.com/SpecialtiesServices/PalliativeCare/Pages/Definici%C3%B3ndet%C3%A9rmino.aspx>, (consultado 14/03/16).

plantas. Finalmente, *la excelencia ontológica*, incluye a las especies y a los ecosistemas, eminentemente, a la biosfera entera.⁷⁸

La ética, al igual que los derechos ha ido extendiéndose en gran parte por las diversas interacciones que el ser humano mantiene no sólo con otros seres humanos. Además, reflexiona en torno a la relación con otros seres vivos como los animales, y con el entorno del cual forma parte, dejando de lado los intereses de un sólo ámbito o grupo.

La primera ética se ocupó de la relación entre los individuos y las extensiones posteriores se han ocupado de la relación entre el individuo y la sociedad. Sin embargo, Leopold consideró que era necesaria la extensión de la ética a un tercer elemento: la tierra o Naturaleza: “Hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y las plantas que crecen sobre ella. (...) La extensión de la ética a este tercer elemento del entorno humano es, si interpreto la evidencia correctamente, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica. Es el tercer paso de una secuencia. Los primeros dos ya han sido dados”.⁷⁹

Dar el salto ético para considerar a la tierra o a la Naturaleza como un fin en sí misma independientemente de la utilidad que ésta represente para el ser humano, ha sido todo un proceso que, aunque no es una sucesión histórica como tal, puede ir acompañado de estos elementos. Riechmann ha enumerado este ensanchamiento de la comunidad ética en nueve círculos que denomina “círculos de responsabilidad moral”, en donde cada círculo que antecede debe ser la pauta de inclusión y consideración de los círculos que le siguen: “Con cada uno de estos ensanchamientos ampliamos el número de seres a quienes consideramos *no instrumentalmente, sino como fines en sí mismos*: como sujetos de dignidad y objetos de respeto (puesto que esto es lo que viene a significar <<ser parte de la comunidad moral>>”.⁸⁰

El primer círculo que menciona quedaría reducido a un solo individuo, esto es, a uno mismo. Riechmann denomina a esta “ética” *ética egocéntrica*, aunque aclara, que se trata de un caso meramente hipotético puesto que la ética trata de las relaciones entre individuos y la interdependencia entre éstos, por tanto, no puede haber una ética de un solo individuo.⁸¹ “(...)

⁷⁸ Cfr., Jesús Mosterín, *El triunfo de la compasión*, op. cit., pp. 104-105.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁰ Jesús Mosterín y Jorge Riechmann, op. cit., pp. 135-136.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 13.

Para llegar a ser tal, éste ha de ser necesariamente socializado dentro de un grupo humano, y aprender un lenguaje humano. (...) La idea de que una sociedad se componga de individuos independientes es tan absurda como la de que un libro se componga de letras independientes”.⁸²

El segundo círculo que implica la primera ampliación de la comunidad moral es la *ética del grupo reducido*, en donde se situaría a la familia, el clan, la tribu y que Riechmann considera un tipo de moral nepotista que sigue latente en la actualidad: “(...) Los vínculos morales de las personas con sus grupos de referencia reducidos continúan siendo muy fuertes en las sociedades industriales”.⁸³

El tercer círculo de ampliación se extiende hacia la comunidad nacional, a esta moral Riechmann la ha denominado *moral de la comunidad nacional*, se trata de un nacionalismo en donde se reconoce como iguales y se trata con el mismo respeto, sólo a los miembros de la nación a la cual el individuo pertenece.

La cuarta ampliación se extiende hacia toda la humanidad presente, hacia todos los seres humanos vivos, con este círculo Riechmann se refiere a un *antropocentrismo del presente*. Al respecto hace dos aclaraciones. Por una parte, menciona que esta ampliación no suprime a las anteriores, es decir, se puede ser ciudadano del mundo y al mismo tiempo conservar la identidad nacional y del grupo o familia. Por otro lado, si disuelve los *egoísmos de grupo* ya que no es aceptable favorecer a la propia familia a expensas de la comunidad nacional o bien, imponer los intereses nacionales a costa de la humanidad.⁸⁴

El quinto círculo menciona que las sociedades industriales actuales viven a costa de las generaciones pobres del Sur, así como de las generaciones futuras y las demás especies vivas. Riechmann refiere que, en el círculo anterior, las sociedades industriales quedan incluidas, pero cuando se trata del segundo grupo, es decir, de las generaciones futuras, se habla de una nueva extensión ética que puede denominarse *antropocentrismo intergeneracional* en donde se tome en consideración a las generaciones presentes y futuras.

⁸² *Ibid.*, p. 137.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Cfr.*, *ibid.*, p. 138.

Hasta este punto, los círculos de extensión de la ética se han ocupado de las relaciones entre individuos humanos y de éstos con la sociedad, se puede decir que hasta el momento se trata de una ética de corte antropocéntrico donde el ser humano y sobre todo la racionalidad han sido los parámetros para formar parte de la comunidad moral: “El antropocentrismo ha sido siempre dominante en la tradición occidental, con escasísimas excepciones. En su forma extrema –que prevaleció durante mucho tiempo- postulaba que la racionalidad constituía la base de la moral, de forma que sólo los seres racionales podían aspirar a la condición moral”.⁸⁵

Sin embargo, las relaciones del ser humano no se limitan únicamente a su ámbito, éste se desenvuelve en un entorno que tiene dentro de sí muchos seres diversos con capacidades y necesidades distintas, y como se ha enfatizado, se encuentran interrelacionados. Por ello, Riechmann, siguiendo la misma línea que Leopold, considera que la ética debe extender sus límites más allá de los márgenes del antropocentrismo para incluir a los animales, los vegetales, los minerales, hasta llegar a la biosfera entera. Así lo propone en la continuación de los círculos restantes.

Para fundamentar el sexto círculo de expansión, Riechmann se basa en el parentesco evolutivo que el ser humano tiene con los otros seres vivos. Además del hecho de que la biosfera es el espacio vital en común de todas las especies y que el especismo es moralmente inaceptable. De este modo es posible extender la comunidad moral a ciertos tipos de primates denominados, primates mayores; dentro de los que se encuentran las dos especies de chimpancés, los gorilas y los orangutanes. Afirma que estos animales tienen capacidades intelectuales y emocionales que se encuentran en el mismo nivel que las de los niños pequeños o los seres humanos discapacitados.⁸⁶ Se trata de una *ética de los primates*, la primera ampliación que rebasa los límites de la especie humana, es decir, del antropocentrismo.

En el séptimo círculo de expansión Riechmann refiere la argumentación de Bentham para dar un paso más e incluir a todos los seres sintientes, es decir, a los animales, (especialmente a aquellos que tienen sistema nervioso central). Por lo que denomina a esta ética: *ética*

⁸⁵ *Ibid.*, 139.

⁸⁶ *Cfr., ibid.*, p. 140.

sensocéntrica o zoocéntrica y al respecto expresa: “Ciertamente no todos los animales son racionales, ni capaces de lenguaje: pero en cambio compartimos con ellos la capacidad de *padecer dolor y sufrimiento*, y en general la capacidad de sentir”.⁸⁷ Un partidario de esta ética es el filósofo utilitarista Peter Singer.

En este tenor, menciona que los defensores de los animales difieren en diversos aspectos. Sin embargo, coinciden en que los animales al igual que los seres humanos son seres sintientes que tienen intereses, los mismos que deben tomarse en cuenta moralmente; así como minimizar el daño a los seres sintientes, establecer los parámetros para la experimentación con animales, entre otros.

En las últimas dos ampliaciones de la ética las relaciones ya no son sólo entre seres humanos, y las responsabilidades dejan de ser mutuas: “(...) las relaciones que existen entre los miembros de la comunidad moral ya no son todas de responsabilidad mutua: pues la responsabilidad es específicamente humana, como atributo de seres racionales y libres. Los seres humanos pueden ser responsables de lo que hagan y dejen de hacer a los animales, pero no al revés”.⁸⁸ En este sentido las personas tienen el deber de no maltratar y tratar con respeto a los animales.

Riechmann considera que la transición de la moralidad de la humanidad hacia los animales es ya un gran paso en el progreso moral y ético. No obstante, cabe cuestionarse si los círculos de expansión de la ética sólo deben limitarse al ámbito de los animales y en este caso, qué sucedería con el respeto hacia los ecosistemas que también son organismos vivos. De este modo, la siguiente ampliación ética se extiende hasta incluir a todos los organismos vivientes, lo que se conoce como *biocentrismo*. Sin embargo, no se trata de considerar a todos los seres vivos como iguales y caer en extremismos, sino generar conciencia en que muchas de las acciones humanas repercuten en el resto de los organismos vivos. Así lo aclara Riechmann: “Desde un biocentrismo moderado no se trata de considerar como iguales a todos los seres vivos, ni a preferir los intereses del mosquito anófeles a los intereses del ser humano; pero si

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 142.

se trataría de tener consideración moral por los intereses de los demás seres vivos –sintientes o no- cuando obramos o dejamos de obrar”.⁸⁹

Finalmente, el último círculo de ampliación de la ética llevaría a incluir a la biosfera entera, es decir, que además de incluir a todos los organismos vivos, también incluye a todos los elementos naturales que la conforman: suelos, agua, aire, minerales, puesto que tienen un papel importante, ya que de éstos se genera, se mantiene y se da continuidad a la vida en la biosfera. Según esta posición se trata de una ética *cosmocéntrica* o *fisiocéntrica*, pues recoge el sentido original de la *physis* griega. Es a esta ética a la que Leopold ha denominado: la ética de la tierra: “La ética de la tierra simplemente amplía los límites de comunidad para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o colectivamente: la tierra”.⁹⁰

La ética de la tierra conecta a todos los seres vivos y a los elementos de la Naturaleza, y convierte a los seres humanos en ciudadanos y miembros de la gran familia de la vida. Es inevitable el uso y la transformación de la Naturaleza en sus diversos peldaños, pues hasta los organismos más pequeños necesitan de ella para sobrevivir y en este sentido, es ella la gran madre que alimenta a todos sus hijos. Sin embargo, desde este enfoque, hacer uso de ésta, no es equivalente a explotarla y se debe velar por su preservación como fin en sí misma. Al respecto Leopold considera que: “Una ética de la tierra no puede, por supuesto, evitar la alteración, y el manejo de esos “recursos”, pero sí afirma su derecho a su continua existencia y, por lo menos en ciertos lugares, a que su existencia continúe en un estado natural”.⁹¹

El antropocentrismo moral que denota supremacía sobre los intereses de los animales y de la Naturaleza misma, ya no parece ser válido y mucho menos suficiente, dado que las relaciones humanas van más allá de este ámbito, incluyen también el ambiente natural y a sus demás habitantes.

La protección y conservación de la Naturaleza, así como la defensa a favor de los derechos de los animales, coinciden en que el círculo del *nosotros* debe extenderse cada vez más y abarcar a un mayor número de seres. Estas han sido las demandas de los ecologistas y de los movimientos en favor de los animales, así lo afirma Cortina: “Sucesivas revoluciones van

⁸⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁰ Aldo Leopold, *op. cit.*, p. 30.

⁹¹ *Idem.*

obligando a ensanchar el círculo del <<nosotros>> para incluir en primer lugar a los esclavos, una revolución que dura siglos, después a las mujeres y más tarde a los negros. [Sin embargo] (...) no sólo las mujeres y los negros, sino también los animales no humanos y la naturaleza en su conjunto deberían formar parte de ese <<nosotros>> que merece consideración moral y que debe formar parte de las comunidades políticas”.⁹²

Tanto los grupos ecologistas como los denominados animalistas, han avanzado en su lucha. En el caso del movimiento en favor de los animales, no se trata sólo de una simple cuestión de emotividad o sentimentalismo, o de grupos rebeldes que se manifiestan a las afueras de los laboratorios para boicotear las pruebas en animales, sino que cada vez adquiere mayor objetividad y validez gracias a las múltiples reflexiones que se han planteado en diversos ámbitos, que coinciden en la inclusión de estos seres dentro de las consideraciones morales. Por otro lado, los movimientos ecologistas van más allá de la apremiante crisis ecológica que enfrenta la humanidad desde el siglo pasado, y es a partir de países como Bolivia y Ecuador que comienzan a ponerse en marcha los derechos de la Naturaleza que la reconocen como fin en sí misma. Se han conseguido avances significativos, pero aún queda mucho por hacer y por cambiar.

⁹² *Ibid.*, p. 28.

Capítulo 2

La tradición de respeto y consideración hacia los animales

2.1 Los primeros acercamientos con los animales

Algunas sociedades han desarrollado esquemas de pensamiento colectivo que les incitan a considerar que todos los animales están ahí solo para servir a los humanos, mientras que otras tradiciones consideran desde hace tiempo que todo ser, humano o no humano, debe ser respetado.

Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, 2015.

La pregunta por el trato que los seres humanos deben dar a los animales ha estado presente en las diversas culturas desde la antigüedad. En tiempos recientes es un cuestionamiento que ha adquirido relevancia tanto en el nivel de la vida cotidiana como en el de la reflexión intelectual.

La visión religiosa y filosófica de occidente influyó en gran medida en las justificaciones morales para la explotación e instrumentalización de los animales. Sin embargo, no todo el discurso filosófico y religioso ha sido homogéneo. Dentro de éstos, existen perspectivas disidentes que desde los tiempos antiguos manifestaron su oposición ante la arrogancia de la humanidad y la crueldad hacia éstos. Si bien es cierto que ambas tradiciones han transmitido y fomentado un antropocentrismo moral, también dentro de éstas se encuentran importantes excepciones tomados como referentes para la construcción de nuevos argumentos que tienen como objetivo, fundamentar actitudes de respeto y consideración hacia estos seres. Así como incluirlos dentro del círculo de la ética y en el ámbito de la justicia.

Los seres humanos han interactuado con los animales de diversas formas desde la caza, la adoración y la domesticación. Hace aproximadamente 12000 años, a principios del Holoceno, la estabilidad climática característica de este periodo favoreció las condiciones para comenzar a cultivar la tierra, almacenar provisiones y para la domesticación. De esta forma, los primeros pueblos se volvieron sedentarios, dejaron de ser cazadores-recolectores para convertirse en agricultores. El asentamiento de las primeras civilizaciones y la agricultura, fueron factores que favorecieron la domesticación tanto de animales como de diversos tipos de plantas. Al volverse sedentarios, los seres humanos pudieron domesticar a

los animales de forma sistemática.⁹³ El primer animal en ser domesticado fue el lobo, posteriormente el perro, las ovejas y cabras. En algunas regiones de Asia se domesticó a los bovinos y a los cerdos. Más adelante a los caballos, camellos y las aves de corral y finalmente, los gatos, quienes fueron domesticados en Egipto.⁹⁴

Las diversas culturas y civilizaciones han tenido presentes a los animales en sus correspondientes relatos cosmogónicos y en sus símbolos. Para los egipcios, los aztecas y los mayas, y las culturas orientales, éstos eran considerados expresión de la divinidad. Por lo que mantenían no sólo una relación de respeto sino de temor y veneración. Lo que puede verse reflejado en la proyección de sus deidades, las cuales, en sus inicios, eran representadas con formas animales, es decir, zoomorfas. Dichas representaciones pasaron de la mezcla entre rasgos humanos y animales, hasta adquirir completamente rasgos humanos, antropomorfos.⁹⁵ Algunas tradiciones hinduistas, aún practican la veneración hacia estos seres.

En el antiguo Egipto, las aves, los monos, los perros y los gatos eran símbolo y manifestación de sus dioses. Los gatos, por ejemplo, eran la representación de la diosa Bastet, así como los perros del dios Anubis. Los egipcios mostraban ciertas consideraciones hacia los animales; la crueldad para con éstos estaba prohibida, pero no porque se les reconociera un valor intrínseco como tal, sino por la relación con sus divinidades.⁹⁶ Sin embargo, la cultura egipcia se distinguió por tener numerosos animales de compañía y por el afecto que llegaban a sentir por éstos. Entre los animales domésticos más comunes se encontraban el perro, el gato y el mono. Gracias a los enterramientos egipcios descubiertos en tiempos recientes, se ha llegado a interpretar que entre ellos y sus animales de compañía se forjaban lazos tan fuertes, que al morir pedían que se les enterrasen junto con sus animales e inclusive en el mismo sarcófago, con la creencia de seguir gozando de la compañía mutua en el más allá, pues los egipcios creían que estos seres tenían alma y que ésta pervivía más allá de la muerte. El apego que llegaban a sentir era tal que, al morir el animal se llevaban a cabo ritos funerarios similares a los ritos celebrados hacia sus congéneres, los cuales incluían el embalsamamiento, para después colocar el cuerpo dentro de un sarcófago o ataúd y finalmente ser enterrado cerca de

⁹³ Cfr., Jesús Mosterín, *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 57-61.

⁹⁴ Cfr., Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015, p. 23.

⁹⁵ Cfr., Jesús Mosterín, *El pensamiento arcaico, op. cit.*, p. 185.

⁹⁶ Cfr., Adela Cortina, *op. cit.*, p. 45.

sus dueños. Esta práctica representaba la importancia del animal para su compañero humano.⁹⁷

Además de la antigua cultura egipcia, otras tradiciones como el budismo y el jainismo establecieron entre sus preceptos consideraciones de respeto y prohibieron la crueldad, así y cualquier forma de daño hacia los animales y los demás seres vivos. Dentro de las tradiciones occidentales, existen excepciones y formas diferentes de interpretar el papel del ser humano frente a éstos, como se verá con mayor detenimiento en los apartados siguientes.

2.2 Las visiones religiosas de occidente y los animales

2.2.1 El cristianismo y la interpretación del Génesis

Se ha considerado que las raíces del mundo occidental se encuentran, por una parte, en la Biblia, y por otra, en la cultura griega. En ambas tradiciones se enfatiza la supremacía del ser humano y su potestad para dominar a los animales y a la Naturaleza. El relato bíblico de la creación fue tomado como punto de partida para establecer la relación entre el ser humano y el animal y el papel que tendrían que desempeñar según lo establecido por Dios, tal como lo muestra el siguiente pasaje tomado del *Génesis*: “Y procedió Dios a crear al hombre a su imagen, a la imagen de Dios los creó; macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: ¡Procread y multiplicaos y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra!”⁹⁸ Por mucho tiempo este pasaje ha cimentado y justificado un antropocentrismo que obedecía al designio divino. No obstante, esta interpretación arbitraria y dominante comenzó a cuestionarse desde distintas aristas. Actualmente, aunque continúa haciendo eco a la realidad que viven los animales, se ha convertido en un discurso que carece de elementos suficientes para legitimarse.

Este pasaje alentó durante mucho tiempo el malentendido sobre el rol que debería desempeñar la humanidad frente a la creación divina, además de propiciar la separación y exaltar la superioridad del ser humano en relación con todo lo creado. Sin embargo, diversos

⁹⁷ Cfr., Jesús Mosterín y Jorge Riechmann, *op. cit.*, pp. 100-105. Véase también: *Los animales de compañía en el antiguo Egipto*, National Geographic España, disponible en: <http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/los-animales-de-compania-en-el-antiguo-egipto-6319> (Consultado 14 de octubre de 2016).

⁹⁸ *Génesis* 1, 28-29.

estudios hechos al relato del *Génesis* han encontrado que la idea de custodia y responsabilidad sobre la creación está presente en el relato bíblico y no sólo la de dominio.

En principio, *adam* o Adán, como fue llamado el hombre, tiene como significado “hombre como parte de la naturaleza.” Posteriormente, al reconocer a Eva como carne de su carne, pasó a ser *ish* y se reconoció entonces hombre como persona.⁹⁹ Adela Cortina refiere que existe un antes y un después de la creación y que de alguna forma ésta adquirió su carácter instrumental al colocar a Adán y Eva dentro de la imagen del paraíso. Al respecto menciona que:

(...) Una vez culminada la creación del cosmos Yahvé Dios lo contempló <<y vio que era bueno>>. Era hermoso y armónico en sí mismo, no sólo para el uso de otros. Tenía –podemos decir- un valor interno y no puramente instrumental. La creación del hombre y la mujer supone sin embargo, una radical novedad, la aparición de unos seres que no deben adorar a los animales, como es creencia entre muchos pueblos antiguos, y que tienen la capacidad requerida para dominarlos y hacerse cargo de ellos.¹⁰⁰

Estas son dos caras dentro del relato. Por una parte, el ser humano que se reconoce como semejante y por otra, el asumirse con carácter sagrado y superior frente al resto de la creación. A partir de éstas, surgieron dos líneas de interpretación, la del dominio de la Naturaleza por designio divino, y la de custodia y responsabilidad sobre ésta, precisamente por ser otorgada por Dios a la humanidad y porque ésta tiene ante todo la capacidad para cuidar. A esta segunda línea se han adherido muchos partidarios del cristianismo, que han dedicado tiempo a fortalecer su argumentación, pero ante todo para comenzar a sembrar y abrir camino a una nueva perspectiva en el ámbito religioso.

Dentro de las diversas interpretaciones que se han hecho al relato del *Génesis*, Singer menciona que pueden hacerse otras traducciones del pasaje bíblico en cuanto al papel que el ser humano representa dentro de la creación divina, de esta forma expone que: “(...) <<dominio>> es realmente <<custodia>>, y somos responsables ante Dios por el cuidado y bienestar de aquellos que están bajo nuestra custodia”.¹⁰¹ En esta misma línea, otras traducciones del relato bíblico revelan que los seres humanos lejos de mantener una actitud tiránica y de señorío sobre los animales, deberían mostrarse como seres responsables ante lo

⁹⁹ Cfr., Adela Cortina, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁰¹ Peter Singer, *Liberación Animal*, *op. cit.*, p. 234.

que se ha puesto bajo su cuidado. La primatóloga Jane Goodall también ha cuestionado lo anterior y de esta forma expresa lo siguiente:

Hemos sido capaces de dominar a todas las formas de vida gracias a nuestros grandes cerebros y nuestra avanzada tecnología. Para todos los educados bajo el sistema de creencias judeocristiano esto es algo que se da por sentado, puesto que << ¿acaso Dios no dio al hombre el poder de dominio sobre los peces del mar, las aves del aire, el ganado, toda la Tierra y cada criatura que se arrastra sobre ella? >>. Sin embargo, muchos estudiosos del hebreo creen que la palabra <<dominio>> es una traducción equivocada de la palabra hebrea *výirdu*, que significa <<mandar>>, referida a un rey sabio que manda a sus súbditos con un poder instructivo.¹⁰²

El predominio del ser humano sigue siendo evidente. No obstante, el que se comience a preguntar y a debatir dentro de ámbitos donde anteriormente estas cuestiones eran impensables, es ya un avance. El pasaje del *Génesis* no sólo denota un antropocentrismo, sino una preminencia sobre el hombre como género, lo cual hizo que la mujer fuera relegada durante largo tiempo. El *Génesis* es escrito e interpretado desde el antropocentrismo y de cierta forma, desde un varoncentrismo puesto que la figura de Eva representa una extensión del hombre.

La Biblia como libro sagrado, es también un bestiario. Se encuentra repleta de figuras animales, tales como el cordero y el león que simbolizan a Jesús, o el águila, el toro, el caballo que representan a los evangelistas. Esta simbología podría interpretarse como admiración por las características y cualidades de ciertos animales.

No sólo se han encontrado nuevas interpretaciones en el relato del *Génesis*, dentro de las tradiciones religiosas occidentales, diversos personajes se manifestaron en contra del dominio y la crueldad contra los animales. El monje budista Matthieu Ricard, menciona que en la Iglesia ortodoxa existen ciertos periodos en los que está prohibido alimentarse y utilizar cualquier producto de origen animal. En esta línea Ricard cita a Juan Crisóstomo quien era partidario de una alimentación sin carne, pues la consideraba una práctica cruel.¹⁰³

Entre las figuras católicas se encuentra San Francisco de Asís, conocido por la compasión y actitud de hermanad hacia los animales y a quien más tarde se le consideró como el santo que

¹⁰² Jane Goodall y Marc Bekoff, *Los diez mandamientos: para compartir el planeta con los animales que amamos*, Barcelona, Paidós, p. 97.

¹⁰³ Cfr., Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015, p. 37.

cuida de éstos. “Si al menos me fuera posible presentarme al emperador, decía en cierta ocasión, le rogaría por amor a Dios, y a mí, que emitiera un edicto prohibiendo que nadie cazara o encarcelara a mis hermanas las alondras, y ordenando que todos los que tienen bueyes o asnos los alimenten especialmente bien en Navidad”.¹⁰⁴

En el siglo pasado, otras dos grandes excepciones fueron la Madre Teresa de Calcuta, quien además de su conocida labor por los seres humanos desprotegidos, expresó en un emotivo mensaje las numerosas razones por las cuales los animales debían ser respetados. Por otra parte el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei sociales*, al tratar el tema del desarrollo humano mencionaba que éste debería incluir el respeto para los seres del mundo natural: “El dominio concedido al hombre por el creador no es un poder absoluto, ni podemos hablar de una libertad para usar y maltratar o disponer de cosas como nos guste (...) Cuando se trata del mundo natural estamos sujetos no sólo a las leyes biológicas, sino también a las morales, que no pueden ser violadas con impunidad”.¹⁰⁵

En tiempos más recientes, el teólogo y pastor anglicano Andrew Linzey¹⁰⁶ que ha publicado varias obras en las que asume una postura diferente y a contracorriente a la de Iglesia, en las cuales no sólo cuestiona la interpretación habitual del Génesis, sino que, critica el despotismo con el que los seres humanos han tratado a los animales como se puede ver en el siguiente fragmento extraído por Ricard de la obra de Linzey *Evangelio Animal*: “En el momento en que se empieza a poner en tela de juicio el tratamiento despótico a que se somete a los animales –sea matarlos por deporte, la brutalidad del comercio de exportación o (por poner el último ejemplo de la actualidad) la masacre totalmente obscena de miles de focas (...) uno se enfrenta una y otra vez a este dogma humanista: si resulta ventajoso para la humanidad, entonces debe estar bien”.¹⁰⁷ De acuerdo con esta interpretación, para Linzey los animales no deberían ser considerados únicamente mercancías, recursos u objetos al servicio de la humanidad y su valor no depende de tal instrumentalización.

¹⁰⁴ Peter Singer, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰⁵ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei sociales*, cit. en Peter Singer, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999, p. 243.

¹⁰⁶ Andrew Linzey, teólogo y pastor anglicano, titular de la primera cátedra de Ética, Teología y Bienestar Animal en la Universidad de Oxford.

¹⁰⁷ Andrew Linzey, *Evangelio Animal*, cit. en Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015, p. 38.

En otra de sus obras titulada *Los animales en la Teología*, considera que los seres humanos deben ser semejantes a Dios en bondad y generosidad y nunca en soberbia y superioridad frente a los animales y al resto de la creación, de esta forma expresa que: “El valor de la humanidad consiste en la generosidad de Dios: creador, reconciliador y redentor”.¹⁰⁸ Y respecto a que la humanidad se asuma como el culmen y lo más valioso de la invención divina añade: “Toda creación de Dios es valiosa para él, y hasta donde nosotros podemos apreciar, exactamente de la misma forma. Cuando decimos que Dios nos valora más que a los otros sólo estamos expresando un prejuicio humano-céntrico”.¹⁰⁹ Esta teología propone la liberación de su tradicional antropocentrismo, puesto que Linzey afirma que: “Ningún ser humano puede pretender la total posesión de los animales, por la sola razón de que Dios posee a la creación. Los animales no existen para nosotros ni nos pertenecen. Existen ante todo por Dios y pertenecen a Dios. Las patentes humanas de los animales no son nada menos que idolatría”.¹¹⁰

Las reflexiones e interpretaciones de Linzey no sólo muestran que el discurso religioso de occidente no puede considerarse homogéneo, desde el enfoque que este teólogo plantea, es posible reivindicar el lugar que tienen los animales no sólo como seres puestos a disposición del ser humano, sino como seres que son valiosos en sí mismos y desde la perspectiva religiosa, valiosos para Dios. Por otra parte, propone el cambio de una posición señorial y de superioridad imperante en occidente, a asumir una actitud de responsabilidad y cuidado sobre los animales y la Naturaleza.

En una postura similar y manifestando su preocupación por la crisis ecológica que enfrenta la humanidad, el máximo representante de la Iglesia católica, el Papa Francisco a través de la Carta Encíclica *Laudato si' Sobre el cuidado de la casa común*, considera que el antropocentrismo junto con la exaltación de la tecnología, han conducido a la humanidad al acuciante desequilibrio y desgaste medioambiental, y que éste se encuentra en estrecha relación con diversas problemáticas sociales como la pobreza y la hambruna, resultado de la

¹⁰⁸ Andrew Linzey, *Los animales en la teología*, Barcelona, Herder, 1996, p. 61.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

mala administración y explotación de los recursos naturales, cuya finalidad es satisfacer los intereses de unos cuantos, por lo que al respecto refiere:

Un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado. (...) Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la presencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante sino sirve a los propios intereses inmediatos. Hay en esto una lógica que permite comprender cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social.¹¹¹

Resulta evidente que la actitud señorial y dominante ha tenido alcance sobre las relaciones humanas, lo cual se ha visto reflejado en las múltiples desigualdades sociales. En lo que respecta a los animales, el Papa Francisco muestra ciertas actitudes de consideración y fomenta el respeto hacia estas criaturas, pues considera que todos los seres forman parte de la creación divina:

Las criaturas de este mundo no pueden ser consideradas un bien sin dueño: «Son tuyas, Señor, que amas la vida». Esto provoca la convicción de que, siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde. Quiero recordar que «Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo que nos rodea, que la desertificación del suelo es como una enfermedad para cada uno, y podemos lamentar la extinción de una especie como si fuera una mutilación».¹¹²

En su postura, aún se encuentra la preponderancia por el ser humano, sin embargo, muestra mayor apertura y preocupación por la Naturaleza y de manera indirecta por los animales que la habitan. Puesto que reafirma que se encuentran bajo la responsabilidad humana y lo que les acontece, es una cuestión que atañe a los seres humanos y que debe formar parte de la lista de prioridades a resolver.

¹¹¹ *Laudato si' (Alabado seas), Sobre el cuidado de la casa común*, Carta encíclica del santo Padre Francisco, San Pablo, México, 2015, pp. 84-85.

¹¹² *Ibid.*, p. 63.

2.2.2 El trato a los animales en el judaísmo y el islam

El judaísmo y el islam son otras de las religiones con más adeptos a nivel mundial. Si bien no se muestran más radicales en comparación con el cristianismo en su consideración hacia los animales, también dentro de éstas se encuentran ciertas excepciones. El judaísmo a diferencia del cristianismo muestra mayor preocupación. Ricard afirma que en la Torá se prohíbe infligir dolor a toda criatura viva, por el contrario, es deber del ser humano aliviar el dolor de toda criatura. Mientras que, en el Talmud, según afirma el monje budista, se concede una gran importancia al trato humanitario hacia los animales.¹¹³

Entre los preceptos judíos Emma Bensimón en el *Diario Judío*, menciona cuatro normas generales para el tratamiento de los animales. La primera de ellas y la más importante, es que la Ley Judía prohíbe causar sufrimiento innecesario a los animales, puesto que detrás de este mandato se encuentra el principio fundamental de esta ley que es evitar el sufrimiento de los seres vivos. Por otra parte, subyace la creencia de que la forma de tratar a los animales está estrechamente vinculado con el trato que se dé a las personas, es decir, que quien es cruel con los animales lo será también con las personas más vulnerables. Esta actitud compasiva es retomada de diversos pasajes bíblicos que se mencionan en el Antiguo Testamento. La segunda norma, es que, si bien los animales pueden ser utilizados para satisfacer necesidades legítimas como el alimento y el vestido, puesto que según afirma Bensimón en la Torá, retomando el pasaje del *Génesis* la humanidad tiene potestad sobre los animales:

En la Torá, a la humanidad se le dio dominio sobre los animales (Gén. 1:26), lo que nos da el derecho a utilizar animales para satisfacer necesidades legítimas como alimento y vestido. La carne puede consumirse como alimento y las pieles de los animales se pueden utilizar para ropa.

Sin embargo, el dominio no nos da el derecho a causar dolor y destrucción indiscriminada. Se nos permite utilizar a los animales de esta forma **sólo cuando hay una legítima necesidad** y debemos hacerlo de manera que cauce al animal el menor sufrimiento.¹¹⁴

Asimismo, Bensimón menciona que dentro de la Ley Judía los animales tienen ciertos derechos como es el caso de los animales de trabajo los cuales tienen derecho al descanso al

¹¹³ Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁴ Emma Bensimón, “El trato a los animales”, en *Diario de la vida judía en México y el mundo*, 24 de enero de 2014. Disponible en: <http://diariojudio.com/opinion/el-trato-los-animales/65155/> Las letras en cursiva y en negritas se muestran en la cita original.

igual que los judíos, en el día del *Shabat*.¹¹⁵ En la tercera norma menciona que están permitidos los animales de compañía siempre que éstos no sean alterados físicamente y en relación a esto establece las condiciones que deben tomarse en cuenta, como la alimentación. En este sentido, la autora menciona que los judíos tienen la obligación de proveer el alimento a sus animales inclusive antes que a ellos mismos; los animales como se refirió anteriormente tienen derecho al descanso el día establecido en la Ley Judía, es decir, en el *Shabat*. Asimismo, queda estrictamente prohibido cualquier alteración e intervención quirúrgica al animal sin que ésta sea necesaria, puesto que faltar a este mandamiento con fines meramente estéticos como cortar la cola o las orejas a los perros, o quitar las garras a los gatos, ya que estas prácticas producen dolor innecesario al animal, y llevarlo a cabo es contrariar la ley que prohíbe causar sufrimiento a los seres vivos.

Finalmente, se establece que la dieta vegetariana es compatible con la ley judía. De hecho, Bensimón considera que esta dieta es la mejor opción para los judíos, puesto que implica apearse aún más a la ley judía: “**La dieta vegetariana se consideraba lo ideal para la humanidad.** Tengamos en cuenta que en Génesis 1:29, Dios da a la humanidad todas las frutas y hortalizas para la alimentación, pero nada de carne. La carne no está permitida hasta después del Diluvio (Génesis 9:3). Incluso las ofrendas antes de ese tiempo no implicaban la muerte de los animales: Un midrash (libro de rezos) tradicional indica que las ofrendas de Abel y Caín (Gén. 4) eran de lana y de lino”.¹¹⁶

Muchos judíos se oponen al sufrimiento de los animales al ser reducidos a meras máquinas de producción en el proceso de la cría industrial, y a los innumerables sufrimientos que se les infligen en la matanza *kosher*, la cual debido a las grandes demandas de carne se lleva a cabo incluso de forma más cruel que la matanza tradicional y comercial.¹¹⁷ Tal situación, ha sido criticada por algunos rabinos de la comunidad judía¹¹⁸ y esto ha llevado a que gran cantidad de adeptos de esta tradición, opten por dietas y estilos de vida vegetarianos.

¹¹⁵ El *Shabat* dentro de la religión judía se refiere al séptimo día, el día sagrado de la semana. En este día se lleva a cabo la abstención de cualquier actividad o trabajo.

¹¹⁶ Emma Bensimón, *op. cit.* Disponible en: <http://diariojudio.com/opinion/el-trato-los-animales/65155/> Las palabras en negritas se muestran en la cita original.

¹¹⁷ Matthieu Ricard refiere el documental *Earthlings* para evidenciar la crueldad en la matanza *kosher*.

¹¹⁸ *Cfr.*, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 40.

En lo que corresponde a la tradición islámica, también se encuentran algunos preceptos que prohíben la crueldad animal, que pueden resumirse en los siguientes puntos, según el artículo titulado *El buen trato a los animales*¹¹⁹. Primero, en lo que se refiere a los animales domésticos y de granja, éstos deben tener un lugar adecuado para vivir, además de agua y alimento. Segundo, dentro de las enseñanzas del islam está prohibido torturar a los animales. Esta prohibición también incluye cualquier espectáculo con animales para el entretenimiento. El tercer punto prohíbe utilizar aves o cualquier animal para practicar el tiro al blanco. El cuarto precepto menciona que, en el islam, no está permitido separar a las aves recién nacidas de sus madres. En el quinto punto, al igual que en la Ley Judía, queda prohibida cualquier mutilación al animal, esto es, corte de orejas, cola, garras o cualquier parte del cuerpo. Finalmente, si un animal se encuentra enfermo debe recibir la atención y el cuidado necesario. Algunos de estos mandamientos vienen acompañados de fragmentos que han sido extraídos del Corán.

En lo que se respecta a la alimentación, el islam establece normas para dar muerte a los animales en las que se cause el menor sufrimiento posible. Los cuchillos deben estar bien afilados y este procedimiento no debe llevarse a cabo frente al animal; también se establece que nunca se debe matar a un animal frente a otro.

Las tres religiones del Libro, el judaísmo, el islam, y el cristianismo, comparten la misma visión antropocéntrica de los animales puestos a disposición de la humanidad según el mandato divino. No obstante, las dos primeras se muestran más compasivas en el trato hacia éstos y ambas tradiciones establecen que si bien es lícito servirse de los animales, estas necesidades no deberían sobrepasar la alimentación y la vestimenta. Y por el hecho de proveer a los seres humanos, los animales merecen ser tratados con respeto y cierta consideración.

Por otra parte, Ricard afirma que existió cierta cercanía entre la tradición islámica y el jainismo, cuando el emperador musulmán de la India mogola Akbar, conoció la práctica jainista y la doctrina de la no-violencia, y quedó tan impresionado que dictó numerosas leyes imperiales en las que se prohibía el sacrificio de animales y la pesca, además de que animaba

¹¹⁹ Este artículo se encuentra disponible en: <http://www.islamreligion.com/es/articles/185/el-buen-trato-con-los-animales/>

a sus súbditos a no comer carne al menos durante seis meses.¹²⁰ Como este, se encuentran diversos relatos poco conocidos en la historia del islam según menciona Ricard, en relación a la preocupación por los animales y a propiciarles un trato bondadoso.

2.3 La consideración hacia los animales en las doctrinas no occidentales

2.3.1 El hinduismo y la adopción del *ahimsâ*

Actualmente, la India es el país donde se concentra la mayor población de vegetarianos en todo el mundo¹²¹. Con 450 millones de personas, los vegetarianos representan el 35% de la población mundial.¹²² Sin embargo, dentro del hinduismo se encuentran múltiples movimientos religiosos que tienen opiniones diversas respecto al vegetarianismo.

Durante el periodo védico considerado como el surgimiento de la civilización índica, no se practicaba el vegetarianismo, puesto que los cultos védicos exigían sangrientos sacrificios. Según Moisés García, la evolución de dichos sacrificios se encuentra narrada en el *Shatapata Brâhmana*, donde primero se llevaron a cabo en seres humanos, tiempo después en animales y finalmente se terminó ofreciendo cebada y arroz.¹²³ El sacrificio como rito principal se convirtió en el medio sagrado por el cual los arios apaciguaban a los dioses y los invocaban; antes de que el hinduismo naciera del interior de la religión védica durante largo tiempo se ofrendaron animales. Con el surgimiento y la adopción de la *ahimsâ*, entendida como no-violencia, inofensividad hacia ningún ser vivo, doctrina que fue impulsada por el jainismo, los preceptos del budismo y las *Upanishads* hinduistas se cuestionaron sobre el sacrificio de animales que hasta entonces se practicaba.

Los animales no sólo formaron parte de los sacrificios rituales de la antigua civilización índica, los rasgos o características de éstos también están presentes en las deidades de la cosmovisión hinduista. Estas divinidades son consideradas por García como teriomórficas puesto que: “comparten cuerpo de hombre con cabeza u otros rasgos de animal, y aun cuando

¹²⁰ Cfr., Matthieu Ricard, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹²¹ Las tradiciones hindúes predicen veneración por muchos animales y el vegetarianismo es un importante ideal moral, como se verá en el desarrollo de los apartados concernientes a estas doctrinas.

¹²² Cfr., Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 43.

¹²³ Cfr., Moisés García Palacios, *Animales en las religiones de la India*, disponible en: http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

se puede afirmar que son representaciones antropomórficas de la divinidad muestran la veneración por el mundo animal que quizá sólo encontramos en el mundo antiguo”.¹²⁴

La doctrina de la *ahimsâ* no era tan relevante durante la época védica, fue a partir de las *Upanishads* alrededor de año 500 a. C. que comienza a tomar relevancia en la reflexión ética y en la práctica del hinduismo, puesto que se relacionaba con el verdadero conocimiento o la verdadera devoción. Dentro de los *Upanishads* están presentes tres virtudes: *damyata*, *datta* y *dayadhvam* que pueden traducirse como autocontención, entrega o autosacrificio y compasión. No obstante, es en el *Bhagavad Gîtâ* donde quedan remarcadas virtudes como la verdad, la continencia y la no violencia. Se busca el bienestar y la consideración de todos los seres vivos, por lo que los sacrificios de todo tipo comienzan a ser repudiados, pues estas prácticas se contraponían a los preceptos establecidos tanto en los *Upanishads* como en el *Bhagavad Gîtâ*. A partir de entonces se comenzó a cultivar la *ahimsâ* y su corolario, el vegetarianismo.

Alrededor del siglo II a.C. aparece el *Mânava Dharma Shâstra*, el célebre código de las Leyes de Manu y el *Manu-Shahita*, recopilación de Manu, considerados como los códigos legales del hinduismo y según afirma García, en éstos se señala “no dañar a nadie”. Por lo tanto, el consumo de carne el cual implica perjudicar a las criaturas vivientes debía evitarse. Sin embargo, con respecto a estas leyes, el monje budista Matthieu Ricard evidencia que se mantuvo otra actitud respecto a comer carne:

(...) el célebre código de las Leyes de Manu (Manu-dharma-shastra) adoptó una actitud ambivalente y compleja respecto al consumo de carne. Las leyes que decretó este legislador parecen oscilar constantemente entre el permiso para consumir carne y el vegetarianismo incondicional. La carne incluida la de vaca, podía consumirse por las dos castas superiores puras si era sacrificada ritualmente a una divinidad. Fuera del sacrificio, el consumo de carne se rechaza en base a la retribución de sufrimiento en la siguiente vida, idéntica a la infligida al animal en la presente. (...) Pero, por otra parte, condena la alimentación a base de carne en términos que apelan a la compasión frente a los sufrimientos que soporta el animal.¹²⁵

A lo largo de los siglos, estas leyes quedaron bien cimentadas y fueron adoptadas sobre todo en las castas altas. Actualmente, los brahmanes y los que offician en los templos llevan a cabo

¹²⁴ *Ibid.* p. 7. Disponible en:

http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

¹²⁵ Matthieu Ricard, *op. cit.*, pp. 44-45. Ricard hace referencia a la aparición de este código hacia el siglo I de nuestra era.

un minucioso vegetarianismo. Aunado a las Leyes de Manu, los *Yogashastras*, conjunto de reglas espirituales y morales, los cuales datan del siglo II aproximadamente, vinieron a reforzar la noción de respeto hacia todas las formas de vida, instituyendo el vegetarianismo como norma de base principalmente entre las castas puras.

Diversas sectas, doctrinas y cultos dentro de la India han ido adoptando el vegetarianismo en concordancia con los mandamientos fundamentales de la compasión por todo ser vivo, y evitar en lo posible cualquier forma de daño hacia estos seres vivientes. En el seno del hinduismo se encuentra la comunidad de los bishnois, la cual fue fundada en el siglo XV por el sabio hindú Jambeshwar Bhagavan. Esta comunidad está ubicada en las regiones desérticas de Rajastán, y es mencionada por Ricard como aquella que ha llevado a cabo escrupulosamente los preceptos de la compasión y el vegetarianismo, los cuales se ven reflejados en una suma benevolencia hacia los animales y el respeto hacia toda forma de vida animal o vegetal. Ricard afirma que esta comunidad se ocupa mucho de los animales, les construyen refugios a los más ancianos y enfermos, y éstos se pasean libremente y sin miedo por toda la aldea. De igual forma, está prohibido cortar árboles y una décima parte de las cosechas de cereales está reservada para alimentarlos, y no se les explota de ninguna forma.¹²⁶

Más recientemente, en la segunda mitad del siglo XX, Mahatma Gandhi quien luchó por conseguir la independencia de la India a través de los principios fundamentales de la no-violencia, dio un nuevo giro a la práctica del vegetarianismo, pues además de conceder especial importancia a la tradición heredada por sus antepasados, vinculó esta práctica con cuestiones morales. Influenciado por el socialista y activista por los derechos de los animales, Henry S. Salt, a quien reconoció el haber adquirido este hábito como una forma de vida que tiene como fin el bien de todos los otros. Así lo deja ver en la conferencia titulada *La base moral del vegetarianismo* dictada en la reunión social organizada por la Sociedad Vegetariana de Londres, el 20 de noviembre de 1931: “Me siento especialmente distinguido al encontrar a mi derecha al Señor Henry Salt. Fue el libro de Salt una petición por el vegetarianismo, el que me mostró porqué aparte de un hábito heredado y de la adhesión a un voto que me fue impartido por mi madre, tenía razones para ser vegetariano. Me enseñó

¹²⁶ Cfr., *ibid.*, p. 46.

porqué era un deber moral concerniente a los vegetarianos el no vivir por la muerte de nuestros amigos animales”.¹²⁷ Asimismo, Ricard le atribuye argumentos como: “Jamás consentiré en sacrificar en beneficio del cuerpo humano la vida de un cordero”, y añadió: “Afirmo que cuanto más indefensa es una criatura, más derecho tiene a que el ser humano la proteja de la crueldad humana”.¹²⁸

2.3.2 El jainismo y el principio de no-violencia hacia ningún ser vivo

Dentro del contexto religioso de la India, se encuentran el budismo y el jainismo. Doctrinas que han sido catalogadas como heterodoxas¹²⁹ y no teístas, pues niegan la posibilidad de un Dios o Ser Absoluto creador del universo que se encuentre por encima y exento de las leyes de éste¹³⁰. Estas doctrinas surgieron en oposición a la tradición sacrificial védica, por lo que no reconocen los *Vedas* como libros sagrados y de autoridad, y se separan a su vez de la tradición brahmánica. De esta forma, crearon sus propios libros y leyes sagradas, en los que el principio de la *ahimsâ*, se convirtió en pilar fundamental de sus códigos de conducta y su forma de vida.

El jainismo surgió alrededor de los siglos VI-V a. C. y su origen coincide con el surgimiento del budismo. Esta doctrina cuenta con al menos 3,000 años de historia¹³¹ y se considera que fue asentada por Mahavira Vardhamana, llamado el Gran Héroe o Conquistador. El término jainista proviene de la palabra sánscrita *jina*, que pueda traducirse como «conquistador», «vencedor» en relación con Mahavira su fundador. El jainismo ha sido una de las doctrinas religiosas y filosóficas con mayor influencia en la India, sobre todo en la adopción del vegetarianismo, y actualmente cuenta con unos 5 millones de adeptos.¹³²

¹²⁷ Conferencia de Mahatma Gandhi titulada *La base moral del vegetarianismo* dictada en la reunión social organizada por la Sociedad Vegetariana de Londres, el 20 de noviembre de 1931, disponible en: https://docs.google.com/document/d/1DaNmHXF_ZXBAoexbMhnw_oKEFE0PFvpznsqCNT8k1mc/edit?hl=es.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹²⁹ Las religiones ortodoxas o propiamente hindús reconocen la autoridad de los Vedas y la existencia de un Dios creador que está por encima de las leyes del universo.

¹³⁰ *Cfr.*, Moisés García Palacios, *op. cit.*, disponible en: http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

¹³¹ *Cfr.*, Pablo de Lora, *Justicia para los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 186.

¹³² *Cfr.*, Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 47.

La doctrina jainista, ha tenido siempre entre sus máximas o principios, la práctica del *ahimsâ* o no-violencia y el vegetarianismo. Para los jainas, este último es el corolario de lo que constituye su primer voto, la doctrina de la *ahimsa*, o la ausencia de matar, herir o causar cualquier forma de daño a ningún ser vivo. Polo Santillán refiere que en el *Acaranga Sutra*,¹³³ uno de los textos canónicos de esta religión, se puede leer lo siguiente: “Todas las cosas que respiran, todas las cosas que existen, todas las cosas vivas, todos los seres cualesquiera que sean, no deberíamos ser matados o tratados con violencia o insultados o torturados o ahuyentados. Esta es la ley eterna, pura e inmutable”.¹³⁴ Al apearse al ideal de la no-violencia, los jainistas rechazan prácticas que suponen el perjuicio a los animales, tales como la caza, la pesca, el consumo de carne, los sacrificios y las peleas de animales.

Los jainas consideran que en todos los seres animados e inanimados hay presencia espiritual. El alma, a la cual denominan como *jîva*, es una sustancia viviente que se encuentra presente en todas las formas de vida, es decir, tanto en los seres humanos como en los animales y en las plantas. Todo ser del mundo tiene *jîva* o principio sintiente. También está el *ajîva*, que es la sustancia inanimada y que puede ser material o no.¹³⁵ Para los jainas, todo lo que tiene *jîva* o alma, no sólo debe ser respetado, sino que reconocen que cada ser posee un valor intrínseco y su propia dignidad, y como consecuencia una consideración moral.¹³⁶ Debido a que su consideración de lo vivo es omniabarcante, como menciona Palacios, dentro del jainismo se manifiesta una concepción especial de las plantas, a las cuales se considera que incluso tienen conciencia de sí mismas y del mundo que les rodea, y que esto se ve reflejado en el conocimiento del tiempo en que deben germinar. Además, comparten con los seres humanos y los animales deseos y necesidades como la nutrición o la reproducción.¹³⁷

El compromiso que los jainistas asumen con la *ahimsâ* los lleva a tener severas restricciones y a llevar a cabo prácticas que algunos consideran extremas, esto con el afán de no dañar a

¹³³ La palabra *Sutra* proviene del verbo coser o del término sutura (unir, hilar). En el jainismo, el *Sutra* se refiere a los sermones canónicos y enseñanzas de Mahavira que se encuentran contenidos en los *Agamas* y algunos textos normativos posteriores.

¹³⁴ Este fragmento del *Acaranga Sutra*, es citado por Miguel Ángel Polo Santillán en “La no violencia en la tradición India” en *Letras*, Lima, Año LXXVI, 109-110, 2005, p. p. 145-146. Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20(1).pdf)

¹³⁵ Según Moisés García Palacios, los jainistas entienden el espacio y el tiempo como el *ajîva*

¹³⁶ *Cfr.*, Moisés García Palacios, *op. cit.*, disponible en:

http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

¹³⁷ *Cfr.*, Pablo de Lora, *op. cit.*, pp. 186-187.

ningún ser vivo por más diminuto o minúsculo que parezca. Los monjes, por ejemplo, usan una tela o mascarilla para no tragar o aspirar a algún insecto que pudiera haber en el aire, barren el suelo y tienen mucho cuidado de no pisar ningún de éstos. Filtran el agua que beben y no consumen tubérculos para no herir o dañar a algún animal subterráneo como las lombrices. En los hogares jainistas conservadores, se cocina cuarenta y cinco minutos después del amanecer y se deja de cocinar cuarenta y cinco minutos después de la puesta de sol, con el fin de evitar que, al encender el fogón, ningún insecto se consuma en la llama.¹³⁸

Los jainas han construido desde siempre numerosos albergues y lugares de reposo para los animales enfermos y viejos donde son cuidados hasta que mueren de forma natural. En Delhi, India, se encuentra el hospital caritativo para aves llamado Bird's Charitable Hospital (Hospital Benéfico para Aves), el cual puede albergar hasta 6,000 aves. Todos estos pájaros son atendidos por médicos y personal, (todos voluntarios) que cuidan de éstos hasta que pueden ser liberados en su hábitat natural. Cuando esto no es así, el hospicio se ocupa de las aves hasta su muerte.¹³⁹

La ética jainista que encuentra su pilar en los principios normativos de la *ahimsâ*, ha mostrado siempre una actitud sumamente benevolente, compasiva y de preocupación hacia los animales. Se puede decir que en estricto apego y como convicción a sus principios y preceptos, la *ahimsâ* no manifiesta una dualidad moral en relación hacia ciertos actos que perjudican directamente a los animales y que en otras tradiciones se practican con naturalidad y sin ningún cuestionamiento. Cuando incluso muchos de estos actos son llevados a cabo de manera innecesaria: “Una ética que es normativa y que tiene en la *ahimsâ* un valor objetivo, según esta concepción no hay diferencia entre matar un animal y matar a un humano, ambos serían considerados crímenes y, por tanto, condenables”.¹⁴⁰

Por todo su conjunto de creencias y prácticas, se ha considerado que el jainismo es y ha sido la doctrina más respetuosa con los animales. Dicha actitud no sólo se manifiesta en los animales, sino que se extiende hacia el resto de los seres vivos como las plantas. A diferencia

¹³⁸ Cfr., Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 47.

¹³⁹ Cfr., *idem*. También puede consultarse: http://www.la-razon.com/sociedad/asi_va_la_vida/India-Hospital-jainista-cura-pajaros-heridos_0_2611538851.html

¹⁴⁰ Moisés García Palacios, *Op. cit.*, disponible en:

http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

de las tradiciones religiosas occidentales, que han justificado desde siempre la explotación y el dominio de los animales y la Naturaleza, proclamando una actitud antropocéntrica y de preeminencia sobre los intereses humanos, postura que hasta hace algún tiempo parecía aceptarse de manera acrítica y sin cuestionamientos.

2.3.3 El budismo y la compasión hacia los animales

El budismo surgió en el noreste de la India teniendo como figura representativa a Siddharta Gautama (558 a. C.) que después sería conocido como el Buddha¹⁴¹ Shâkyamuni. Siddharta nació en el seno de una familia noble y fue hijo de un rey. A la edad de veintinueve años, abandonó el palacio y a su hijo recién nacido para ir en busca del camino de la iluminación y la liberación del sufrimiento y dedicar su vida a la prédica de estas enseñanzas. Cuenta la tradición que esto sucedió luego de tener cuatro encuentros y experimentar de cerca la vejez, la enfermedad, la muerte y el ascetismo.¹⁴²

La doctrina budista tiene como fin último la liberación de la contingencia y el sufrimiento. El camino a seguir para lograr estos objetivos quedó plasmado en la proclamación del Buddha llamada “Las Cuatro Nobles Verdades” acerca del dolor y dentro de éstas el “Camino Óctuple o Óctuple Sendero” para su superación. Estas Cuatro Verdades son:

-*Dukkha*¹⁴³ o La verdad del sufrimiento

-*Samudaya*, el surgimiento de *dukkha* o La verdad del origen del sufrimiento

-*Nirodha*, la cesación de *dukkha* o La verdad de la cesación

-*Magga*, el Sendero que conduce a la cesación de *dukkha* o La verdad del camino. Este Sendero también es conocido como “Sendero Medio” generalmente denominado Noble Óctuple Sendero, el cual consta de ocho divisiones: recta comprensión (*samma ditti*), recto pensamiento (*samma sankappa*), rectas palabras (*samma vaca*), recta acción (*samma*

¹⁴¹ De ahí surge el término budismo que significa el iluminado o el despierto.

¹⁴² Cfr., Mauricio Rincón Andrade, *El aporte del budismo a la reflexión bioética sobre la situación de los animales en occidente*, p. 5. Disponible en: <http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2016/11/EL-APORTE-DEL-BUDISMO-A-LA-REFLEXIO%CC%81N-BIOE%CC%81TICA-SOBRE-LA-SITUACIO%CC%81N-DE-LOS-ANIMALES-EN-OCCIDENTE.pdf>

¹⁴³ El término *dukkha* ha sido interpretado comúnmente como “sufrimiento”. Sin embargo, Walpola Rahula considera que implica además, ideas más profundas como imperfección, impermanencia, vacuidad, insustabilidad.

kammanta), rectos medios de vida (*samma ajiva*), recto esfuerzo (*samma vayama*), recta atención (*samma sati*) y recta concentración (*samma samadhi*).¹⁴⁴

Asimismo, algunas escuelas budistas mencionan también los llamados Cinco Preceptos:

1. Respeto por la vida
2. Generosidad/ No tomar lo ajeno
3. Comportamiento sexual responsable
4. Hablar y escuchar atentamente
5. Ingerir solamente sustancias saludables¹⁴⁵

En el budismo, a diferencia de las religiones teístas occidentales las acciones correctas e incorrectas no están reguladas por alguna figura o elementos extrínsecos (Dios, mandamientos), sino que para determinar lo que es bueno o malo, correcto e incorrecto, la persona debe tener un autoconocimiento y desarrollar una profunda atención sobre sí misma.

En relación al tema de los animales en la Cuarta Noble Verdad, en donde se encuentra incluido el Noble Óctuple Sendero, se hace referencia a la “recta acción” (*samma kammanta*), y a los “rectos medios de vida” (*samma ajiva*)¹⁴⁶, lo que significa que todas las acciones deben abstenerse de dañar o matar a cualquier forma de vida, en este caso a los animales: “(...) el no hacer daño o no ejercer violencia contra otros seres (*ahimsâ*) constituye una de las normas esenciales del budismo”.¹⁴⁷ Y en lo que respecta a los Cinco Preceptos, puede verse que el Primer Precepto se enfoca precisamente en el respeto por la vida de toda criatura. En este sentido, Mauricio Rincón Andrade afirma que los budistas mantienen una relación casi de igualdad con los animales y nunca una actitud de potestad o dominio sobre éstos.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Cfr., Walpola Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1996, pp. 35, 37, 51, 58 y 69.

También Cfr., Dalai Lama, *Las cuatro nobles verdades*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1998. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/332138042/Dalai-Lama-Las-Cuatro-Nobles-Verdades-pdf>

¹⁴⁵ Cfr., Thich Nhat Hanh, *Buda viviente, Cristo viviente*, Barcelona, Kairós, 2015, p. 89.

¹⁴⁶ Cfr., Walpola Rahula, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴⁷ Moisés García Palacios, *op. cit.*, Disponible en:

http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA

¹⁴⁸ Cfr., Mauricio Rincón Andrade, *op. cit.*, p. 24. Disponible en: <http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2016/11/EL-APORTE-DEL-BUDISMO-A-LA-REFLEXIO%CC%81N-BIOE%CC%81TICA-SOBRE-LA-SITUACIO%CC%81N-DE-LOS-ANIMALES-EN-OCCIDENTE.pdf>

Por su parte el monje budista Matthieu Ricard también sostiene que el budismo rechaza la idea de que el ser humano se considere el pináculo de la creación y que las demás criaturas tengan como fin satisfacer sus exigencias.¹⁴⁹ Contrario a esto, todos los seres tienen el derecho a existir y a no sufrir.

Desde la perspectiva budista, la naturaleza búdica entendida como la capacidad de llegar al estado de iluminación, está presente en todos los seres, aunque en los animales sólo se encuentra latente, ya que carecen de las facultades intelectuales para manifestarla.¹⁵⁰ A diferencia de los animales, los seres humanos pueden hacer uso pleno y consciente de esta capacidad. Sin embargo, para esta tradición, lejos de que esta disposición pueda significar superioridad sobre estos seres, le confiere a la humanidad o en este caso al budista un gran compromiso y responsabilidad:

La comprensión de esta gran ventaja de la que disponemos confiere un valor inestimable a la condición humana, pero, lejos de engendrar desprecio hacia las otras formas de vida, incita al budista a sentir todavía más compasión por los seres más hundidos que él en la ignorancia, y a esforzarse por remediar sus sufrimientos. *Desde el punto de vista del budismo, es por lo tanto imposible utilizar la inteligencia humana para explotar a otros seres.*¹⁵¹

Por tanto, la compasión en el budismo no sólo es un precepto fundamental que debe practicarse entre los seres humanos, sino que es asumido como una actitud universal que se extiende hacia todos los seres vivos como los animales. En relación a la práctica del vegetarianismo, dentro de los textos budistas no se condena unánimemente el consumo de carne, no es algo que esté prohibido como tal. Los budistas no consideran que ésta sea impura en sí misma como es el caso de los hinduistas y no encuentran objeción en comer la carne de un animal que ha muerto de forma natural, luego de cerciorarse de que no ha sido sacrificado para su comida. Ser vegetariano no es una norma impuesta en la doctrina y en la ética budista, no obstante, adoptar el vegetarianismo como forma de vida es la manifestación y el resultado de la práctica de la compasión por todos los seres vivos.

Ricard refiere que en el *Sutra Parinirvana*, el Buddha dijo: “Comer carne destruye la gran compasión”.¹⁵² Por lo que recomendaba a sus discípulos que se abstuvieran del consumo de

¹⁴⁹ Cfr., Matthieu Ricard, *op. cit.*, pp. 48-49.

¹⁵⁰ Cfr., *idem*.

¹⁵¹ *Idem*.

¹⁵² *Ibid.*, p. 51.

ésta. En relación a lo anterior, el monje tibetano declara que, uno de los votos que los budistas pronuncian antes de iniciar el camino hacia la iluminación es: “Tomando el Dharma como refugio, prometo no dañar a ningún ser”.¹⁵³ Este precepto se extiende como se ha visto, hacia todos los seres vivos, puesto que, en el budismo, el respeto por cualquier forma de vida es indispensable para alcanzar la iluminación.

El vegetarianismo no es practicado de manera rigurosa dentro de la comunidad budista. No obstante, cada vez más practicantes de esta doctrina lo van adoptando como forma de vida y en apego a los ideales religiosos y éticos que esta filosofía persigue. Los monjes budistas en general son vegetarianos. En los monasterios budistas de India y Nepal, cada vez se extiende más la práctica del vegetarianismo, prohibiendo el uso de carne en sus comidas. Los budistas chinos y vietnamitas son estrictamente vegetarianos, en cambio, los budistas tibetanos consumen la carne de sus rebaños (yaks, cabras y ovejas). Sin embargo, Ricard menciona que son conscientes de que dentro de la tradición esto se considera inmoral, por lo que se esfuerzan en remediarlo y matan únicamente al número de animales estrictamente necesario para su consumo.¹⁵⁴

Otras prácticas comunes entre los budistas, que reflejan la compasión por los seres vivos, es la de comprar animales destinados al matadero para después liberarlos y que éstos terminen sus días en su medio natural junto a sus compañeros de rebaño o en refugios donde son bien tratados. En países como Bután donde se practica el budismo tántrico, está prohibido cazar y pescar.

El emperador Ashoka Maurya, es mencionado también dentro de esta tradición como otra figura que trabajó con esmero en la edificación moral de su pueblo. Ashoka, quien gobernó entre 273-232 a. C., en su deseo de unificar a la India, al tratar de conquistar el reino de Kalinga, ocasionó una tragedia donde murieron más de cien mil personas y otras ciento cincuenta mil fueron capturadas y exiliadas. Se dice que probablemente fue este trágico acontecimiento el que hizo convertirse a este emperador al budismo, renunciando así a la violencia. El emperador, luego de presenciar esta cruenta batalla, promulgó numerosos decretos, muchos años después de la muerte del Buddha para transmitir y difundir entre su

¹⁵³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁴ *Cfr.*, *ibid.*, p. 52.

pueblo la doctrina budista, especialmente su ética, la cual estaba basada en la *ahimsâ* (la no-violencia), la compasión y la piedad hacia todos los seres vivos. Ashoka, hizo grabar en el pilar del Silar numerosos preceptos que ordenaban a todos los habitantes de su pueblo tratar con bondad a los animales y en los cuales quedaban prohibidos los sacrificios en todo su territorio. Incluso se dice que creó hospitales para seres humanos y animales.¹⁵⁵

El budismo, no sólo rechazó el sistema de castas y de razas, así como la tradición sacrificial presente en los *Vedas*, sino que amplió el círculo de consideración moral a todos los seres sintientes con capacidad de sufrimiento, a través de la práctica de la compasión como parte de su doctrina y de su ética.

Los viajeros europeos que entraron en contacto con estas civilizaciones sintieron admiración y asombro, pues para éstas, era común practicar el vegetarianismo y la convivencia pacífica con los animales en las aldeas de las ciudades indias, como parte de un sistema moral que hasta entonces era desconocido y diametralmente opuesto en occidente. Algunos consideraban este comportamiento como exagerado y otros admiraron esta forma diferente de interacción con los animales asumida como una forma normal de vida, lo que despertó en diversos pensadores y filósofos occidentales el cuestionamiento sobre el señorío de los seres humanos sobre los animales, que había sido legitimado por la tradición judeocristiana:

La existencia de una civilización tan avanzada y respetuosa con los animales planteaba un desafío radical a las ideas cristianas acerca del dominio del hombre. Esta súbita caída de la higuera desencadenó una crisis en la conciencia europea. Muchos intelectuales se dejaron seducir por el código moral impuesto por Oriente y fueron numerosas las obras que contribuyeron a popularizar esta perspectiva entre el gran público, suscitando discusiones que anunciaban los debates contemporáneos sobre el vegetarianismo y la forma en que tratamos a los animales.¹⁵⁶

Dentro de las tradiciones orientales también se encuentra el taoísmo. El taoísmo surgió hace aproximadamente 2,500 años¹⁵⁷ en China y se considera que Lao-Tzu o Lao-Tsé fue su fundador. Su texto principal es el *Tao Te Ching* o *Libro de la razón y la virtud*, del cual se retoman las enseñanzas del *Tao* y su complemento *Te*¹⁵⁸. *Tao* es entendido como “camino”,

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 51. También Cfr. Miguel Ángel Polo Santillán, *op. cit.*, pp. 145-146. Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20(1).pdf)

¹⁵⁶ Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 54.

¹⁵⁷ Dato tomado de la página, www.eltaoismo.com

¹⁵⁸ *Te* es entendido como la virtud, el poder, la potencia, el poder de hacer cosas. Cfr. Lao Tsé, *El Libro del Tao*, México, Taurus, 2012, p. 46.

“vía”, o “sendero”. En este sentido, el *Tao* implica la capacidad de distinguir el camino correcto y tomarlo. *Tao* también quiere decir “forma de ser” o “manera de ser de las cosas”.¹⁵⁹ Los taoístas consideran que el *Tao* o *Dao* es la energía que se manifiesta, que está presente y que rige todos los seres vivos en la tierra y el universo.

Jesús Mosterín afirma que en la antigua filosofía taoísta se enfatizaba en la armonía con la naturaleza y el respeto por el modo peculiar de ser y de vivir de cada animal, y al respecto, refiere una fábula de uno de los representantes de esta tradición, el pensador Zhuang Zhou:

Una gaviota vino una vez a posarse en los arrabales de la capital de Lu. El señor de Lu fue personalmente a recibirla y la llevó al templo de los antepasados, donde dio una fiesta en su honor. El rey ofreció su vino a la gaviota, hizo sacrificar un buey para que se lo comiera y mandó tocar música para entretenerla. Pero la gaviota estaba asustada, miraba con ojos turbados y no se atrevía a comer un pedazo de carne ni a beber una copa de vino. Al cabo de tres días murió de hambre y de sed. El señor había tratado a la gaviota como se habría tratado a sí mismo, no había tratado a la gaviota como gaviota. Para tratar a la gaviota según su propia naturaleza habría sido preciso dejarla posarse en un bosque profundo y recorrer en libertad las marismas y sobrevolar los ríos y lagos.¹⁶⁰

En la filosofía taoísta, es preciso y esencial que todos los seres animados e inanimados¹⁶¹ fluyan y que encuentren por sí mismos su *Tao* o su camino. La enseñanza de esta fábula siguiendo esta doctrina, es que el máximo respeto que se puede mostrar hacia los animales, no consiste en protegerlos o en buscar su bienestar, sino en dejarlos ser libremente lo que son, animales, interfiriendo lo menos posible y dejándoles vivir la vida que sólo a ellos les pertenece.

Mientras que en las tradiciones religiosas occidentales cristianismo, judaísmo se pueden encontrar algunas consideraciones hacia los animales entre sus preceptos y mandatos, en las doctrinas orientales como el budismo o el jainismo, la compasión y el evitar cualquier forma de daño a los seres vivos son fundamentales, no sólo como un voto que asumen sus adeptos al acoger su doctrina, además, estos y otros elementos similares forman parte de su ética. En estas concepciones o filosofías, el ser humano dista mucho de asumirse como explotador dominador de las criaturas, antes bien, adquiere una responsabilidad especial, velar por el bienestar de todos los seres del mundo como parte esencial de su camino hacia la realización.

¹⁵⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁰ Jesús Mosterín y Jorge Riechmann, *Animales y ciudadanos*, Madrid, Talasa, 1995, p. 65.

¹⁶¹ En el *Libro del Tao*, se menciona al cielo y la tierra, a los ríos y a los mares.

En las sabidurías orientales, los seres humanos mantienen una relación vertical con los animales y éstos son objeto de respeto, consideración y compasión, pues desde su perspectiva, los animales son y forman parte del ciclo de la vida. De estas doctrinas se desprende una visión de cuidado y responsabilidad, derivada de una compasión universal en la que se adquiere el compromiso de ser benevolentes con todos los seres del mundo.

2.4 Visión y valoración moral de los animales en el discurso filosófico de la Grecia Antigua hasta el siglo XIX; esbozos para el debate actual.

Del mismo modo que en las religiones de occidente y en las doctrinas de oriente, están presentes ciertas consideraciones hacia los animales; en el discurso filosófico a través de las diversas épocas han existido enfoques morales y éticos más compasivos respecto a la situación de éstos. Es innegable la influencia del judeocristianismo y el racionalismo cartesiano en la filosofía, ya que ambas posturas enfatizaron la superioridad del ser humano y la separación entre éste y el animal; alimentando durante mucho tiempo una tradición de desprecio, así lo expresó en su momento Derrida:

(...) dicha tradición ha consistido, efectivamente, en contraponer al hombre a todo el resto del género animal, hasta borrar en él toda animalidad y en definir en contrapartida al animal, de forma esencialmente negativa, como desprovisto de todo lo que se considera que es lo <<propio>> del hombre: <<...palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.>>. Y <<la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al ‘animal’>>. ¹⁶²

Sin embargo, no todo este discurso ha sido homogéneo. A lo largo de los distintos periodos también se han encontrado voces disidentes movidas por diversos motivos, algunas quizá inspiradas por el código moral de oriente que incluía dentro de sus círculos morales y éticos a los animales; otras influenciadas por creencias místicas o por la compasión ante el sufrimiento del animal. Por lo que se considera importante realizar este breve recorrido de aquellas voces cuyos argumentos han sido retomados como puntos de partida en los discursos actuales, por aquellos pensadores que defienden la causa en favor de los derechos y las consideraciones éticas y morales hacia los animales.

¹⁶² Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 10.

-El pensamiento clásico greco-romano

Una de las escuelas con mayor influencia en el pensamiento filosófico antiguo fue la de los pitagóricos. A Pitágoras de Samos, su fundador, se le atribuye la creencia en la transmigración de las almas o *metempsícosis*¹⁶³, la cual se basaba en la existencia de una unidad entre todos los seres vivos del universo, ya que el alma concebida como el principio vital pasaba de unos cuerpos a otros de forma ascendente, es decir, de las plantas a los animales y de éstos a los seres humanos. De esta forma quedaban vinculados todos los seres animados. No obstante, a pesar de esta vinculación, había una clara jerarquía dentro de esta unidad, pues la etapa más elevada a la que se podía llegar era a la categoría humana y la máxima aspiración para los pitagóricos era alcanzar la inmortalidad del alma.¹⁶⁴ En este sentido, Cortina refiere que: “(...) el alma que ha llegado a tomar el cuerpo de laurel está en condiciones de tomar el de un animal; si recorre la escala animal hasta convertirse en león puede revestirse de un cuerpo humano; y, una vez recorrida la escala humana, puede llegar a la categoría de inmortal”.¹⁶⁵

Debido a la creencia en la transmigración de las almas, los pitagóricos trataban con respeto y consideración a los animales. Se dice que Pitágoras fue vegetariano e incitaba a sus discípulos a que adoptaran esta práctica.¹⁶⁶ Aunque la tendencia a tener un trato benevolente con éstos estaba muy presente en la escuela pitagórica, no se centraba en el valor del animal como tal, sino en la creencia de que un alma humana se encontrara habitando en el cuerpo de éste. Cuenta un pasaje recogido por Diógenes Laercio, que en cierta ocasión hallándose presente Pitágoras por donde apaleaban a un perrito, éste sintiendo compasión exclamó: “«Cesa de apalearlo, que es el alma de un amigo; en el eco lo conozco»”.¹⁶⁷ A Pitágoras habría que reconocerle que dotara de alma a los animales e incluso a los vegetales, antes de la clasificación que posteriormente realizaría Aristóteles, lo cual llevó a sentir especial sensibilidad hacia estas criaturas.

¹⁶³ Se refiere a la creencia que tienen algunas religiones de la reencarnación del alma después de la muerte a otro ser vivo o a otro cuerpo inanimado en función de los méritos alcanzados en la existencia anterior.

¹⁶⁴ Cfr., Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*, Madrid, Taurus, 2009, pp. 47-48.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶⁶ Cfr., Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres: Libros VIII a X*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952, [8,9, 24], pp. 404 y 410.

¹⁶⁷ *Ibid.*, [24], p. 410.

Además de Pitágoras, las creencias de Empédocles iban en esta misma dirección, pues éste también era partidario de la creencia en la trasmigración de las almas, lo que lo llevó incluso a abstenerse de comer carne. El filósofo presocrático también dotó de alma al animal, pero su concepción estaba referida en un sentido biológico, ésta hacía posible el funcionamiento de todos los miembros del cuerpo, por ello es por lo que todo cuerpo está a la espera de un alma¹⁶⁸. De esta forma, alma y cuerpo se complementan y nunca se contraponen: “El alma es vida y sangre a la vez y todos los movimientos y procesos psíquicos, sensoriales y emocionales, hasta cognitivos, hacen parte del cuerpo y lo constituyen en su esencia vital”.¹⁶⁹

Para el filósofo materialista, la existencia del universo surgía a partir de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Cada uno de estos era eterno e imperecedero, pero al mezclarse entre sí, daban lugar a la diversidad de seres y cambios que se observan en el mundo. Todo humano y animal para Empédocles serían siempre seres cuya vida estaba caracterizada por una dualidad constitutiva e inseparable: el amor como impulso vital, y el odio que representa la muerte. Amor y odio son dos fuerzas antagónicas y complementarias al mismo tiempo. Ambas partes hacen posible la existencia del animal en un proceso interminable que implica la potencia de unión-separación. Esto es a lo que según Llored Empédocles llamó el círculo de la muerte-vida y de la vida-muerte.¹⁷⁰ Estas potencias en conjunto con los cuatro elementos presentes en el medio exterior y natural hacen posible la vida tanto de animales como de seres humanos.

Al ahondar en su pensamiento, se encuentra presente la concepción del animal como un ser que al igual que el ser humano parte de un origen, que tiene una historia, es decir, una historia natural. En este sentido Llored considera que su obra es ante todo una zoogonía: “El pensamiento animal de Empédocles es fundamentalmente una búsqueda de los orígenes y de la historia natural de la animalidad. Su obra es principalmente una zoogonía, es decir una

¹⁶⁸ Cfr., Patrick Llored, *El animal en Empédocles*, disponible en: http://www.academia.edu/29971017/El_animal_en_Emp%C3%A9docles.docx, pp. 6-8.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷⁰ Cfr., Empédocles, *Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1969, pp. 79-80 y Patrick Llored, *op. cit.*, p. 8.

tentativa de introducir historicidad en toda vida animal más allá de la diferencia entre el hombre y el animal”.¹⁷¹

Empédocles introduce el concepto de animalidad, el cual va más allá de la simple definición del animal, ya que a través de ésta se abarcan los diferentes elementos que lo constituyen y lo muestran como un ser que también tiene apertura al mundo, es decir, a su propio mundo y a su propia vida. Es a través de la concepción de la animalidad que se puede unir a seres humanos y animales, entendiendo que comparten diversos rasgos y características como la finitud. Animales y humanos son seres finitos.

Llored sostiene que, desde la perspectiva de Empédocles, el pensamiento y la inteligencia del animal están presentes en todo su cuerpo. El animal piensa no sólo con su cerebro sino con todo el cuerpo, y lo hace de forma inmediata al presentársele las cosas y las situaciones. En este sentido, su inteligencia está en relación con el mundo y las cosas que lo rodean, así lo reitera el filósofo francés: “(...) el cerebro no concentra las cualidades cognitivas presentes en el animal puesto que éstas, están repartidas en y a través del cuerpo entero del animal, lejos de toda idea de reduccionismo cerebral”.¹⁷²

Asimismo, considera que dentro de la zoogonía de Empédocles está presente una ética animal, basada en el principio de parentesco entre todos los seres vivientes, animales y humanos, los cuales forman una unidad de tipo biológico que los define e identifica sin ninguna distinción jerárquica.¹⁷³ Las distintas definiciones del animal desde la perspectiva del filósofo de Agrigento, muestran la comunión y la cercanía entre animales y seres humanos.

Las perspectivas de Empédocles y de Pitágoras no tuvieron gran influencia en el pensamiento griego, caso contrario a la escuela platónica cuyo mayor discípulo fue Aristóteles. El estagirita tuvo una posición rica y compleja en relación a los animales. Aristóteles trata sobre éstos en sus escritos biológicos, políticos y éticos. Tiene una vasta obra en el ámbito biológico al que le dedicó una gran parte de sus observaciones y estudios, entre estas obras se encuentran *Investigación sobre los animales*, *De las partes de los animales*, *De la marcha de los animales*, entre otras. Con lo cual muestra su interés por el comportamiento y las

¹⁷¹ Patrick Llored, *El animal en Empédocles*, p. 1. Disponible en: http://www.academia.edu/29971017/El_animal_en_Emp%C3%A9docles.docx

¹⁷² *Ibid.*, p. 13.

¹⁷³ *Cfr.*, *ibid.*, p. 14.

características de éstos. No obstante, a pesar de sentir gran admiración por el mundo natural, la finalidad última era la construcción de un pensamiento que colocaría al ser humano en la cima de su clasificación, siendo éste el punto de partida y el punto de llegada de sus estudios e indagaciones.

Aristóteles tenía una visión jerárquica y teleológica de la naturaleza y de las cosas, donde todo tenía un orden y una causa final, y unos seres habían sido creados para satisfacer a otros y debían someterse según el orden de las cosas, tal como sostiene Cortina: “Desde su perspectiva, el conjunto de los seres animados, sean amos, esclavos, mujeres, niños, animales o plantas, son elementos de la unidad de la naturaleza y debe haber entre ellos elementos que son rectores y otros que son regidos, porque la naturaleza no hace nada en vano y establece una jerarquía a la que es preciso atenerse para alcanzar la seguridad de todos ellos”.¹⁷⁴ Sin embargo, este orden jerárquico y teleológico era a todas luces antropocentista, en virtud de que existían seres inferiores para la satisfacción y uso de las necesidades de los seres superiores. Así lo refiere el estagirita en su obra *Política*:

(...) las plantas existen por causa de los animales y los demás animales por causa del hombre. Los animales domésticos existen tanto para nuestro uso como para nuestro alimento; y de los animales salvajes, sino todos la mayor parte por lo menos, para nuestro alimento y otros subsidios, de modo que el hombre pueda obtener de ellos vestido y otros útiles. Si pues la naturaleza no hace nada sin propósito ni en vano, síguese necesariamente que por causa del hombre ha creado la naturaleza todos estos animales.¹⁷⁵

Si bien es cierto que Aristóteles incluye al ser humano dentro de la clasificación de los animales, lo dota de un alma racional colocándolo en lo más alto de dicha clasificación, pudiendo disponer como se ha visto de los animales y las plantas de acuerdo al orden natural de las cosas, e incluso de sus propios congéneres. En este sentido, los animales son considerados por el estagirita como seres inferiores que no pueden formar parte de la comunidad moral, ya que, si bien pueden expresar dolor y placer, no poseen *logos* y lenguaje que les permita tener una idea del bien y el mal, de lo justo y lo injusto y, de esta forma poder discutir sobre ello. Por tanto, estas cuestiones sólo podían dirigirse al ámbito de los seres humanos racionales:

La naturaleza —según hemos dicho— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se

¹⁷⁴ Adela Cortina, *op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁷⁵ Aristóteles, *Política*, México, Universidad Autónoma de México, 2000, 1256 b.

encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que el sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.¹⁷⁶

Esta posición de Aristóteles influyó y se mantuvo presente durante la Edad Media y el Renacimiento, incluso su postura es defendida en la época presente. Sin embargo, dentro de su visión como biólogo existen ciertos aspectos que merecen ser mencionados y rescatados, sobre todo porque ésta es retomada por pensadores más contemporáneos que defienden la causa animal.

El Aristóteles biólogo, manifestó su admiración y asombro por los animales e invitaba a realizar estudios sobre la naturaleza. Como se mencionó con anterioridad, una gran parte de su obra está dedicada a la biología y la zoología. En la introducción de *Investigación sobre los animales* se lee, que esta orientación sirvió para la construcción de su sistema filosófico, y a no ver el estudio de la naturaleza y de los animales carente de importancia, tal como él mismo lo expresa: “Puesto que de estas últimas ya hemos tratado (de las cosas divinas) explicando cuanto nos permitían sus apariencias, nos queda por hablar de la naturaleza viviente, sin omitir, en la medida de lo posible, nada de ello, sea humilde o excelso”.¹⁷⁷ Y en este mismo sentido, añade:

Desde el hombre a los insectos, los gusanos y los crustáceos, pasando por las numerosísimas especies que pueblan el poliformo repertorio de las criaturas, en su despliegue maravilloso, la naturaleza ofrece un incesante y abigarrado espectáculo mucho más al alcance de nuestra observación que el mundo incorruptible de las estrellas y las abstracciones metafísicas. Eso no quiere decir que, vuelto hacia este mundo empírico, sensible, sujeto al nacer, crecer y morir, el filósofo renuncie a su afán de buscar la ciencia de los principios y se desentienda de la física y la metafísica. No es eso. Solamente advierte que este campo de estudio que podemos designar como la física de los seres vivos, o la biología y la zoología en mutuo contacto merece sin ninguna reserva la atención filosófica. Incluso los seres más humildes tienen algo de maravilloso y placentero al acontecimiento, cuando se observan sus estructuras, y las causas de su desarrollo en el marco de esa Naturaleza dirigida a un fin.¹⁷⁸

Martha Nussbaum, es partidaria de esta perspectiva y recoge la visión de Aristóteles para la defensa que hace de los animales, en donde claramente expresa la idea original del estagirita sobre su asombro por la naturaleza y los seres vivos. De esta forma expresa que: “los

¹⁷⁶ *Ibid.*, 1253 a.

¹⁷⁷ Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992, p. 9.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

aristotélicos argumentaban que el conjunto de la naturaleza formaba un continuo y que todas las criaturas vivientes eran merecedoras de respeto e, incluso, de admiración”.¹⁷⁹

Plutarco (46 a. C. al 120 d. C.), aunque no era estrictamente un pensador que perteneciera a la Grecia clásica, es uno de los representantes de la filosofía helenística. Fue el primero en abogar por un trato bondadoso a los animales, independientemente de la creencia en la transmigración de las almas, a diferencia de sus antecesores los pitagóricos y de Empédocles. En su obra *Acerca de comer carne* lleva a cabo una reflexión de tipo ética que cuestiona el estatus de los animales y la necesidad de llevar una dieta en la que va de por medio la vida de seres inocentes, a través de métodos crueles empleados para hacer de esa comida un manjar apetitoso. Y en la segunda parte de ésta titulada *Los animales utilizan la razón*, reconoce las cualidades que se le han negado al animal y la cercanía que mantiene con el ser humano.

En el primer tratado de su obra, Plutarco desaprueba que los humanos al verse provistos de una gran cantidad de opciones para su alimentación y sustento elijan derramar la sangre de animales indefensos, puesto que no es de las fieras más salvajes de quienes se alimenta, sino de aquellos que no pueden defenderse de su violencia:

(...) ¿qué rabia y qué furor os incitan a cometer tanto crimen, cuando estáis saciados de tan gran afluencia de cosas necesarias para la vida? (...) pues si otros animales matan es por necesidad de alimento, mientras que nosotros lo hacéis por deleite; y no comer ni leones ni lobos tras pelear con ellos y matarlos, sino que elegís los que son inocentes, mansos y domesticados, los que no tienen ni dientes para morder, ni garras para defenderse: es a esos a los que cogéis y matáis, como si la naturaleza los hubiera creado tan sólo para vuestro placer.¹⁸⁰

En este sentido, considera que los seres humanos no sólo no saben apreciar los frutos que ofrece la naturaleza, sino que además, se privan de ver la belleza que encierra la vida animal en todo su misterio al privarles de la vida.

Plutarco, sintiendo una gran empatía y compasión por el animal que muere para satisfacer la necesidad de alimento, y consciente de que muchas veces ésta era rebasada por la glotonería, y puesto que ya desde antaño era conocida la innecesaria crueldad con que se le trataba y se

¹⁷⁹ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 324.

¹⁸⁰ Plutarco, *Acerca de comer carne*, El Barquero, Barcelona, 2008, pp. 14-15.

le daba muerte, expresó: “Comamos carne, con tal que sea para cubrir la necesidad, no para satisfacer la gula o el deseo; matemos a un animal, pero hagámoslo al menos con conmiseración y tristeza, no por juego o por placer, ni con crueldad, como se hace ahora de maneras diversas”.¹⁸¹ Ya desde entonces, esta sentencia de Plutarco resulta una valoración moral dirigida a las condiciones deplorables en que “viven” y mueren los animales día con día en las granjas industriales y a todas las implicaciones del alto consumo de carne de las naciones primermundistas.

Las consideraciones del filósofo de Querona, fueron más allá de su oposición al consumo y la matanza cruenta de los animales, ya que abogaba por un trato respetuoso y una consideración hacia éstos. Condenaba y desaprobaba por igual a aquel que le quitaba la vida, tanto como aquel que lo maltrataba: “(...) me parece que quien daña y atormenta a un ser vivo no es peor que quien le quita la vida y le hace morir, pero por lo que veo, sentimos más lo que es contra la costumbre, que lo que es contra la naturaleza”.¹⁸²

Plutarco sostuvo argumentos hábiles para refutar a aquellos que afirmaban con certeza que la preferencia de la carne se encontraba en la propia naturaleza humana, al respecto reflexionó que la naturaleza no creó ni diseñó al humano con ciertas características físicas para consumir carne y en este sentido, carecía de las herramientas físicas como dientes afilados y garras capaces de desgarrar el cuerpo de un animal. Por ello tenía la necesidad de recurrir a utensilios creados para este fin. Y una vez que le había quitado la vida al animal, no era capaz de comer así su carne, cruda e inerte, por lo que inventó el proceso de cocción, a la vez que embadurnaba el cuerpo con diversos condimentos para hacer más familiar el sabor de aquello que debería parecerle extraño.¹⁸³

Respecto a esto, el filósofo romano consideraba que el consumo de carne engordaba el cuerpo, pero espesaba el alma. Por lo que, a propósito, reconocía la existencia de ésta en el animal, y al igual que éste participaba de aquellos rasgos que no sólo eran propios de los humanos: “¿Pues qué cena para la que se mata a algún animal que tiene alma y vida no es superflua? ¿Consideramos que la pérdida de un alma es poca cosa? (...) que participa del

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸³ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 19-21.

sentimiento, de la vista, del oído, de la aprehensión y de la discreción tal como la naturaleza da al cada animal para buscar lo que le es propio y huir de lo que le es contrario”.¹⁸⁴

En la segunda parte de su obra, Plutarco a través del diálogo que mantienen Grilo¹⁸⁵ y Odiseo, elogia las múltiples cualidades y destrezas tan presentes y poco valoradas en los animales como el amor, la fidelidad, la prudencia, la inteligencia, la razón, la sobriedad, la medida y el ordenamiento en sus apetitos sexuales.¹⁸⁶ De esta manera, se leen las siguientes líneas al inicio del diálogo:

ULISES. ¿Y cuál es la virtud, amigo Grilo, de la que los animales son capaces?

GRILO. Más bien debías preguntar de qué virtud no son capaces, y en mayor medida que el más sabio de los hombres.¹⁸⁷

Al elogiar estas cualidades, invitaba al ser humano a imitarlas, así lo considera Bacarlett Pérez: “(...) de ahí que Plutarco no dude en encontrar en los animales el ejemplo a seguir por el hombre en lo que a prudencia, valentía, amor, continencia y sociabilidad se refiere”.¹⁸⁸

El punto central de este tratado es en sí la elocuencia con la que Plutarco sostenía ya desde ese tiempo que los animales participaban de la razón, no en la misma medida que los seres humanos, pero sí de una razón propia de su condición y de las necesidades de su vida y de su entorno.

La figura de Plutarco representa un parteaguas dentro de los filósofos de su época y de aquellos que le antecedieron. En sus dos tratados se muestran formas diferentes de percibir y acercarse a la animalidad sin mirarla con superioridad y desprecio. Al recrear en la imaginación la posibilidad de estar en el lugar del animal, convida al ser humano a asumirse y a encontrarse con aquello que no le es ajeno, a descubrir aquello que es parte de su propia condición. Esta obra es, además, una invitación a tratar con consideración y respeto a aquellos

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁵ Literalmente significa *cerdo*. Y fue convertido junto con otros hombres de Odiseo en animales por la hechicera Circe.

¹⁸⁶ Plutarco, *op. cit.*, pp. 56-82.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁸⁸ María Luisa Bacarlett Pérez, “Plutarco y los animales”, en *La Colmena*, no. 65/66, enero-junio 2010, pp. 23-30, p. 26. Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-PlutarcoYLosAnimales-5492953%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-PlutarcoYLosAnimales-5492953%20(1).pdf)

seres que no están alejados de los seres humanos, sino que participan al igual que ellos no sólo de la razón y del sentimiento, sino del impulso de vida.

El filósofo romano Porfirio de Tiro (234 d. C. 304 d. C. aproximadamente) quien fue discípulo de Plotino, influenciado por Pitágoras y Empédocles, también dedicó una de sus obras a la causa en favor de los animales. En *Sobre la Abstinencia*, aborda dos cuestiones: las consecuencias del consumo de carne y los argumentos para rechazar el consumo de ésta. Cabe señalar que estas dos objeciones están dirigidas sobre todo al filósofo, como lo manifiesta en la primera parte de su tratado y nuevamente reiterará en el Libro II de este: “La abstinencia de los seres animados, como en el libro primero dije, no está recomendada sin más a todo el mundo, sino a los filósofos y, entre éstos, especialmente a los que cifraron su felicidad en la divinidad y en su imitación”.¹⁸⁹

La recomendación hecha a los filósofos por el pensador de Tiro sobre la abstinencia tenía como fin evitar despertar en ellos las pasiones y alimentar las sensaciones, ya que éstas los alejaban de la razón y la inteligibilidad, por ello es que debían llevar una dieta ligera y liviana, proveniente de los frutos de la naturaleza. De esta forma, se alejarían de caer en la irracionalidad y la percepción sensible, pues esto traía consigo diversos males al cuerpo y conducía a la pesadez del alma: “El alimento sin carne y sencillo, y que para todos es muy fácil de conseguir, nos libra de todos estos males, proporcionando una paz al razonamiento, que nos suministra los medios de salvación”.¹⁹⁰

Respecto a los sacrificios con animales, tema que también abordó en su tratado, Porfirio recomendó abstenerse de la carne ofrecida en sacrificio y se opuso a los sacrificios cruentos tanto de humanos como de animales, aunque era consciente de que las hambrunas y las guerras obligaban a comer animales. El crimen de perpetuar estos sacrificios está en el hecho de que éstos tienen alma, y de esta forma expresaba que: “Más si se arguyera que, en las mismas condiciones que los frutos, la divinidad nos ha concedido a los animales para nuestro uso, yo replicaría que con su sacrificio les causamos un daño a los seres animados, puesto

¹⁸⁹ Porfirio, *Sobre la Abstinencia*, Gredos, Madrid, 1984, Libro II [3,1] p. 86. Disponible en: http://www.academia.edu/31359749/PORFIRIO_-_Sobre_la_abstinencia_-_Editorial_Gredos

¹⁹⁰ *Ibid.*, Libro I [47,2] p. 74.

que les privamos de su alma”.¹⁹¹ Por tanto, era mejor ofrendar frutos y cosas sencillas, pues éstas agradan más a los dioses ya que no tomaban para ello la vida de ningún ser.

En la misma línea que Plutarco, Porfirio no sólo apeló por la abstinencia de carne, sino que pretendió demostrar la racionalidad de los animales en contraposición con los argumentos de los estoicos y los aristotélicos. Asimismo, resaltó rasgos presentes en éstos como la solidaridad, la fidelidad, el afecto e incluso defendió vehemente que al igual que los humanos tienen su propio lenguaje. De este modo, sostenía que: “Llevados por su egoísmo, llaman irracionales a todos los animales sin excepción, queriendo significar con ello que su total carencia de raciocinio se debe a su irracionalidad. Sin embargo, si hay que decir la verdad, no sólo se contempla totalmente la razón en todos los animales, sino que en muchos de ellos se da con una base sólida para aspirar a la perfección”.¹⁹²

Porfirio también encontró que entre los seres humanos y los animales existen similitudes en cuanto a su constitución física, sus pasiones y sensaciones: “Igualmente, casi todo el mundo ha admitido que, en lo que respecta a la sensación y a la estructura general, tanto de los órganos sensibles como corporales, están constituidos de un modo semejante a nosotros. (...) En cuanto a las pasiones del alma, mira si todas nos son semejantes, y en principio la sensación”.¹⁹³

Finalmente, el filósofo romano consideró que aquel que se abstiene del alimento de la carne, se abstiene de cometer una injusticia contra un ser animado: “Porque ¿a quién no resulta evidente que la justicia se engrandece por medio de la abstinencia? (...) Pues la renuncia al alimento de un ser animado conlleva también la renuncia a cometer injusticias por la comida”.¹⁹⁴

Aunque la exigencia del vegetarianismo en Porfirio sólo estaba dirigida a los filósofos, parece interesante y rescatable la defensa que hace sobre todo en la tercera parte de su obra, acerca la racionalidad de los animales y la exaltación de sus cualidades, en cierta similitud con Plutarco.

¹⁹¹ *Ibid.*, Libro II [12, 3] p. 95.

¹⁹² *Ibid.*, Libro III [2, 4], pp. 140-141.

¹⁹³ *Ibid.*, Libro III, [7,2 y 7,8] p. 149.

¹⁹⁴ *Ibid.*, Libro III, [26,6 y 26,8] p.180.

-El pensamiento moderno

La época del Renacimiento trajo consigo el pensamiento humanista. La humanidad había suplantado la figura de Dios como centro de todo, por la del ser humano como figura central en el universo, lo que dio lugar al surgimiento del discurso de la sublime dignidad humana¹⁹⁵, el cual hacía hincapié en las numerosas cualidades del ser humano, en contraste con la limitada naturaleza de los animales.

No obstante, esta época tuvo algunos personajes sobresalientes que se oponían al tratar con crueldad a los animales, como Leonardo da Vinci, quien preocupado por tal situación decidió llevar una vida vegetariana e incluso cuentan que solía caminar por las plazas y los mercados donde compraba aves para después liberarlas. Singer menciona que Michel de Montaigne opinaba que la crueldad hacia los animales era un acto malo en sí mismo, independientemente de si esta tendencia podía verse reflejada más tarde en los seres humanos.

Rene Descartes, una figura importante de esta época, considerado el padre de la filosofía moderna, posicionó a los animales en la categoría de máquinas, carentes de alma inmortal y de conciencia, por lo que eran incapaces de sentir o pensar, y sólo reaccionaban mecánicamente.¹⁹⁶ Gracias a las afirmaciones cartesianas, la práctica de la vivisección se extendió por toda Europa con la finalidad de conocer el funcionamiento de los órganos internos de los animales. Con la certeza de que éstos no sentían dolor alguno, estas prácticas se realizaron con crueldad y sin ningún escrúpulo moral. Parece ser que esta fue la peor época en cuanto a alguna consideración hacia los animales, pues cayeron peldaños más abajo de lo que se encontraban.

Pensadores posteriores a Descartes como Hume, Bentham y Schopenhauer, dedicarían parte de su reflexión a replicar el estatus de los animales, y a cuestionar la legitimidad de la soberanía y la potestad sobre éstos. Además de criticar los modelos éticos y morales vigentes en occidente, que los habían excluido del círculo de consideraciones y de los deberes morales. A partir de este periodo comenzarían a gestarse los primeros argumentos en favor de los intereses de los animales y de la posibilidad de otorgarles derechos. Estos argumentos

¹⁹⁵ Cfr. Peter Singer, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999, p. 246.

¹⁹⁶ Cfr., René Descartes, *Discurso del método*, Barcelona, Gredos, 2014, pp.137-140.

echarían raíces en los actuales movimientos animalistas y serían retomados por los portavoces actuales.

El filósofo empirista David Hume, en tajante contraposición al racionalismo, argumentó con gran certeza en su *Tratado de la naturaleza humana*, que los animales participaban de la razón y del pensamiento: “Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escapan nunca ni al más estúpido e ignorante”.¹⁹⁷

Hume encontró que había semejanza entre las acciones que realizan los seres humanos y los animales, y que en los segundos, éstas podían llegar a ser incluso muy refinadas, como por ejemplo la dedicación con la que un ave construye su nido.¹⁹⁸ El filósofo escocés al igual que Porfirio, sostuvo que a partir de las similitudes que existen entre las partes de los animales y las de los humanos, por tanto lo que se descubriría como cierto en relación al funcionamiento de los órganos y sistemas, podría aplicar para ambos cuerpos.

Para este filósofo empirista las acciones tanto de los animales como de los seres humanos siempre se dirigían hacia aquellas sensaciones placenteras que producen orgullo, y a evitar aquellas sensaciones dolorosas que producen humildad. Sin embargo, en los animales estas acciones son resultado de la memoria del cuerpo y no de la mente o de los objetos externos. Su teoría puede aplicarse también a las pasiones que experimentan unos y otros: “De este modo, los principios internos que son necesarios en nosotros para producir orgullo o humildad son comunes a todas las criaturas. Y como las causas que excitan estas pasiones son también las mismas, podemos concluir correctamente que dichas causas actúan del mismo modo en todo el reino animal”.¹⁹⁹

Finalmente, Hume también afirmaba que las pasiones como el amor y el odio eran comunes en los seres humanos y en los animales y que éstas, trascendían incluso a su propia especie:

¹⁹⁷ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, [176] p. 261.

¹⁹⁸ *Cfr.*, *ibid.*, [177] p. 262.

¹⁹⁹ *Ibid.*, [328] p. 452.

“El amor en los animales no tiene por solo objeto a los animales de la misma especie, sino que se extiende más allá, incluyendo bajo sí a todo ser sensible y pensante”.²⁰⁰

-Siglo XIX: la capacidad de sufrir y la compasión extendida a los animales. Hacia el debate actual

Influenciado por las ideas de Hume acerca de procurar el placer y evitar el dolor, Jeremy Bentham, contemporáneo de Kant, es uno de los precursores del utilitarismo. En 1790 en *Introducción a los principios de la moral*, así como en su obra póstuma publicada en 1836 *Deontología o ciencia de la moral*, Bentham sería el primero en denunciar la tiranía y el dominio ilegítimo del ser humano no sólo sobre sus congéneres, que eran tratados como esclavos y considerados seres inferiores, sino que tal sentencia iría más allá refiriéndose también a los animales, así lo menciona Singer quien toma un fragmento de una de estas obras:

*Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos que nunca se lo podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino.*²⁰¹

Además de cuestionar la soberanía sobre los animales y contemplar la posibilidad a futuro de que a éstos también se les reconocieran ciertos derechos, el filósofo utilitarista establecería la capacidad de sufrir como punto de partida a la hora de considerar a los animales, dejando de lado la disposición del raciocinio como parámetro irrelevante, puesto que era el primero una capacidad común entre los seres humanos y muchos animales, de esta forma establecía que: “¿Quién se encargará de tirar la línea de demarcación que separa los diversos grados de la vida animal, comenzando por el hombre y descendiendo de uno u otro hasta la más humilde criatura capaz de distinguir el sufrimiento del gozo? ¿Deberá establecerse la distinción por la facultad de la razón o de la palabra? (...) La cuestión no es: ¿Pueden raciocinar? ¿Pueden hablar? Sino: ¿Pueden sufrir?”²⁰²

²⁰⁰ *Ibid.*, [397] p. 537.

²⁰¹ Jeremy Bentham, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, cit. en Singer, Peter, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999, p. 43.

²⁰² Jeremy Bentham, *Deontología o ciencia de la moral*, Valencia, Librería de Mallen y sobrinos, 1836, pp. 12-13.

Esta célebre cita de Bentham resultó reveladora en su época e inspiradora para los actuales movimientos animalistas, que tienen sus raíces en esta propuesta utilitarista. El caso más conocido es Peter Singer, quien utilizaría estas líneas para hacer hincapié en aquello que debería tomarse en cuenta para incluir a un mayor número de seres en el ámbito de las consideraciones morales: la capacidad de sufrir.

Arthur Schopenhauer es uno de los pocos filósofos occidentales que incluyó a los animales dentro del sistema moral de los seres humanos. Influenciado por las doctrinas de oriente, contrastó la forma en cómo eran tratados los animales en occidente. En su escrito *Los dos problemas de la ética*, el filósofo alemán hace una crítica a la moral kantiana, y trata de establecer las bases para que la acción ética moral tuviese un nuevo móvil que la impulsara a actuar de manera altruista y desinteresada. Para Schopenhauer, la acción moral sólo podía llevarse a cabo a través de un móvil real, es decir, empírico, por tanto, se oponía a los argumentos kantianos que fundamentaban dicha acción sobre el apriorismo y el racionalismo, en la razón pura y libre de condiciones empíricas.²⁰³

Para este pensador, la acción moral era altruista y no egoísta, ya que su motivo directo estaba dirigido hacia el interés por el otro, de esta forma se debía procurar su bien y evitar su sufrimiento, y es esta acción la única con valor moral. La posibilidad de experimentar el sufrimiento de los otros seres humanos y no humanos se daba a través del fenómeno de la compasión.²⁰⁴

De esta forma, el fundamento de la moral e incluso de la justicia para Schopenhauer, es la compasión a la que consideraba incluso como sinónimo de la humanidad.²⁰⁵ En este sistema moral de la compasión, que debía extenderse a los animales, éstos quedaban incluidos y eran considerados objetos morales, a diferencia de otros sistemas europeos que cuidan de ellos tan irresponsablemente o sólo los mantenían al margen relegándolos a la categoría de cosas, de esta forma sostenía que:

El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los animales, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los

²⁰³ Cfr., Pilar López de Santa María en la Introducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer, Arthur, Siglo XXI de España editores, Madrid, 2002, [XXVIII] p. 28.

²⁰⁴ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 2002, p. 77.

²⁰⁵ Cfr., *ibid.*, p. 47.

demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene valor moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo.²⁰⁶

Schopenhauer reprobaba que la moral kantiana al estar tan influida por el pensamiento judeocristiano, tratara a los animales como medios para los fines humanos, relegándolos a cosas a merced de la soberanía del ser humano: “Y al igual que aquellas dos definiciones ofenden la lógica, del mismo modo ofende la auténtica moral la afirmación de que los seres irracionales (o sea los animales) son *cosas* y, por lo tanto, también pueden ser tratados meramente como *medios* que no son al mismo tiempo *fines*”.²⁰⁷ A diferencia de Kant, que consideraba que los seres humanos sólo tenían deberes indirectos hacia los animales, Schopenhauer sostenía que aquel que era cruel con éstos no podía ser una buena persona: “La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad de carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre”.²⁰⁸

Finalmente, arremetió en contra de las afirmaciones racionalistas cartesianas que mostraban al animal como un ser carente e incapaz de raciocinio:

¡Y al final los animales no serían capaces de distinguirse del mundo externo ni tendrían ninguna conciencia de sí mismos, ningún yo! Contra tales afirmaciones insulsas se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes frente al mundo o al no-yo. Si un cartesiano se encontrara entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquél entre yo y no-yo.²⁰⁹

Como se ha visto, la línea de pensamiento de estos filósofos tenía un enfoque más compasivo e incluyente, en dirección al biocentrismo, que manifestaba una visión avanzada para su época y hasta cierto punto revolucionaria, más cercana al budismo y al jainismo, que a la típica visión antropocéntrica heredada del judeocristianismo y la filosofía racionalista.

Sea por razones filosóficas o religiosas, los argumentos convincentes de que los animales son merecedores de consideración y un buen trato, son tan antiguos como lo son las convicciones antropocéntricas que afirman que fueron creados para el uso y abuso del ser humano. Para

²⁰⁶ *Ibid.*, [239] p. 263.

²⁰⁷ *Ibid.*, [261] p. 189

²⁰⁸ *Ibid.*, [242] p. 266.

²⁰⁹ *Ibid.*, [239] p. 264.

ambas posturas, los filósofos más relevantes de las distintas épocas reflexionaron sobre el trato que debería darles y el lugar que ocupaban en los sistemas éticos y morales. De esta manera, el cuestionamiento y en algunos casos la preocupación por la consideración ética y moral que merecen los animales ha estado presente siempre.

Pensar en la protección de los animales o el otorgarles derechos, era una propuesta a muy lejano plazo, y un asunto sin seriedad como tal, más bien se considerado con carácter de beneficencia y caridad, así lo expresaba Bentham en su época: “Sería ciertamente muy de desear que algún moralista benéfico tomase a los animales bajo su protección y reivindicase sus derechos a la protección de las leyes y a la simpatía de los hombres virtuosos. Tal vez sea prematuro semejante deseo en el día, en que una porción considerable de la raza humana está excluida todavía del ejercicio de la beneficencia y tratada como animales inferiores; no como personas, sino como cosas”.²¹⁰ En la actualidad cualquier actitud que atente contra la dignidad de las personas es inaceptable, y se espera que el anteponer los intereses de los seres humanos sobre los intereses de los animales también lo sea.

2.5 Las primeras apelaciones por los derechos de los animales: Henry S. Salt

Uno de los pioneros del movimiento en favor de los derechos de los animales fue Henry S. Salt. Pensador británico autor de diversas obras que defienden el vegetarianismo, las cuales tendrían gran influencia en personajes como Gandhi, quien en su momento mencionó que fue gracias a éstas que se convirtió a esta práctica por convicción. Su obra, *Los derechos de los animales* publicada en 1892, que antecede a la Declaración Universal de los Derechos del Animal, ha servido como punto de partida para los defensores contemporáneos como Peter Singer y Tom Regan, quienes han retomado, refinado, ampliado y contextualizado muchos de sus argumentos puesto que, a más de un siglo de la aparición de ésta, el debate acerca de los derechos de los animales es un problema vigente y pendiente.

La finalidad de Salt fue argumentar que los animales tenían derechos, al menos aquellos más elementales, es decir, a la vida y a no ser torturados ni maltratados. En este sentido, consideraba que, si los seres humanos tenían derechos y estos estaban sustentados sobre los

²¹⁰ Jeremy Bentham, *Deontología o ciencia de la moral*, op. cit., p. 12.

principios más básicos como la vida y la libertad, no habría razón para negar que los animales pudieran ser partícipes y gozar de éstos. Sin embargo, en el contexto en el que el ideólogo británico hacía esta declaración, la postura religiosa que negaba la existencia del alma en los animales, al mismo tiempo que la doctrina cartesiana que los reducía a meros autómatas, marcaba una línea divisoria entre los animales y los seres humanos, teniendo a los primeros como seres inferiores, a la vez que justificaba los actos crueles y la negación de cualquier derecho y consideración:

La raíz del mal reside, como he venido afirmando continuamente, en ese detestable supuesto (tan detestable cuando se basa en razones pseudoreligiosas como en razones pseudocientíficas) de que hay un abismo, una barrera infranqueable, que separa al hombre de los animales, y que los instintos morales de la compasión, la justicia y el amor deben ser diligentemente reprimidos y frustrados en una dirección, a la vez que se fomentan y extienden en la otra.²¹¹

Estas dos posturas avivaron durante siglos la actitud antropocéntrica que influyó en la forma de ver a los animales, a los cuales se les negaba finalidad moral alguna. No obstante, Salt, al tener como referente las aportaciones de Darwin en relación a la cercanía del animal con el ser humano y a las capacidades tanto intelectuales como emocionales del primero, sostenía que no había razón para dudar y negar que los animales perseguían su propio fin, esto es, vivir su vida desde su individualidad y condición, y he aquí donde residía la finalidad moral de éstos, misma que compartían con los seres humanos.

De esta forma, los animales no sólo tenían un fin moral, sino que no podían privarles de aquellos derechos elementales que implicaban la realización de sus capacidades: “[...] los animales, al igual que los seres humanos, tienen necesariamente determinados derechos limitados, que no pueden negárseles, como se les niegan ahora, sin incurrir en tiranía e injusticia. Poseen individualidad, carácter, razón. Y poseer estas cualidades es tener el derecho a ejercitarlas en la medida en que se lo permitan las circunstancias que los rodean”.²¹² A partir de esto, se plantea la existencia de derechos elementales y fundamentales que deben ser reconocidos a todos los seres sintientes, los cuales tendrían a bien considerarse como intrínsecos y universales.

²¹¹ Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, p. 96.

²¹² *Ibid.*, p. 38.

El sometimiento de los animales a lo largo del tiempo para realizar pesadas labores que en la mayoría de los casos lleva consigo el sufrimiento, en una relación en donde el mayor beneficio lo obtiene el ser humano, es otro de los argumentos que Salt utilizó para mover a la consideración de éstos: “¿Deben ignorarse permanentemente estos servicios incontables en una comunidad que tenga alguna pretensión de ser una civilización humanitaria? ¿Se contentarán los ciudadanos libres de las repúblicas ilustradas del futuro con recoger las inmensas ventajas del trabajo de los animales sin reconocer que se les debe a cambio una consideración? Es una pregunta que lleva en sí su respuesta”.²¹³

Sin embargo, aunque sus pretensiones podrían vislumbrarse como un comienzo en beneficio de los animales, se debe separar el fin utilitario que los posiciona como medios, de una auténtica consideración como fines en sí mismos y con un valor inherente e independiente de la utilidad humana. Asimismo, aquellos que niegan a los animales derechos, puesto que éstos no cumplen con ciertos deberes, tendrían que tomar en cuenta las múltiples obligaciones que les han sido impuestas. Un gran número de estos seres llevan a cabo extenuantes jornadas de trabajo, sin mencionar a aquellos destinados a la alimentación, o los que son utilizados para la investigación, la gran mayoría viven y mueren en condiciones deplorables, todo esto en beneficio de la humanidad. Por tanto, dado que en las antiguas y en mayor medida en las actuales sociedades humanas los animales desempeñan un papel fundamental del cual muchas veces es difícil prescindir, resulta un imperativo mejorar sus condiciones vida y más aún, replantear los derechos y las obligaciones de unos y otros, sin anteponer los intereses humanos.

Salt también encontró que la forma en cómo se ha hecho referencia a los animales derivada de las nociones religiosa y mecanicista, con términos tales como «bestias», «brutos», «autómatas», «seres inferiores o seres irracionales», ha permeado en la manera en cómo han sido tratados y considerados, además de negarles las capacidades y la inteligencia que muchos poseen: “Solemos dirigirnos a ellos y tratarlos como meros instrumentos de la voluntad y el placer humanos, en vez de como los seres sensibles y de elevada organización que son”.²¹⁴ En este sentido, el lenguaje, a través de las expresiones y las denominaciones

²¹³ *Ibid.*, pp. 49-50.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

juega un papel importante puesto que es a partir de éste que comienzan a generarse las ideas de superioridad y dominio. Términos comunes como «amo o dueño» denotan una relación de «esclavitud o propiedad», los cuales cosifican al animal.

Resignificar a los animales como seres inteligentes, con carácter e individualidad, fue uno de los objetivos que Salt pretendía lograr para erradicar la visión mecanicista y religiosa que hacía permisible la injusticia del ser humano contra éstos. Al mismo tiempo que esta nueva perspectiva sería el principio fundamental sobre el cual sustentaría que no hay razón para conceder derechos a los seres humanos y negárselos a éstos.

La negación de derechos a los animales ha hecho permisibles prácticas crueles. Este pensador británico, reflexionó en torno a aquellas que consideró iban en contra de los derechos más básicos de éstos, la vida, la libertad y a no ser sometidos a ningún sufrimiento innecesario. Al ser partidario y practicante del vegetarianismo, reprobaba los métodos utilizados para la crianza y muerte masiva de animales para el consumo humano. Afirmó que esta práctica se encontraba tan arraigada en buena parte por la tradición recogida en las Sagradas Escrituras, como por la justificación de que, si unos animales se cazaban y mataban unos a otros para su supervivencia según el orden natural, del mismo modo y por analogía los seres humanos habían domesticado animales para alimentarse de éstos. Sin embargo, sostenía que este tipo de alimentación que llevaba consigo no sólo la muerte sino el sufrimiento de muchos seres era innecesario y que las personas bien podían alimentarse de frutos, legumbres y granos como ya muchos lo hacían. Según Salt, ya desde entonces se contaba con evidencia científica que demostraba lo anterior: “La anatomía comparada ha demostrado que el hombre no es carnívoro, sino frugívoro, en su estructura natural, y la experiencia ha demostrado que la alimentación a base de carne es totalmente innecesaria para sustentar una vida saludable”.²¹⁵

La visión mecanicista contribuyó a practicar la vivisección. Salt cuestionó la legitimidad moral de esta práctica, ya que mientras parecía inadmisibile e inaceptable llevarse a cabo en seres humanos, no implicaba ningún tipo de cuestionamiento para el caso de los animales a los cuales se les infligían innumerables sufrimientos. “[...] Es de observarse, así pues, que, en el caso de los seres humanos los científicos admiten como cosa natural el aspecto *moral* de la vivisección, mientras que en el caso de los animales no se le concede peso alguno.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 68.

¿Cómo puede explicarse esta extraña incoherencia, salvo dando por supuesto que los hombres tienen derechos y los animales no tienen ninguno, o —dicho de otra manera— que los animales son meras cosas carentes de finalidad, y a las que no es de aplicación la justicia y la indulgencia de la comunidad?»²¹⁶

En tiempos más recientes, la experimentación en seres humanos es cuestionada moralmente, sobre todo, a raíz de que se dieran a conocer los múltiples experimentos efectuados durante la Segunda Guerra Mundial en los campos de concentración nazi, como en muchos otros casos, por lo que se crearon una serie de códigos y normas que regulan y supervisan esta práctica por tratarse de sujetos humanos. No obstante, no es así para el caso de los animales en tanto que su uso para la investigación es parte fundamental de los protocolos, muchos de los cuales pueden prescindir de un gran número de éstos cuando no en su totalidad sin alteración o variación en los resultados.

La caza con fines deportivos y comerciales, así como la matanza de animales para obtener artículos y prendas ornamentales, eran para el pensador británico, los dos usos más crueles e innecesarios con ningún otro fin más que la satisfacción de deseos banales. En la actualidad, la caza deportiva y el uso de pieles y otras partes de animales como accesorios u ornamentos, resulta superfluo e indignante para aquellos que conocen el sufrimiento que hay detrás de la obtención de esos objetos que no tienen finalidad alguna.

Para Salt, la forma de poner fin a estos actos crueles contra los animales era a través del reconocimiento de sus derechos, y para ello consideró dos vías de acción que generarían grandes cambios en la posteridad, estos serían transmitidos a través de las nuevas y futuras generaciones. Por una parte, la educación como elemento primordial que fundamente a la legislación, siendo ésta el segundo medio. Ambos medios no sólo serían compatibles sino interdependientes, sin embargo, concedía mayor peso a la educación y al respecto enunciaba que: “la educación, en el más amplio sentido del término, siempre ha sido, y siempre será, la condición previa e indispensable para el progreso humanitario. [...] «La humanidad en el trato a los animales es asunto de suma importancia. Si yo fuera maestro en una escuela haría

²¹⁶ *Ibid.*, p 59.

que una parte muy importante de mi labor consistiera en inculcar a cada niño la obligación de ser buenos con todos los animales [...]»²¹⁷.

La educación debía llevarse a cabo en los diferentes ámbitos, intelectual, literario y social, y de esta forma posicionar esta problemática en una cuestión seria y no sólo basada en un simple sentimentalismo, como hasta entonces había sido tratada. Se habla entonces de una educación y formación ética. Este tipo de educación de respeto a los animales sería la base para la formulación de una adecuada legislación que velaría por la protección de los derechos de éstos.

Hace más de un siglo educar a los niños y jóvenes en estos temas parecía ser más complicado, puesto que había pocos indicios de consideración hacia los animales. Las generaciones del presente y muy probablemente las del futuro, se muestran más sensibles y empáticas con estos seres, a la vez que este tipo de actos les resultan cada vez más intolerables y más aún, inaceptables.

En lo que se refiere a la legislación, ésta tendría como complemento a la educación, seguida del desarrollo moral de la comunidad. Estos dos elementos a su vez evitarían el retroceso en las normas y las leyes. Salt vislumbraba la protección legislativa de los animales como un triunfo que se sumaría a la abolición de diversos tipos de esclavitud y una pauta importante en el progreso social y moral de la humanidad. La consolidación de los derechos humanos que ya se veía próxima, tendría que traer tras de sí la realización de los derechos de lo que él denominó, los derechos de las razas inferiores.

La causa animalista no tomo relevancia sino hasta apenas el último tercio del siglo pasado. Hasta entonces, en tiempos anteriores no pasó de ser una cuestión marginal y carente de importancia a la hora de dar prioridad a los tantos problemas urgentes por resolver que atañen a la humanidad. No obstante, la influencia de este reformador y activista inglés en los debates animalistas actuales, es innegable. Su propuesta fue revolucionaria para su tiempo, no sólo para el movimiento de los derechos de los animales, sino también por su labor siempre pacifista y humanitaria, reflejada en la defensa de mejoras en las condiciones de trabajo de los obreros de su época y su lucha por abolir la esclavitud.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 109.

Capítulo 3

Deberes de los seres humanos frente a los derechos de los animales

3.1 Breve historia sobre la protección de los animales

A partir del surgimiento de los derechos humanos, se proclamaron, exigieron y se han reconocido derechos para un gran número de causas y grupos. La historia de los derechos muestra una extensión progresiva en la que se han dejado de lado los intereses y la arbitrariedad que sólo beneficiaba a unos cuantos para incluir a un mayor número de seres humanos. Dicho ensanchamiento moral ha sido posible en la medida que los sentimientos de empatía y solidaridad han crecido, el círculo moral se ha hecho más amplio. El panorama moral se extendió para ver más allá del propio grupo, de la nación, de la raza, de la religión, del género y desde hace unas décadas se discute que dicha extensión debe incluir también a los seres de otras especies como son los animales. Pues éstos, además de tener intereses propios, son seres capaces de sufrir cuando sus derechos más básicos son violentados.

La cuestión de los derechos resulta complicada desde el ámbito de los seres humanos y es aún más compleja a la hora de hablar de derechos para los animales, pues se considera necesario que para hablar de derechos deben tomarse en cuenta las obligaciones con respecto a los primeros y más aún, ser conscientes tanto de unos como de otros. Matthieu Ricard menciona al respecto: “Numerosos filósofos consideran que derechos y deberes no pueden concernir más que a personas conscientes de sus derechos y capaces de respetarlos en los demás. Niegan pues, todo derecho a los animales, así como a los seres humanos de las generaciones futuras”.²¹⁸

Sin embargo, quien piense de esta forma sólo muestra una actitud moral antropocéntrica, ya que tendría que tomarse en cuenta que muchos seres humanos no son capaces de concebir que son sujetos de derechos, tal es el caso de los bebés, de las personas con ciertos retrasos mentales, o de aquellos que se encuentran en estado de coma y, esta no es una razón para dejarlos desprotegidos. Por el contrario, no sólo se reconocen sus derechos, sino que en estos

²¹⁸ Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 312.

casos las obligaciones hacia ellos tienen más peso que los primeros por tratarse de personas en estado de vulnerabilidad.

El surgimiento de ciertas normas hasta la Declaración Universal de los Derechos del Animal ha tenido un desarrollo de aproximadamente doscientos años. La promulgación de leyes y las primeras asociaciones de protección a los animales datan del siglo XIX²¹⁹. En 1822, el Parlamento Británico aprobó la primera ley contra la crueldad hacia los animales de ganado. Más adelante, en 1824, es fundada por el clérigo Arthur Broome la primera sociedad protectora, la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA), considerada la más antigua del mundo, la cual continúa operando hasta el tiempo presente. Su principal objetivo es prevenir la crueldad y promover el respeto. Posteriormente, en Estados Unidos, Henry Berg fue el impulsor de la protección a los animales; creó la versión americana de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad contra los Animales (RSPCA)

Más de un siglo después, la Declaración Universal de los Derechos del Animal, fue firmada en Londres en 1977 por la Liga Internacional de los Derechos del Animal. Posteriormente, fue proclamada en 1978 en la sede de la UNESCO en París, para después ser aprobada por la ONU. Dicha declaración consta de 14 artículos entre los que se menciona el derecho a la vida, al respeto, a la libertad, quedando prohibidos todos los actos de crueldad. No obstante, esta declaración, careció de seguimiento e implementación legislativa alguna.

En 1993 surgió el *Proyecto Gran Simio (Great Ape Project)* liderado por Jane Goodall, Peter Singer y Paola Cavalieri. Esta declaración a la que se han unido muchas personas y organizaciones en todo el mundo tiene como finalidad incluir a todos los homínidos (orangutanes, chimpancés, bonobos, gorilas) dentro de la comunidad moral (formada por seres humanos) y concederles los derechos más básicos, como el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura.²²⁰

Posteriormente en el año 2000, se lanzó la iniciativa *Declaración Universal Sobre el Bienestar Animal (DUBA)*, la cual no se centra en los derechos como tal, pero persigue la misma preocupación, la protección de los animales y su bienestar a nivel internacional. Esta iniciativa que tiene como prioridad las mejoras en la calidad de vida de estos seres, también

²¹⁹ Algunos datos mencionan algunas leyes en Irlanda en 1635, Massachusetts en 1641 e Inglaterra en 1654.

²²⁰ Cfr., Jesús Mosterín, *El triunfo de la compasión*, op. cit., pp. 103-104.

ofrece beneficios a las personas y al medioambiente en general. Una DUBA busca ser implementada a nivel mundial por los gobiernos de todos los países. Sin embargo, ésta no ha sido aprobada por la ONU y según los datos, apenas algunos países y 220 organizaciones animalistas se han unido a esta propuesta y buscan lograr un acuerdo mundial en base a tres principios:

1. Los animales son seres sensibles capaces de sentir dolor.
2. Las necesidades mínimas de bienestar de los animales deben ser respetadas.
3. La crueldad contra los animales debe ser erradicada.²²¹

En 2007 se crea el *Non Humans RigtsProyect* (NhRP) ideado por Steven Wise y la primatóloga y etóloga Jane Goodall. Este proyecto es una ONG norteamericana (EU), auspiciada por miles de donantes, que tiene cierta similitud con el Proyecto Gran Simio. Esta organización busca cambiar el estatus legal de por los menos algunos animales como los grandes simios y a otras especies como los cetáceos. Su objetivo es asegurar los derechos fundamentales reconocidos para los animales no humanos, es decir, la libertad y la integridad corporal de éstos, a través de litigios, defensa y educación.²²² Como puede verse, a lo largo del tiempo a nivel internacional las diversas declaraciones, instituciones y organizaciones han llevado a cabo acciones admirables motivadas por el gran compromiso por mejorar las condiciones de vida de muchos animales.

3.2 El enfoque de derechos: Tom Regan

3.2.1 El criterio de *sujeto-de-una-vida*

El filósofo estadounidense Tom Regan fue uno de los más importantes teóricos contemporáneos sobre los derechos de los animales. El objetivo principal de su propuesta deontológica fue articular y defender qué significa asignarles derechos a los animales, por qué deberían ser reconocidos estos derechos y cuáles son las implicaciones que esto conlleva.

Como parte de su teoría empleó el criterio denominado *sujeto-de-una-vida* para referirse a un conjunto de características que son comunes y comparten todos los seres humanos a saber,

²²¹ Para más información sobre DUBA véase: Protección Animal Mundial en http://www.worldanimalprotection.cr/nuestro_trabajo/duba/ (08/08/2017).

²²² Para más información sobre NhRP véase: <https://www.nonhumanrights.org>

ser conscientes de su ser y su estar en el mundo y de lo que les ocurre, ya sea a su cuerpo, a su libertad o a su vida. Desde su perspectiva, estos aspectos son importantes puesto que marcan la diferencia entre la calidad y la duración de dicha vida tal como ésta es experimentada o vivida, independientemente de que importe o no a alguien más y son éstas las semejanzas básicas entre todos los seres humanos. Regan considera que a diferencia de expresiones como «ser humano» o «persona»²²³, la expresión *sujetos-de-una-vida*, abarca todas las semejanzas antes mencionadas que requieren, según sus palabras, de un signo verbal propio.²²⁴

Por tanto y a partir de estas semejanzas todos los seres humanos pueden y son *sujetos-de una-vida*, aún con las diferencias que existen entre cada uno de ellos, esto es, edad, género, raza, religión, nivel de inteligencia, etc. La idea central de esta expresión es resaltar la igualdad moral que existe entre todos ellos:

“Como sujetos-de-una-vida somos todos iguales porque todos estamos en el mundo. [...] porque todos somos conscientes del mundo, [...] porque lo que sucede nos importa, [...] lo que nos ocurre nos importa porque es decisivo para la calidad y duración de nuestra vida, [...] todos somos moralmente lo mismo, [...] todos somos moralmente iguales”.²²⁵ De esta forma, el ser sujetos-de-una-vida es un elemento y un concepto fundamental dentro de la teoría de Regan, puesto que considera que ayuda a esclarecer la base de los derechos de los seres humanos y su mismidad e igualdad moral.

De acuerdo con estas características, y dado que este criterio no sólo implica estar vivo y no se reduce a ser consciente, entendido esto último como una consciencia racionalizante, para Regan, no sólo todos los seres humanos son *sujetos-de-una-vida*, también lo son muchas especies de animales como los mamíferos²²⁶, las aves y todos los peces, ya que cumplen con las condiciones del tipo de subjetividad en cuestión, esto es, están en el mundo, son conscientes de éste y de lo que les ocurre (a su cuerpo, a su libertad, a su vida)

²²³ Al respecto, Regan menciona: “«ser humano» no nos vale (sin ir más lejos: un ser humano muerto es un ser humano, pero no es consciente del mundo). Tampoco sirve «persona» (los niños son conscientes de lo que les ocurre pero no son personas). Tom Regan, “Derechos ambientales y ética medioambiental” en *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Asunción Herrera Guevara (Ed.) Oviedo, Biblioteca Nueva, 2007, p. 120. Además de que la finalidad de este criterio es hacerlo extensivo a un gran número de animales.

²²⁴ *Cfr.*, *idem*.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 121-122.

²²⁶ En este sentido, se refiere específicamente a los mamíferos mentalmente normales de más de un año de edad.

independientemente de que a alguien más le preocupe o no, pero además se caracterizan por otros rasgos:

[...] los individuos son sujetos de una vida si tienen creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, que incluye su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia e intereses de bienestar; la capacidad de iniciar una acción con vistas a cumplir sus deseos y metas; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que sus vidas experienciales puedan ser buenas o malas para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y lógicamente de que sean objeto de interés para alguien más.²²⁷

Dichas condiciones son vivenciadas por los animales en un grado distinto al de los seres humanos y así como existen diferencias entre las capacidades humanas, del mismo modo las capacidades de los animales difieren unas de otras.

Resignificar al animal como sujeto de una vida tiene importantes implicaciones morales en la teoría y en la práctica para Regan. Por una parte, al ser considerados de esta forma, dejan de ser un *algo* para convertirse en un *alguien* que merece respeto. Por otra, conlleva el reconocimiento de los derechos morales básicos, a saber, la vida, la libertad y la integridad física. Además, a partir de este criterio se les atribuye un valor inherente, por lo que dejan de ser medios para los fines de otros, para ser fines en sí mismos: “Aquellos que satisfacen el criterio de sujetos de una vida tienen un tipo distintivo de valor, valor inherente, y no deben ser vistos o tratados como meros receptáculos”.²²⁸ A partir de este valor entran en cuestionamiento el trato que se da a los animales y las prácticas como la cría industrial, la caza con fines deportivos y comerciales, el uso de animales en la ciencia, entre otras. Estas implicaciones morales serán mencionadas posteriormente. Lo que sigue a continuación, es la fundamentación sobre la conciencia en los animales, un argumento importante dentro de su propuesta.

3.2.2 La conciencia en los animales

El estudio de la conciencia ha sido abordado desde múltiples perspectivas dentro los diversos ámbitos como la psicología, la neurociencia y la filosofía, pues se trata de un parte fundamental para la comprensión del ser humano. Su definición varía en algunos aspectos en

²²⁷ Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016, pp. 279-280.

²²⁸ *Ibid.*, p. 280.

función a la aplicación de cada una de estas disciplinas y por el método de estudio empleado. De forma resumida y reuniendo las características en común de las diferentes concepciones, se puede definir a la conciencia como aquello que permite que el sujeto tenga un conocimiento inmediato de sí mismo, de sus actos y reflexiones, así como la capacidad de reconocerse a sí mismo. En el ámbito filosófico hace referencia también, al conocimiento de los valores éticos del bien y del mal. Al vasto campo de estudio de la conciencia se ha sumado el estudio de la conciencia animal.

Una parte esencial del criterio establecido por Regan para ser considerado *sujeto-de-una-vida* es ser un ser consciente, es decir, consciente de su propia existencia y de lo que sucede con su cuerpo y su entorno. Por lo que le parece pertinente considerar a algunos animales como seres conscientes, esto es, a los mamíferos mentalmente normales²²⁹ de más de un año de edad, a las aves y casi con toda probabilidad, a los peces.

A más de un siglo antes de que la obra de Darwin saliera a la luz, el filósofo escocés David Hume escribía en su *Tratado de la naturaleza humana* que los animales al igual que los seres humanos tenían pensamiento y razón: “[...] ninguna verdad me parece más evidente que el hecho de que las bestias poseen pensamiento y razón, al igual que los hombres”.²³⁰ Palabras muy osadas para su tiempo puesto que no contaba con la requerida evidencia científica, por lo que dicha afirmación parecería impensable.

Durante mucho tiempo se consideró a los seres humanos como los únicos seres conscientes. Regan pone de relieve la teoría mecanicista de Descartes, como una de las teorías filosóficas con mayor influencia acerca de esta visión. Esta vez el énfasis está puesto en la refutación sobre la negación de conciencia a los animales. Hay que mencionar que la finalidad del filósofo moderno era explicar la complejidad del funcionamiento del cuerpo y la mente humana. Sin embargo, dadas sus afirmaciones, fue una de las teorías que avivaron la actitud de superioridad de los seres humanos sobre los animales y la forma en cómo fueron tratados durante siglos.

²²⁹ Regan considera que estos animales cumplen con los siguientes atributos: percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención, un sentido del futuro, además de emociones y sintiencia.

²³⁰ David Hume, *op. cit.*, [176] p. 261.

En su obra *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, establece los tres grados de sensación: el primer grado hace referencia al órgano corpóreo que experimenta las sensaciones, éste es común a los seres humanos y los animales. En este sentido, la sensación del animal se reducía a tener órganos sensoriales, a decir, ojos, oídos, etc.; el segundo grado, sólo es posible si está presente un espíritu que se encuentra unido al órgano corpóreo y hace conscientes las sensaciones; en el tercer grado se realizan los juicios sobre dichas sensaciones.²³¹ Por lo tanto, el filósofo francés no niega que los animales tengan cierto grado de sensación, pero que carecen de conciencia o mente, lo que hace que sus reacciones se deban a impulsos o estímulos: “[...] cuando Descartes niega que los animales “tienen pensamiento”, niega que se percaten conscientemente de algo; esas “sensaciones” que tienen no son más que “aquello” que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo”.²³²

De esta forma, Descartes explicaba el comportamiento del animal y el funcionamiento de su cuerpo de forma simple y mecanicista, en contraste con la complejidad del cuerpo y la mente o conciencia de los humanos. Esta postura fue muy criticada, puesto que relegaba a los animales al ámbito de las cosas, o como el mismo pensador los llegó a considerar, meras máquinas sin conciencia.

Para Descartes, una forma de probar que únicamente los seres humanos tenían el monopolio de la conciencia, era la capacidad del lenguaje, entendido como un lenguaje articulado y verbal que les permitía expresar ideas y pensamientos. Ante esta afirmación, Regan alude que en el tiempo reciente, las pruebas del lenguaje llevadas a cabo en primates como los chimpancés y gorilas, abren camino ante la posibilidad de que éstos y muchos otros animales tengan vida mental.²³³ En relación con lo anterior, cada especie animal posee su propio lenguaje, sus propios códigos de comunicación, algunos auditivos, otros visuales, químicos e incluso eléctricos, (como el caso de la anguila), es decir, se comunican a través de sonidos característicos, olores y movimientos como el baile que realizan las abejas para indicarles a

²³¹ Cfr., Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas*, cit. en Tom Regan, *En defensa de los animales*, op. cit., pp. 333-334.

²³² Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, op. cit., pp. 26-27.

²³³ Cfr., Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, op. cit., p. 56. Los etólogos como Frans de Waal reconocen que aún falta mucho camino por recorrer en terreno del lenguaje animal, por lo que éste no puede ser tomado como prueba contundente de conciencia en los animales.

sus compañeras dónde se encuentra el alimento y a qué distancia se halla, o la danza de cortejo que realizan algunas aves. No obstante, se trata de un lenguaje limitado al tiempo presente y a las necesidades inmediatas como comer, huir, aparearse, etc.

Aunque hasta ahora el ser humano es el único ser lingüístico, y este es uno de sus signos distintivos dado que, como asegura el etólogo holandés Frans de Waal, no hay evidencia aún de una comunicación simbólica tan rica y creativa como la humana.²³⁴ Empero, la cuestión del lenguaje también tiene sus objeciones. Por una parte, como afirma De Waal, este no puede ser tomado como sinónimo de pensamiento o conciencia, dado que tanto los pensamientos como los sentimientos no son necesariamente productos lingüísticos: “Ahora se acepta ampliamente que, aunque el lenguaje asiste al pensamiento humano proporcionándole categorías y conceptos, no es la sustancia del pensamiento. En realidad no necesitamos del lenguaje para pensar”.²³⁵ Además de esto, existe una amplia gama de sentimientos y emociones que no pueden ser expresados con palabras, en este sentido, el arte resulta un medio más apropiado para dejarlos fluir.

Por otra parte, si se toma la capacidad del lenguaje como parámetro para determinar la existencia de la conciencia, no sólo los animales no podrían incursionar en esta categoría dada la falta de signos lingüísticos y lo prematuras que aún resultan las pruebas realizadas en algunas especies para hacer tales afirmaciones, sino que muchos seres humanos carecen de esta capacidad: “La prueba del lenguaje sostiene que los individuos que son incapaces de usar un lenguaje carecen de conciencia. Esto no puede ser verdad. Si toda la conciencia dependiera de que uno fuera usuario de un lenguaje, estaríamos obligados a decir que los niños, antes de que alcancen una edad en la que puedan hablar, no pueden ser conscientes de nada”.²³⁶ Lo mismo que los niños, las personas con cierta discapacidad mental, o con algún daño cerebral irreversible, en estado vegetativo y los comatosos, tampoco podrían ser partícipes de la conciencia, por tanto, habría que cuestionar si es el uso del lenguaje una prueba para determinar qué individuos son conscientes y que repercusiones tendría en el ámbito humano.

²³⁴ Cfr., Frans de Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona, Tusquets Editores, 2016, p. 127.

²³⁵ *Ibid.*, p. 122.

²³⁶ Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016, p. 39.

En contraposición a la teoría mecanicista, la teoría evolucionista de Darwin proporciona, para Regan, una alternativa teórica para suponer que los seres de otras especies son conscientes²³⁷, al sostener que ésta es una característica que ha evolucionado con un valor adaptativo que hizo posible la supervivencia tanto de éstos como de la especie humana. Y, añade además que: “[...] la teoría evolucionista apoya la visión de que aquellos animales que más se parecen a los seres conscientes paradigmáticos (a saber, los seres humanos) son seres como nosotros en el sentido de ser conscientes”.²³⁸

Desde la perspectiva reganiana, los animales no sólo tienen conciencia, son capaces de tener creencias y deseos y la capacidad de actuar en relación a éstos, es decir, al cumplimiento de sus metas, por lo que manifiestan un tipo de autonomía denominada por el autor como “autonomía de preferencia”, por lo que actúan en busca de la satisfacción de estas preferencias. Esta última, proporciona un punto de partida para pensar en sus intereses. En este sentido, los animales no sólo se interesan por diversas cosas, sino que, además, diversas cosas están dentro de su interés.

Los intereses que persiguen los animales al menos los mamíferos normales mentalmente de un año pueden ser biológicos, sociales y psicológicos. En la medida en que sus intereses se vean realizados o, por el contrario, frustrados, éstos se verán beneficiados o serán dañados. Los daños pueden clasificarse en daños por inducción o por privación. Los primeros son el sufrimiento agudo mental o físico, mientras que los segundos son aquellos que le restan bienestar a un individuo independientemente de que ocasione dolor o sufrimiento. De tal manera que el sufrimiento de los animales no sólo alude al dolor físico sino a la privación de sus capacidades o beneficios, como la privación de su libertad. Por otra parte, no todos los dolores que se le infligen al animal son perjudiciales para éste, como el pinchazo de una aguja para la aplicación de una vacuna necesaria o llevar a cabo algún procedimiento quirúrgico que pueda salvar su vida.

Esta serie de características, a saber, tener creencias y deseos, percepción, memoria, e inclusive un sentido rudimentario del futuro (como es el caso de algunos simios, por

²³⁷ Algunos etólogos como De Waal o Marc Bekoff, ofrecen la teoría sobre la evolución cognitiva en los animales.

²³⁸ Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, op. cit., p. 57.

ejemplo), una vida emocional, aunado a la capacidad de sentir placer y dolor, de sufrir, tener intereses y manifestar a través de estas elecciones su autonomía, conforman desde la perspectiva de Regan la complejidad de la conciencia animal, a la vez que contrariando a los enfoques mecanicistas, les asigna una vida mental. Todo esto con las respectivas diferencias en relación a las complejas capacidades mentales y cognitivas de los seres humanos, diferencias que como han enfatizado desde Darwin hasta etólogos contemporáneos como De Waal, no son de tipo sino de grado. A la vez que todas estas son condiciones suficientes para atribuirles un valor inherente y exigir el derecho fundamental a ser tratados con respeto.

Estas características y capacidades asemejan y acercan a los seres humanos y a los animales. Identificar un gran número de éstas en el comportamiento animal y nombrarlas con los términos con los que se refieren al comportamiento humano, no es caer en antropomorfismo²³⁹, sino reconocer los aspectos en común con éstos, a la vez que se asume una parte que también constituye al ser humano, su animalidad. Por el contrario, negar que muchas capacidades y comportamientos presentes en los animales como el uso de herramientas, los ritos funerarios que llevan a cabo los elefantes análogos a los ritos funerarios humanos, o las estructuras sociales distinguibles en muchas especies como los perros, los lobos, los leones o los elefantes, por mencionar algunas, sólo se encuentran presentes en los seres humanos, no sólo es adoptar una actitud antropocéntrica sino caer en el chauvinismo humano²⁴⁰.

La atribución de conciencia en los animales, con su respectiva complejidad planteada por Regan, con el fin de ampliar las fronteras de la comunidad moral e incluir a los animales, a la vez que resignificarlos como sujetos-de-una-vida, con un valor inherente y por tanto merecedores de respeto, tiene, además, un respaldo científico destacable. Etólogos y primatólogos han hecho importantes hallazgos en el comportamiento de muchas especies lo que ha arrojado luz sobre sus capacidades cognitivas. Por otra parte, en el ámbito de la neurociencia, la reciente Declaración de Cambridge sobre la Conciencia celebrada en

²³⁹ La definición de este término señala la atribución de características que sólo pertenecen a los seres humanos a seres o a cosas no humanas.

²⁴⁰ Este término es usado por el autor para referirse de manera análoga, que como todas las formas de chauvinismo que niegan o son incapaces de reconocer que ciertas características importantes o admirables, y que son asumidas como propias o exclusivas de un solo grupo al que pertenecen, están presentes también en otros individuos. En este sentido, el chauvinismo humano niega ciertas características y capacidades a los animales, a la vez que persiste en la arrogancia de que sólo los humanos las tienen.

2012²⁴¹, en la que neurocientíficos de renombradas instituciones, luego de realizar diversos estudios en seres humanos y animales no humanos, firmaron un manifiesto en el que afirman la existencia de conciencia en numerosas especies:

La ausencia de un neocórtex no parece impedir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia. Animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos y pájaros, y muchas otras criaturas, incluyendo los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos.²⁴²

Estas aportaciones tienen importantes implicaciones éticas y morales que recaen sobre todo en los investigadores que día con día realizan pruebas en animales. Además de reforzar los argumentos a favor en los debates animalistas actuales que promueven una mayor consideración, y un trato más digno y respetuoso. Teóricos como Singer o Regan han encontrado en la etología y la primatología, aliadas que le dan soporte a sus teorías y a su defensa. Al comprobarse que los animales no son tan distintos de los seres humanos, les confiere el deber moral directo de no tratarlos como instrumentos al servicio de sus propios intereses.

3.2.3 Agentes y pacientes morales

La filosofía moral distingue entre agentes y pacientes morales. Esta distinción es parte fundamental del enfoque de derechos que propone Tom Regan. Los agentes morales son definidos como: “[...] los individuos que tienen una variedad de capacidades sofisticadas, que incluyen en particular la capacidad de aplicar principios morales imparciales en la determinación de lo que, en general, debe hacerse moralmente, y habiendo tomado esta determinación, escoger libremente o dejar de escoger el acto que se demande moralmente, tal como lo conciben”.²⁴³ Y ya que cuentan con la capacidad para tomar decisiones y hacer

²⁴¹ Para mayor información sobre esta Declaración: <http://fcmconference.org/>

²⁴² Declaración de Cambridge sobre la Conciencia, fragmento disponible en: <http://www.mvd.sld.cu/noticias/noticias%20cient%EDficas-scccv-/Declaraci%F3n%20de%20CAMBRIDGE%20sobre%20la%20conciencia%20animal.pdf> (Consultado 21 de septiembre de 2017).

²⁴³ Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, op. cit., pp. 182-183.

elecciones, se considera que estos agentes son responsables de sus actos. Además, existen entre ellos una reciprocidad, es decir, que sus acciones involucran o benefician a otros. Los seres humanos adultos normales, son considerados agentes morales.

Hasta ahora, sólo los agentes morales forman parte y sólo ellos pertenecen a la comunidad moral. Asimismo, se tiene un deber directo hacia estos individuos. Esta es la concepción que los enfoques de deberes indirectos tienen de la comunidad moral, en la que, cualquier individuo que no sea un agente moral, queda fuera del alcance e interés del deber moral directo y ningún agente moral, tiene ningún deber directo con tales individuos.

En contraste con éstos, los pacientes morales: “[...] carecen de los prerequisites que les permitirán controlar su propio comportamiento de manera que los hiciera moralmente responsable de lo que hacen. Un paciente moral carece de la capacidad de formular, ya no digamos aplicar, principios morales en su deliberación respecto de cuál, entre una serie de actos posibles, sería el correcto o apropiado a realizar”.²⁴⁴ Respecto a lo anterior, las acciones de los pacientes morales no pueden juzgarse como correctas o incorrectas. Aunque sus actos no involucren o afecten a los agentes morales, los actos de éstos ya sean correctos o incorrectos, si afectan o involucran, o de igual forma pueden beneficiar a los pacientes morales. Si bien es controvertida la determinación de quiénes son pacientes morales, Regan considera que: “los infantes humanos, los niños pequeños y las personas mentalmente perturbadas o deficientes de todas las edades son casos paradigmáticos de pacientes morales humanos”.²⁴⁵ Además, menciona una distinción que hace que entre éstos difieran entre sí de formas moralmente pertinentes, a saber, aquellos individuos que son conscientes y sintientes, es decir, que pueden experimentar placer y dolor, pero carecen de otras capacidades mentales y, aquellos individuos que son conscientes y sintientes y poseen otras capacidades cognitivas y volitivas como la creencia, la preferencia o la memoria. Por lo tanto, y debido a la previa argumentación sobre las capacidades de muchos animales, éstos se consideran también pacientes morales. Sin embargo, muchos de éstos pertenecen a la primera categoría, mientras que otros, como los mamíferos adultos mentalmente normales, pertenecen a la segunda categoría.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 183-184.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 184.

Ahora bien, debido a la falta de ciertas capacidades de los pacientes morales, como la toma de decisiones que puedan ser correctas o incorrectas en base a la capacidad de aplicar principios morales imparciales, entre otras, éstos quedan al margen cuando no fuera (en el caso de los animales) de la comunidad moral de la que sólo los agentes morales forman parte. Por lo que, aun tratándose de pacientes morales paradigmáticos humanos, no se tienen deberes directos para con ellos, o, dicho de otro modo, éstos son deberes indirectos que se tienen con los agentes morales. Esta es la postura de los enfoques de deber indirecto que ha sido criticada, y que se abordará más adelante.

No todos los seres humanos son agentes morales, ni sólo los animales son pacientes morales. No obstante, los seres humanos si pueden ser tanto agentes como pacientes morales, y en este sentido, nadie puede negar que por esta razón se beneficien de un gran número de derechos. Para los fines de esta investigación, se centrará la atención en los pacientes morales animales y en el reconocimiento de sus derechos morales básicos.

3.2.4 La igualdad de valor inherente en agentes y pacientes morales

Kant es un exponente que destacar acerca de la noción de valor inherente. La teoría deontológica de Regan se suscribe en la tradición kantiana al retomar esta idea central. Sin embargo, se separa de Kant cuando éste especifica quiénes poseen valor inherente y a quiénes se les debe respeto como un deber moral directo. Desde su postura, sólo los agentes morales, es decir, aquellos individuos que son capaces de aplicar razones imparciales en la toma de decisiones, o los seres racionales autónomos, poseen este valor y, por lo tanto, deben ser considerados y tratados siempre como fines en sí mismos. No obstante, esta postura no sólo es arbitraria, sino que restringe el acceso a la comunidad moral a muchos seres humanos que carecen de estas capacidades, (los bebés, las personas muy incapacitadas física y mentalmente, los enfermos mentales), y evidentemente, a los animales. Por lo que muchos de los deberes que se tienen hacia estos seres, considerados pacientes morales, son deberes indirectos²⁴⁶. Esta posición resulta deficiente a la hora de aplicar los principios de justicia²⁴⁷.

²⁴⁶ Al menos así lo afirma para el caso particular de los animales.

²⁴⁷ Esta es la crítica que hace Regan y también Nussbaum para el caso de los animales como para muchos seres humanos.

Dentro del enfoque de derechos, Regan apela porque este tipo de valor sea reconocido y extendido a los pacientes morales. Además, sostiene que tanto éstos como los agentes morales, poseen este valor por igual, por lo que se trata de un concepto categórico: “Por tanto, todos los que tienen valor inherente lo tienen equitativamente, ya sean agentes morales o pacientes morales. [...] El valor inherente es entonces un concepto categórico. Uno lo tiene o no lo tiene. No hay nada en medio. [...] todos los que lo tienen, lo tienen por igual. No viene en grados”.²⁴⁸ A través de este principio, establece un tipo de igualdad que difiere del tipo de igualdad que Singer propone y que será analizada posteriormente. Esta igualdad se establece a partir de la igual posesión de valor inherente: “Todos los animales son iguales cuando se entienden apropiadamente las nociones de “animal” e “igualdad”, “animal” se refiere a todos los agentes y pacientes morales (terrestres al menos) e “igualdad” se refiere a su posesión igual de valor inherente”.²⁴⁹

Ahora bien, si agentes y pacientes morales son vistos pese a sus respectivas diferencias, como poseedores de igual valor inherente, es necesario mencionar algunas semejanzas pertinentes entre ellos que hagan, como menciona Regan, inteligible y no arbitraria la atribución de este valor. Por tanto, debe tratarse de una característica o rasgos en común que sobrepasen a alguna particularidad física o la pertinencia a una especie, e incluso el estar vivos²⁵⁰. Esta última característica, aunque pudiera ser una condición suficiente, es un rasgo por demás generalizado que tiene varias complicaciones²⁵¹ por lo que tendría que ser más delimitante. Se requiere de un tipo de semejanza que distinga entre los individuos que tienen este valor de aquellos que no lo tienen. Regan propone el criterio de sujeto de una vida, que como se ha mencionado, implica más que estar vivo y ser meramente consciente, es decir, engloba una serie de rasgos y características tales como tener creencias y deseos, percepción, memoria, sentido del futuro, bienestar, intereses, entre otros. Aquellos seres que satisfacen este criterio tienen un tipo de valor distintivo, es decir, valor inherente y no deben ser vistos

²⁴⁸ Tom Regan, *op. cit.*, pp. 276-277.

²⁴⁹ Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, *op. cit.*, p. 276. Incluye una nota aclaratoria en la que distingue este tipo de igualdad, del tipo de igualdad que propone Singer.

²⁵⁰ Este es un criterio propuesto por Albert Schweitzer en su ética de la “reverencia por la vida”.

²⁵¹ Las bacterias, las amebas e incluso organismos vivos dañinos como los parásitos son seres vivos. Regan plantea una crítica en relación a reverenciar todas las formas de vida y las complicaciones, así como los aspectos que quedan sin resolver en este criterio. *Cfr.*, Tom Regan, *op. cit.*, pp. 277-279.

o tratados como meros receptáculos, al mismo tiempo que su valor, es independiente de la utilidad y los intereses de otros individuos.

Desde su perspectiva, este criterio puede defenderse como un indicador que establece un tipo de semejanza inteligible y no arbitraria entre los agentes y los pacientes morales, ya que cumple con los siguientes aspectos: 1. Establece una característica compartida entre todos los agentes y pacientes morales, a saber: “*Todos los agentes morales y todos los pacientes morales que nos conciernen son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos en el sentido explicado, de forma lógicamente independiente de la utilidad que tengan para otros y de forma lógicamente independiente que sean objeto de interés de otros*”.²⁵² 2. Al ser un valor categórico, es decir, que no admite grados, establece que todos los sujetos de una vida lo son por igual, por lo que todos tienen el mismo grado de valor inherente. 3. Finalmente, al mostrar una semejanza compartida entre todos los agentes y los pacientes morales, permite discernir por qué se tienen deberes morales directos con ambos, mientras existe menos razón para creer que se tienen estos deberes directos con aquellos individuos que no son ni agentes ni pacientes morales, aunque se trate de seres vivos: “No todos los seres vivos son sujetos de una vida en el sentido explicado; entonces no todos los seres vivos deben ser vistos como poseedores del mismo estatus, dado este criterio, y las diferencias concernientes a nuestra certeza respecto de tener deberes directos con algunos (aquellos que son sujetos) y no tener deberes directos (con aquellos que no son sujetos) puede iluminarse al menos parcialmente, puesto que los primeros cumplen, mientras que los últimos no, el criterio de sujeto de una vida”.²⁵³

En este sentido, es comprensible que Regan utilice este criterio para establecer dichas semejanzas y como un elemento que ayude a delimitar los deberes que se pudieran propugnar con seres vivos que incluso resultan nocivos como ciertas bacterias, las amebas o los parásitos, y de esta forma evitar caer en generalidades y absurdos innecesarios. Sin embargo, este criterio podría ser más inclusivo con otro tipo de seres vivos como las plantas²⁵⁴, los

²⁵² Tom Regan, *op. cit.*, p. 281.

²⁵³ *Ibid.*, p. 281.

²⁵⁴ Al respecto considera que: “Lo que niega el enfoque de derechos, al menos en su articulación actual, es que las plantas y los insectos sean sujetos de una vida; también niega que esas formas de vida tengan algún derecho, entre ellos el de la supervivencia. Desde luego, no hay nada malo en principio en que hagamos un gran esfuerzo por preservar dichas vidas, con base en intereses humanos estéticos o sagrados, por ejemplo”. *Ibid.*, p. 477.

árboles y algunos tipos de insectos como las mariposas o las abejas, al igual que otras especies animales como los reptiles, ya que no sólo comparten con estos agentes y pacientes morales su estar en el mundo, sino que muchos de éstos, son seres vulnerables para con quienes se tiene el deber directo de proteger y de no dañar.

Regan reconoce que es necesario hacer algunas aclaraciones pertinentes con relación al criterio de sujeto de una vida. Primero, este criterio no es un indicador o una condición necesaria para tener valor inherente, ya que sólo es una condición suficiente para hacer inteligible y no arbitraria la atribución de este valor tanto a agentes como a pacientes morales. Segundo, y en relación a lo anterior, el hecho de que muchos seres humanos como los casos que ya se han mencionado, al igual que muchos animales no alcancen a satisfacer este criterio no se niega que en ambos casos éstos individuos sean vistos como poseedores de valor inherente. Tercero, el hecho de que algunos individuos satisfacen el criterio de sujeto de una vida no determina que éstos sean los únicos poseedores de valor inherente. Este criterio es introducido después de determinar dicho valor tanto a los agentes como a los pacientes morales, por lo que su papel como se ha reiterado es establecer una semejanza pertinente que hace inteligible y no arbitraria la atribución de valor inherente tanto a los primeros como a los segundos.

Respecto a las críticas emitidas en relación a la idea de valor inherente que Regan propugna en su teoría deontológica, se defiende de éstas al enfatizar que se trata de reconocer el valor del individuo no el de su calidad de vida, por lo que, aunque ésta no sea buena o la mejor, no es una razón que le reste valor a las personas o a los animales.²⁵⁵

Hasta este punto, se ha argumentado que dentro de la propuesta deontológica de Regan tanto los agentes como los pacientes morales tienen igual valor inherente y cómo el criterio de sujeto de una vida sirve para establecer este tipo de semejanza de forma igualitaria y no arbitraria. No obstante, por sí solo, el valor inherente no es un principio moral que implique cuál es el trato que debe darse tanto a los agentes como a los pacientes morales y no proporciona una interpretación del principio formal de justicia el cual exige que se le dé a cada individuo lo que se merece, y ¿qué es lo que desde la perspectiva del enfoque de

²⁵⁵ *Cfr., ibid.*, pp. 457-458.

derechos se merecen estos individuos como una cuestión de estricta justicia? Esta interrogante se tratará de responder y fundamentar a continuación.

3.2.5 El principio de respeto como principio formal de justicia

A partir del argumento del igual valor inherente en los sujetos y los pacientes morales, se establece que, como asunto de estricta justicia, el trato que se merecen estos individuos debe tomar en cuenta sus valores iguales. Este enfoque es denominado por Regan como *enfoque de igualdad de los individuos*. Para este propósito, propone un principio denominado *principio de respeto*, que tiene como fin tratar a todos los individuos que poseen valor inherente de maneras que respeten dicho valor. No obstante, hace falta especificar qué tipo de respeto se requiere para tal valor.

En su forma negativa, no se trata a estos individuos con respeto cuando son tratados como si carecieran de cualquier valor en sí mismos, es decir, cuando son considerados medios para los fines de otros, ya sea que su valor dependa de la utilidad relativa a los intereses de otros, o que sean vistos en términos de este autor, como meros receptáculos de experiencias valiosas (por ejemplo, placer o satisfacción de preferencias, ya sean propias o de otros). Además de que este principio exige que no se dañe a estos individuos, también impone el deber de asistir a quienes son víctimas de injusticias por parte de otros. Al respecto Regan sostiene que: “Todos los individuos que tienen valor inherente deben recibir el trato que se merecen, y a veces lo que se merecen es nuestra asistencia”.²⁵⁶

Jesús Mosterín ofrece una definición de respeto que es similar en algunos aspectos con el principio de respeto que se ha propuesto: “El respeto por otro animal o por otro ser humano no exige tanto, no requiere una intervención positiva para satisfacer sus intereses. El respeto es mucho más modesto en sus exigencias, sólo requiere que nos abstenamos de interferir directamente en la vida de ese animal o de ese ser humano para perjudicarlo gravemente. (...)”

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 286.

El respeto por alguien sólo requiere que no lo maltratemos, robemos o insultemos. El respeto corresponde a una moral de mínimos”.²⁵⁷

Puesto que el *principio de respeto* descansa sobre la postulación del valor inherente, se debe aceptar que éste aplica también a los asuntos que tienen que ver con los pacientes morales tanto pacientes humanos como, en el caso particular de los animales. Al respecto el filósofo estadounidense sostiene que: “Les *debemos* un trato respetuoso, no por bondad ni tampoco por los “intereses sentimentales” de otros, sino porque así lo exige la justicia”.²⁵⁸

Martha Nussbaum expone un argumento similar en su obra *Las fronteras de la justicia*, al argumentar que el maltrato que se da a los animales no debería tratarse como un asunto de caridad o de humanidad o como un deber indirecto hacia los seres humanos. El maltrato hacia los animales es un asunto que compete estricta y directamente al ámbito de la justicia pues esto es injusto para ellos. Este argumento será analizado en un apartado posterior dedicado al enfoque de las capacidades.

Antes de pasar a la parte central del enfoque de los derechos, a saber, el derecho a un trato respetuoso en el caso particular de los animales, Regan llega a la conclusión de que: “Dado que el principio de respeto expone un deber no adquirido de justicia que exhorta al tratamiento respetuoso de todos los que tienen valor inherente, se argumenta que quienes poseen este tipo de valor tienen una pretensión válida y por lo tanto un derecho, aun tratamiento respetuoso de su valor”.²⁵⁹

Lo anterior abre paso para hacer una breve distinción entre los derechos legales y los derechos morales, siendo éstos a los que se apela sean reconocidos primordialmente para el caso de los animales.

²⁵⁷ Jesús Mosterín, *El triunfo de la compasión*, op. cit., p. 68.

²⁵⁸ Tom Regan, op. cit., 2016, p. 296.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 302.

3.2.6 El derecho moral básico a un trato respetuoso

Los derechos legales (votar, ejercer la libertad de expresión, etc.) son resultado de las acciones humanas, ya sea de un representante o de un déspota²⁶⁰; que los individuos tengan estos derechos “depende de las leyes y otros trasfondos legales (por ejemplo, la constitución) de la sociedad en la cual viven”.²⁶¹ Están sujetos a una gran variación en los diferentes países y en las diferentes épocas. Cuando se trata de estos derechos, menciona Regan, no todos los individuos son iguales. Los derechos morales (por ejemplo, a la vida, la libertad y a la no tortura) por su parte, si es que existen, son universales, es decir, todos los individuos tienen estos derechos y los tienen por igual, por lo tanto, éstos son equitativos. Finalmente, se diferencian de los primeros en tanto que no son resultado de los actos creativos o de las acciones humanas²⁶². Agentes y pacientes morales tienen determinados derechos básicos, lo cual significa que: “1) poseen determinados derechos independientemente de los actos voluntarios de nadie, ya sean los propios o los de otros, e independientemente de la posición que suceda que ocupen en cualquier arreglo institucional dado; 2) estos derechos son universales, es decir, los poseen todos los individuos pertinentemente similares”.²⁶³ Ahora bien, el principal derecho moral básico que poseen todos los agentes y los pacientes morales, es el derecho a un trato respetuoso. Pero ¿cómo es que el principio de respeto pasa a ser un derecho moral básico o no adquirido? Anteriormente, se expusieron las razones para decir que este principio cumple con los requisitos para ser tomado como un principio normativo de justicia, ahora, Regan expone los siguientes argumentos para que este principio sea reconocido como un derecho básico de quienes tienen valor inherente.

Primero, al tratarse de un principio de justicia y no de caridad o benevolencia, es algo que se debe reclamar como algo que se merece y que se debe. Segundo, se puede especificar con claridad qué es aquello que se está reclamando como algo que se merece, y este trato se encuentra dentro de los poderes de aquellos a quienes se les hace este reclamo: “Está dentro del poder de todos los agentes morales tratar a todos los agentes morales, con quienes tienen

²⁶⁰ Cfr., Tom Regan, “Poniendo a las personas en su sitio”, en Martha Tafalla (ed.) *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2004, p. 55.

²⁶¹ Tom Regan, *En defensa*, op. cit. p. 303.

²⁶² “Mientras que los derechos legales son creados, es posible que los derechos morales sean descubiertos”. Tom Regan, “Poniendo a las personas en su sitio”, op. cit., p. 55.

²⁶³ Tom Regan, *En defensa*, op. cit., p. 366.

o podrían tener que ver, con el respeto que se merecen como poseedores de valor inherente”.²⁶⁴ En el tercer y último punto pone mayor énfasis, puesto que agentes y pacientes morales tienen el mismo valor inherente, tienen por igual el derecho moral a un trato justo, es decir, a un trato respetuoso: “Ambos tienen valor inherente y ambos lo tienen por igual; por lo tanto a ambos se les debe un trato respetuoso como asunto de justicia”.²⁶⁵

Desde el enfoque de los derechos que postula Regan con todos los elementos que conforman su teoría, no hay razones válidas a menos que sean arbitrarias para sostener que sólo a los agentes morales se les debe el derecho a un trato respetuoso, o que se les debe en mayor medida que a los pacientes morales. En el caso particular de los animales, este es un trato que se les debe por igual que a los agentes y pacientes morales humanos, y no como un acto de bondad, caridad o compasión, o como un deber indirecto hacia la humanidad sino como un acto de estricta justicia: “No es un acto de bondad tratar respetuosamente a los animales. Es un acto de justicia. No son “los intereses sentimentales” de los agentes morales lo que sustenta nuestros deberes de justicia con los niños, los retardados, los seniles u otros pacientes morales, incluidos los animales. Es el respeto por su valor inherente”.²⁶⁶

De esta manera se ha argumentado en defensa de los derechos de los animales. Los argumentos que se expusieron con anterioridad parecen dar razón de que al igual que los agentes y pacientes morales humanos, los animales tienen determinados derechos morales básicos que los seres humanos están obligados a reconocer y a respetar, este es un deber directo para con ellos. Por tanto, en relación con lo anterior ¿cuáles son las implicaciones que tiene el enfoque de derechos en las prácticas sociales actuales tales como la crianza masiva industrial, la caza o el uso de animales en la ciencia?

3.2.7 Implicaciones morales del enfoque de derechos

Muchos autores, defensores y activistas por los derechos de los animales han manifestado su oposición ante determinadas prácticas y costumbres que evidencian el maltrato de los animales y su instrumentalización. Regan no es la excepción. Desde su perspectiva, al apelar por el derecho básico a ser tratados con respeto, del cual se deriva el derecho a no ser

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 316.

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 317.

dañados²⁶⁷ éstas violan este derecho, a la vez que tratan a los animales como meros receptáculos y medios para cumplir los fines de otros. La postura de Regan es tajante y de estricta oposición, no admite justificación ni excepciones válidas ante muchas de estas prácticas.

La crianza masiva como es conocida en la actualidad y desde el siglo pasado, es sin duda una de las peores empresas que no sólo viola, sino que atenta contra todo derecho básico de estos animales²⁶⁸ desde el momento en que nacen, las condiciones en que viven y su muerte prematura. Por lo que acierta en desaprobar esta práctica por todo el sufrimiento que el proceso de crianza conlleva. Aun cuando muchos intereses se ven involucrados, considera que no hay ningún deber hacia las personas implicadas en este tipo de industria (el propietario, el granjero, el empacador y finalmente, el consumidor) mientras que si se tiene el deber de respetar las vidas de esos animales. En ese sentido, su postura es totalmente válida y justificable. No obstante, también se muestra tajante, radical y un tanto impositiva: “Aquellos que apoyan la producción animal actual comprando carne tienen la obligación moral de dejar de hacerlo”.²⁶⁹ En teoría, esta afirmación que se justifica sobre la base del respeto y el no dañar a los animales resulta una exigencia moral válida. Sin embargo, se necesitan ofrecer propuestas y alternativas para todos los involucrados en esta industria, que produzcan cambios que perduren a largo plazo.

Uno de los grandes objetivos que pretende lograr el enfoque de derechos es la erradicación de este tipo de industrias: “*El enfoque de derechos no va a estar satisfecho con nada menos que con la disolución total de la industria animal tal como la conocemos*”. La realización de este propósito no se ve a corto plazo, ya que están inmersos diversos factores. Por un lado, el consumo de carne es una práctica cultural sumamente arraigada en las sociedades

²⁶⁷ En este sentido, aclara que se trata de un derecho *prima facie*, es decir, que en principio esto debería de ser así, salvo en ciertas excepciones y bajo ciertas circunstancias en que está justificado que se viole este derecho cuando los animales representan una amenaza inocente: “El derecho de los animales a no ser dañados es un derecho *prima facie*, no absoluto. Al decir esto, admitimos que existen ciertas circunstancias en las cuales puede justificarse que se viole este derecho”. Tom Regan, *En defensa, op. cit.*, p. 317.

²⁶⁸ La gran mayoría viven confinados en jaulas que no les permiten moverse con libertad, muchos de ellos como las terneras, son desprendidos de sus madres al nacer y llevados al matadero de forma prematura. Peter Singer ofrece una descripción gráfica de la vida de estos animales dentro de las granjas industriales en su obra *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999. También se encuentran disponibles diversos documentales en la red como *Earthlings*, que abordan el tema del maltrato a los animales en los diferentes ámbitos.

²⁶⁹ Tom Regan, *En defensa, op. cit.*, p. 438.

occidentales, a la vez que se trata de una industria movida por enormes intereses económicos. La ganadería industrial con todos los serios problemas que acarrea tanto para los animales, como para el medio ambiente y la humanidad, al agravar el problema de la hambruna y perjudicar la salud, representa un reto a tratar para la ética contemporánea.

En lo que respecta a la caza y la captura de animales con fines deportivos o comerciales, son reprobadas por este enfoque. No hay razones válidas para privar a un animal de su hábitat natural o de su vida, con el fin de servir como ornamento o para satisfacción de las supersticiones de consumidores ignorantes. Estas prácticas representan una forma de instrumentalizar a los animales por razones puramente banales.

El uso de los animales en la ciencia es una práctica que tienen dentro de sí, una serie de implicaciones morales y razones por las cuales, el enfoque de derechos se opone al uso de éstos en sus diferentes contextos y áreas, como el área educativa, las pruebas de toxicidad de medicamentos y productos, y la investigación. Muchas de las pruebas y procedimientos que se llevan a cabo no son realmente necesarios, ya que los resultados muchas veces son conocidos, o son repetitivos sin que se observe alguna reacción o variación relevante en el resultado. La postura de Regan no está en contra del avance científico, pero sí de que en pos de este avance se pasen por alto los derechos y el bienestar de los sujetos de investigación sean humanos o animales: “hacer ciencia sin violar los derechos de nadie, sea humano o animal”, este es el gran compromiso y deber ético y moral de la ciencia.

Trabajar para erradicar o cuando menos minimizar el sufrimiento de estos seres que es perpetrado día con día en lo que respecta a la industria de la carne y la experimentación, constituye un desafío para los defensores de los derechos de los animales. El movimiento de “Liberación Animal” como movimiento social revolucionario y las posturas deontológicas, se enfrentan al reto que suponen estos grandes bloques. Aunque también es cierto que se ha presentado un aumento considerable en la comunidad vegetariana, y varios países han avanzado en las leyes de protección y supervisión de los animales de laboratorio, pero aún queda mucho trabajo por hacer.

A diferencia de Singer y la postura utilitarista, al reconocerles valor inherente independientemente de la utilidad para los fines de otros, el énfasis de Regan está puesto no

sólo en el sufrimiento, sino en la violación del derecho moral básico de los animales a ser tratados con respeto y, por tanto, a no ser dañados.

Finalmente, el enfoque de derechos, aunque tiene como prioridad fundamentar los derechos básicos de los animales, también beneficia a los pacientes morales humanos que han sido excluidos o se mantienen al margen de la comunidad moral y del ámbito de la justicia. Al reconocer el igual valor inherente que poseen todos los pacientes morales que son sujetos de una vida, y aunque estos individuos animales o humanos carecen de la capacidad de la agencia moral, los agentes morales tienen deberes directos para con ellos, principalmente el darles un trato respetuoso. Por lo tanto, la propuesta de Regan como la de muchos defensores de los animales, no es una causa que demerite o una lucha en contra o separada de la lucha por la defensa de los derechos humanos, sino que se trata de un asunto derivado de la misma causa, a saber, la inclusión de un mayor número de seres en al ámbito de la justicia, las consideraciones morales éticas y el reconocimiento de los derechos morales básicos.

3.3 El enfoque utilitarista

3.3.1 El utilitarismo de preferencia de Peter Singer

Entre las diversas teorías éticas se encuentran las teorías consecuencialistas, las cuales: “sostienen que la corrección o incorrección de lo que hacemos en última instancia depende de las consecuencias (efectos, resultados) de lo que hacemos y *sólo* de las consecuencias. Las teorías de este tipo nos permiten distinguir entre *a*) lo que es moralmente obligatorio, *b*) lo que es moralmente correcto y *c*) lo que es moralmente incorrecto”.²⁷⁰ El utilitarismo se ubica dentro de estas teorías.

Para la ética utilitarista, lo que se debe hacer o lo que es moralmente correcto, es aquello que provoca las mejores consecuencias totales para todos los afectados por el resultado y no sólo las mejores consecuencias para el agente de la acción.²⁷¹ Dentro del utilitarismo se encuentran dos grandes corrientes: el hedonismo del valor y el utilitarismo de preferencia. Los utilitaristas clásicos como Jeremy Bentham y John Stuart Mill, son hedonistas, mientras

²⁷⁰ Tom Regan, *En defensa, op., cit.*, p. 172.

²⁷¹ A diferencia del egoísmo ético (también llamado egoísmo racional), otra de las teorías consecuencialistas, donde sólo las consecuencias para el agente individual tienen importancia moral directa.

que pensadores utilitaristas más recientes como Richard M. Hare y Peter Singer son partidarios del utilitarismo de preferencia.

El utilitarismo hedonista considera que el placer y sólo éste es intrínsecamente bueno y valioso, en tanto que el dolor es intrínsecamente malo y tiene un valor negativo. Este utilitarismo clásico, propone que, la mejor alternativa, es aquella que produce como consecuencia un balance óptimo entre placer y dolor de todos los involucrados por el resultado, y, por lo tanto, es esta la alternativa que se debe tomar. Si existen dos alternativas que conduzcan al mismo resultado, no importa cuál de éstas se escoja, pero moralmente debe escogerse una de las dos. Sin embargo, optar por una opción que conduzca a no menos que el balance entre placer y dolor entre todos los involucrados por el resultado, será moralmente incorrecto.

El utilitarismo de la preferencia argumenta que la satisfacción de las preferencias entendidas como deseos, metas o intereses es aquello que tiene un valor intrínseco positivo, mientras que la frustración de éstos supone un valor intrínseco negativo.

En este sentido, la máxima del utilitarismo exige tratar de conseguir el máximo de placer para el mayor número de seres con capacidad de sentir, teniendo en cuenta que cada uno de estos cuenta como uno y nada más que por uno, y por tanto de forma igualitaria. De esta forma, Cortina menciona que los principios morales del utilitarismo son: “1) hay que lograr la mayor satisfacción del mayor número; y 2) el interés de cada uno cuenta tanto como el de cualquier otro”.²⁷²

El enfoque utilitarista se ubica dentro de los enfoques de deberes directos hacia los pacientes morales, ya que reconocen que se tienen obligaciones morales directas hacia éstos, es decir, deberes de justicia y no sólo de beneficencia o bondad. Cortina sostiene que este enfoque, reúne una serie de características que responden al contenido y la propuesta de los deberes directos hacia los animales:

[...] el utilitarismo se presenta como una doctrina *universalista*, porque toma en consideración los intereses de todos los afectados por una acción; *bienestarista*, ya que define lo «éticamente bueno» en términos de bienestar, entendido como satisfacción de los intereses, y define «interés» como lo que valoramos, lo que nos importa; *consecuencialista*, porque juzga si las acciones son buenas atendiendo a sus consecuencias para los intereses de los seres

²⁷² Adela Cortina, *op. cit.*, p. 117.

sintientes, no a sus derechos previos; y es *agregativa*, porque suma los intereses de todos los afectados por una acción, y elige el mayor bien del mayor número, sopesando la intensidad, duración y número de intereses afectados.²⁷³

Además, el alcance de “todos los involucrados por el resultado”, que defienden las posturas utilitaristas, ya sea el utilitarismo clásico hedonista o del valor, o más recientemente, el utilitarismo de preferencia, no se limita sólo a los seres humanos o a los agentes morales, sino que incluye a todos aquellos seres capaces de experimentar placer y dolor, y aquellos que tienen intereses y preferencias que pueden ser satisfechas o verse frustradas.

Es necesario reconocer que los utilitaristas clásicos, defendieron, aunque no de forma prioritaria, la causa del bienestar animal. Sentaron las bases para la inclusión de todas las criaturas sintientes humanas o animales dentro de la comunidad moral. Los utilitaristas actuales o de la preferencia lo han convertido en un movimiento social, como es el caso de Peter Singer quien es considerado como uno de los pioneros del movimiento liberacionista en defensa de los animales. El movimiento de *Liberación Animal* como se conoce en la actualidad, que comenzó en la década de los setenta del siglo XX, tiene sus bases en la ética utilitarista.

3.3.2 El movimiento liberacionista animal y el principio de igual consideración de los intereses

El movimiento liberacionista animal, está inspirado en las ideas de Singer, el cual, tiene como fin expandir los horizontes morales, así como extender y reinterpretar el principio moral básico de la igualdad. La propuesta de Singer difiere en muchos aspectos de las propuestas deontológicas, pues en principio, su finalidad no es la de apelar a los derechos de los animales como tal, sino que los intereses de todos los animales sintientes sean considerados y reconocidos de forma igualitaria como lo son en el ámbito de los seres humanos. En este sentido, las nociones de interés e igualdad serán los conceptos clave de la moralidad utilitarista singeriana.

²⁷³ *Ibid.*, p. 125.

Desde su perspectiva, la mejor consecuencia a la que se debe aspirar a producir es aquella que: “en general favorece los intereses [es decir, deseos y preferencias] de los afectados”.²⁷⁴ A diferencia del utilitarismo clásico, el utilitarismo de preferencia en el cual se suscribe la propuesta de Singer, no sólo se limita a la cuestión de aumentar el placer y reducir el dolor, sino a favorecer los intereses de todos los afectados por las acciones y los resultados de éstas, se trate de seres humanos o de animales.

Antes de adentrarse a la cuestión de la igual consideración de los intereses de los animales sintientes, Singer lleva a cabo una reinterpretación del principio básico de igualdad entre los seres humanos, para posteriormente, hacerlo extensivo a los animales.

Es innegable el hecho de que los seres humanos son diferentes en sus formas físicas, tamaños y difieren en gustos y preferencias, costumbres y tradiciones, tienen capacidades morales distintas, al igual que diferentes habilidades intelectuales, pero, aunque esto es así, no existen diferencias entre las razas y los sexos en cuanto tales. La igualdad, desde la óptica singeriana, es una idea moral, no la afirmación de un hecho, es decir, no se trata de apelar por una igualdad fáctica, de otro modo no sería posible llevar a cabo esta exigencia, tal como Singer menciona: “[...] si la exigencia de igualdad estuviera basada en la igualdad real de todos los seres humanos, tendríamos que abandonar la exigencia de igualdad, pues ésta sería una demanda injustificada”.²⁷⁵ Se trata de una igualdad moral en el tipo de tratamiento que debe darse entre las personas: “El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos”.²⁷⁶ Por lo tanto, no hay razón por cual dos personas con capacidades y aptitudes diferentes, deba crear una semejanza en las consideraciones ante sus necesidades e intereses.

El principio de igualdad de Singer exige que los intereses de todos los seres humanos sean tomados en cuenta de la misma forma, aunque sean diferentes entre sí. Esta es la base de la igualdad en la ética utilitarista que es retomada de Bentham, en donde cada uno cuenta por

²⁷⁴ Tom Regan, *En defensa op. cit.*, p. 240.

²⁷⁵ Peter Singer, *Desacralizar la vida humana*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 110.

²⁷⁶ Peter Singer, *Liberación animal, op. cit.*, p. 42.

uno y nada más que por uno. Lo que sigue, es hacer que el principio de igualdad sea extensivo y aplicable a los animales. Este es el objetivo central de Singer al reinterpretar este principio.

Los seres humanos y los animales son seres distintos, con necesidades y capacidades diferentes por lo que no sólo no tienen los mismos intereses, sino que no pueden tener los mismos derechos legales como sucede entre hombres y mujeres, por ejemplo, el interés por recibir educación o el derecho a votar o a abortar en el caso de la mujer. En este sentido, es posible argumentar sobre el tipo de intereses que persiguen los animales y el tipo de derechos que deberían tener, y alejarse de absurdos planteamientos.

Singer considera que una vez que se ha entendido cuáles son sus exigencias estas diferencias no son impedimento para extender el principio de igualdad a los animales: “obviamente, existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales y tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos que tenga cada uno. No obstante, reconocer este hecho evidente no impide que se extienda el principio básico de igualdad a los animales no humanos”.²⁷⁷

Por otra parte, el principio de igualdad al que apela a la hora de hacerlo extensivo a los animales no es el de un mismo tratamiento o el de otorgar a todos los seres los mismos derechos, se trata más bien de una igualdad en las consideraciones de todos los seres implicados en el resultado de una acción: “el principio básico de la igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos”.²⁷⁸ No obstante, cabe mencionar que aunque el filósofo australiano hace alusión a la cuestión de los derechos, la igualdad es la finalidad que persigue, es decir, que el principio de igual consideración sea reconocido en todos los seres sintientes, más allá del reconocimiento de derechos en los animales: “de esta manera podemos pedir igualdad para los animales sin implicarnos en controversias filosóficas sobre la naturaleza última de los derechos”.²⁷⁹

Ahora bien, el principio de igualdad descansa sobre la exigencia de igual reconocimiento de los intereses de todos los implicados, pero ¿qué es lo que debe tomarse en cuenta para afirmar

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p.44.

que un ser tiene intereses? La respuesta de Singer es retomada del célebre pasaje de Bentham²⁸⁰ en el cual se hace hincapié sobre aquello que tiene relevancia al momento de hablar de seres que tienen intereses: “No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar? Ni tampoco: ¿pueden hablar? Sino: ¿pueden sufrir?”²⁸¹

Para Singer, la capacidad de sufrimiento y/o goce como él mismo afirma, es la medida al tomar en cuenta los intereses tanto de humanos como de no humanos, “la capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses”.²⁸² Por lo tanto, la capacidad de sintiencia es necesaria y suficiente desde su postura para decir que un ser tiene intereses, aunque sea mínimamente el de no sufrir: “Todos los seres dotados de sensación tienen intereses, y deberíamos dar una consideración igual a sus intereses, independientemente de si son miembros de nuestra especie o si lo son de otras especies”.²⁸³

Además, esta capacidad se encuentra por encima de capacidades como el lenguaje o el propio raciocinio. Es una capacidad que se aprecia con mayor claridad y proximidad que cualquier otra entre los animales y los seres humanos. Y está presente en casi todos los animales²⁸⁴.

Elegir otra característica como la inteligencia o la racionalidad sería, desde su perspectiva, algo arbitrario y sólo los intereses de unos cuantos se verían beneficiados. Del mismo modo, si en el ámbito de los seres humanos se tomara en cuenta el color de la piel o el género. Por ello considera que la capacidad de sintiencia, es la mejor frontera defendible a la hora de hablar de los intereses de los otros, pues en un rasgo compartido por seres humanos y aquellos animales que tienen sistema nervioso central.

Poner por encima los intereses de un grupo basados en características como el género, el color de la piel o la capacidad de raciocinio denota prejuicios que han derivado en

²⁸⁰ Singer también le hace un reconocimiento a este pasaje: “Tenemos aquí, en esencia, la filosofía de la liberación animal, y se trata claramente de una idea ilustrada y universalizadora”. Peter Singer, “Ética más allá de los límites de la especie” en Martha Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2004, p. 52.

²⁸¹ Peter Singer, *Liberación Animal*, *op. cit.*, p. 43.

²⁸² *Idem.*

²⁸³ Peter Singer, “Ética más allá de los límites de la especie”, *op. cit.*, p. 47.

²⁸⁴ Singer toma en cuenta dentro de esta categoría a todos los mamíferos, las aves y los cefalópodos.

discriminaciones racistas, sexistas y de manera análoga, especistas²⁸⁵. De ahí que el autor de *Liberación Animal* exponga una serie de argumentos que reprobren y cuestionen prácticas cotidianas y comunes que hacen evidente el especismo. Por una parte, la crianza masiva de animales para el consumo humano y, por otra, la práctica de la experimentación. Singer fue uno de los primeros en sacar a la luz las condiciones deplorables en que viven y mueren los animales tanto en las granjas industriales como dentro de los laboratorios, prolongando su sufrimiento, que no sólo se debe a los dolores físicos que experimentan, sino también por la privación de sus capacidades e instintos más básicos, como el movimiento o el poder permanecer con sus crías.

En este sentido, los animales tienen intereses de preferencia a saber, en vivir, en desarrollarse en libertad como la clase de seres que son, y en no sufrir ya sea porque se les inflijan dolores físicos innecesarios, a través de cualquier forma de tortura, o bien, ya sea que ese sufrimiento se deba a la frustración de sus instintos más básicos como los ejemplos ya mencionados anteriormente. Estos tres intereses básicos de los animales se encuentran presentes en la Declaración Universal de los Derechos del Animal, así como en el Proyecto Gran Simio. Si bien los intereses que persiguen los animales difieren o son más simples que los intereses humanos como la educación, la libre expresión o el trabajo, la vida, la libertad y la no tortura son intereses coincidentes con los seres humanos, los cuales también han sido plasmados en la forma de una Declaración Universal que defiende los derechos morales más básicos.

Del principio de igual consideración de los intereses de todos los seres sintientes, se derivan una serie de deberes éticos en el trato que se les da a los animales en los diferentes ámbitos en que sus intereses son relegados a los intereses humanos, y son considerados como medios para los fines de éstos, que invitan a optar por alternativas en la vida práctica de manera que el sufrimiento de los animales sea minimizado.

La capacidad de sentir, es decir, de experimentar placer o dolor que comparten muchas especies animales, ha sido un punto de partida importante a la hora de analizar qué seres deben tener consideración moral en tanto que éstos pueden ser dañados o beneficiados por las acciones humanas. Sin embargo, una de las críticas al utilitarismo de la preferencia de

²⁸⁵ El término que utiliza para este tipo de discriminación es especismo, el cual fue acuñado por Richard Ryder y es adoptado por Singer.

Singer, es que ve a los animales únicamente como portadores de placeres e intereses, es decir, establece la capacidad de sentir enfatizando la capacidad de sufrir como límite para ser considerado dentro de la comunidad moral. Sin embargo, esto no supone ningún límite para la acción moral, ya que no sólo se tiene el deber directo de no producir un sufrimiento innecesario a los animales, sino que éstos, tienen el derecho a ser tratados con respeto y a no ser dañados tal como lo propone Regan.

Por otra parte, las propuestas tanto deontológica de Regan como el enfoque de las capacidades de Nussbaum, al ir más allá del umbral de sintiencia, ven a los animales más que receptores de placer y dolor. En estos enfoques los animales son sujetos de una vida y agentes que son fines en sí mismos, al mismo que tiempo que persiguen sus propios fines. En este sentido, los intereses de estos seres, no se reducen a buscar el placer y evitar el dolor, sino que buscan cubrir otras necesidades básicas para su bienestar como alimentarse, reproducirse, cuidar de sus crías y convivir con los miembros de su especie.

Reconocer la capacidad de sintiencia en un gran número de animales los ha reivindicado como seres semejantes a los seres humanos, alejándolos de la concepción mecanicista. Los animales no sólo reaccionan o responden a estímulos, son capaces de experimentar desde el interior, experiencias positivas o negativas. Sin embargo, esta frontera que establece Singer basada en la posesión de un sistema nervioso central deja fuera a muchas especies como los insectos, los anfibios y los reptiles los cuales también expresan su deseo de vivir como la clase de seres que son y que, de igual manera, no deberían ser privados de la vida o torturados para terminar como bolsos o zapatos, como sucede con las serpientes y cocodrilos, por ejemplo. En lo tocante a las plantas y los árboles, les niega cualquier consideración, pues sostiene que al carecer de la capacidad de sentir no pueden expresar o tener algún interés.²⁸⁶

La propuesta ética de Singer también tiene puntos fuertes. Al suscribirse dentro de la tradición utilitarista, lleva los límites del placer y el dolor más allá de los límites de la especie humana, al exigir que los placeres y dolores de los animales se incluyan dentro del cálculo. Su propuesta ha sido revolucionaria dentro del contexto de la ética occidental, dominada por los ideales religiosos (judeocristianos) y racionalistas (cartesianos y kantianos) que presuponen la superioridad de los seres humanos y el dominio sobre los animales. Singer fue

²⁸⁶ Cfr., Peter Singer, “Ética más allá de los límites de la especie” *op. cit.*, p. 47.

de los primeros en cuestionar este dominio legítimo que durante tanto tiempo se han adjudicado las tradiciones judeocristianas. Al mismo tiempo, qué es lo que determina que sólo los seres humanos tengan valor intrínseco y los demás seres sintientes como los animales, sean puestos en la categoría de cosas con valor instrumental.

El principio de igual consideración es una crítica y una demanda a la preminencia de los intereses de los miembros de un solo grupo, remarcando las diferencias que han hecho que las preferencias de unos cuantos, se antepongan a los intereses de la mayoría aun cuando éstos se ven considerablemente afectados. Lo que ha llevado a una larga historia de opresiones y discriminaciones entre los seres humanos. Esta forma de discriminación y opresión continua vigente en el trato que se da a los animales. Finalmente, para aterrizar su teoría en el terreno de los animales, Singer empata los criterios basados en diferencias sin relevancia que condujeron a la discriminación racial, al sexismo y finalmente, al especismo. Por lo que su lucha por incluir a los animales dentro de las consideraciones éticas y morales no es causa aparte u opuesta a las causas humanitarias.

3.4 El Enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum

3.4.1 Deberes directos y justicia para los animales

Luego de revisar las dos posturas centrales del debate actual en relación con los animales, en el conjunto de teorías éticas y morales que expresan su preocupación por este tema, se encuentra la propuesta de Martha Nussbaum denominada el *enfoque de las capacidades*. En dicho enfoque, las ideas centrales girarán en torno a la concepción de capacidades y florecimiento presentes de forma distinta en todas las especies incluidos los seres humanos.

En las últimas décadas, diversas problemáticas que anteriormente fueron ignoradas o minimizadas por no considerarse asuntos que debían formar parte del ámbito de la justicia, han tenido que abordarse puesto que resultan ser igualmente apremiantes. La mayoría de las teorías de la tradición occidental, han ignorado ciertos problemas que resultaron ser urgentes, como fue el caso de la igualdad de la mujer. En esa misma línea, Nussbaum detecta tres problemas que durante largo tiempo han sido pospuestos teniendo escasa o nula presencia en las teorías de la justicia y que han quedado sin resolver; dichos problemas son: el de las

personas con discapacidades físicas y mentales (temporales o permanentes), el lugar de nacimiento, es decir, el extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo y el trato que se da a los animales no humanos.

Recapitula que la tradición occidental ha producido una serie de teorías de la justicia social. Una de las más poderosas y duraderas ha sido la del contrato social “según la cual un conjunto de individuos racionales se unen en busca de un beneficio mutuo y acuerda abandonar el estado de naturaleza para gobernarse a sí mismos a través de la ley”.²⁸⁷ Al revisar la tradición, Nussbaum detecta que las partes contratantes deben reunir ciertas características como la racionalidad, el lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes para poder participar en el proceso de elección de los principios. Al establecer estos criterios, seres tanto humanos como no humanos, quedan excluidos de los beneficios que suponen dichos contratos, ya que al no estar incluidos en el grupo de los participantes que elaboran los acuerdos, sus intereses quedan relegados y son tratados como derivados de aquellos que han elegido los principios.

Sucede de este modo puesto que, la tradición del contrato social confunde dos cuestiones que en principio son distintas: ¿Quién diseña los principios básicos de la sociedad? Y ¿Para quién están pensados los principios básicos de la sociedad?²⁸⁸ “Las partes contratantes y los ciudadanos que van a vivir en comunidad y cuyas vidas van a quedar reguladas por los principios elegidos, son tratados como uno y la misma cosa”.²⁸⁹ El contractualismo establece que el fin de la cooperación social es el beneficio mutuo y la reciprocidad que se establece entre todas las partes o los miembros implicados. En este sentido, sitúa los límites de la justicia sólo para aquellos seres humanos capaces de pactar acuerdos y normas, al tiempo que asumen la responsabilidad de cumplirlas. Esta es la razón por la cual considera que es necesario replantear las teorías existentes, o de ser necesario corregir toda su estructura teórica.

En lo que respecta al caso de los animales, es decir, al trato que reciben por parte de los seres humanos, esto se ha considerado como una cuestión de ética más que de justicia. En ambos

²⁸⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 22.

²⁸⁸ *Cfr.*, *idem.* Nussbaum aclara que debe esta forma de plantear la cuestión a Barbara Herman.

²⁸⁹ *Idem.*

casos, dicho problema invita a un replanteamiento teórico, pues dentro de las teorías imperantes se requiere que todas las partes implicadas sean racionales. Por lo que este requisito para formar parte del grupo que diseña los principios deja fuera los intereses de las criaturas no humanas. Nuevamente se confunden el quién diseña los principios, con el para quién van dirigidos los principios. Dado que los animales no elaboran dichos principios, éstos tampoco son tomados en cuenta, dentro del grupo al que van dirigidos.

En relación a esto, se precisa centrar la atención en el para quién van dirigidos los acuerdos, de tal manera que se construya una teoría que abarque a diversos tipos de seres vivos tal como lo plantea la autora de los *Límites de la justicia*: “Se podría proponer una teoría en la que muchos tipos de seres vivos, tanto humanos como no humanos, sean sujetos primarios de la justicia, aunque no tengan capacidad para participar en el procedimiento por el cual se escogen los principios políticos. Si partimos de la idea de que hay muchos tipos de seres vivos dotados de dignidad y merecedores de respeto, existen poderosas razones para ensayar una teoría de este tipo y separar las dos cuestiones”.²⁹⁰

Al abordar el problema del maltrato a los animales y la crueldad infligida hacia éstos como un problema serio de justicia, detecta que los teóricos partidarios del contrato social han abordado este asunto como tema de compasión, caridad o humanidad (Rawls), o bien, consideran que no se tienen deberes directos hacia éstos (Kant). Por lo que a través del “enfoque de las capacidades”, tratará de fundamentar que es válido hacer extensivos los mecanismos de justicia básica, derechos y legislación más allá de la especie humana, es decir, que éstos pueden ser aplicables para los animales.

En lo que respecta a Kant, sus concepciones particulares de la obligación moral están fundamentadas sobre la capacidad de raciocinio, el cual es imprescindible para un estatus ético. Por lo que niega que se tenga deber directo alguno sobre los animales, puesto que los deberes morales han de ser dirigidos hacia los seres con conciencia propia y los animales desde su perspectiva, no la tienen. Al carecer de esta capacidad, son relegados al estatus de cosas, medios para los fines humanos y los deberes hacia éstos son derivados de los deberes hacia los seres humanos: “Por consiguiente, éstos <<existen como medio para un fin. Ese fin

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 37

es el hombre. (...) nuestros deberes para con los animales son meramente indirectos para con la humanidad”.²⁹¹

En este sentido, Nussbaum crítica la postura kantiana en tanto que su argumento está basado en una similitud análoga de la conducta de los animales con la de los seres humanos, como por ejemplo, la lealtad que algunos animales manifiestan. Por lo que habituarse a tratar a los animales con gentileza cuando ésta es correspondida, refuerza la predisposición a tratar del mismo modo gentil a otros seres humanos cuando éstos se comportan de modo similar. “En líneas más generales (en las que Kant abandona la similitud análoga), si nos portamos bien con los animales, reforzamos nuestras tendencias de bondad; si somos crueles con ellos, fomentamos tendencias de crueldad con los propios seres humanos”.²⁹² Kant en ningún momento concibe que los animales puedan ser objeto de un deber moral, sino que su preocupación se dirige a que una conducta violenta hacia éstos podría fomentar y resultar en conductas violentas hacia los seres humanos²⁹³.

Por otra parte, al analizar los argumentos de Rawls, encuentra que éste considera que se tienen ciertos deberes morales hacia los animales, pero se trata sólo deberes de compasión y humanidad, no son cuestiones de justicia en cuanto tales: “No hay duda que la crueldad contra los animales está mal (...) La capacidad que los animales tienen de experimentar tanto sensaciones de placer y de dolor como modos de vida diversos impone, sin lugar a dudas, unos deberes de compasión y de humanidad en su caso”.²⁹⁴

Rawls argumenta que los animales carecen de aquellas propiedades de los seres humanos en virtud de las que éstos, han de ser tratados conforme a los principios de la justicia. Ser una persona moral es suficiente para ser tratado con justicia basándose en la igualdad con otras personas, por lo que Rawls define a las personas morales con base en dos elementos, a los que se refiere como los dos poderes morales, estos son: la capacidad de concebir el bien y la capacidad de tener un grado de justicia, al menos un grado mínimo. “La posesión de estos

²⁹¹ Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 287.

²⁹² *Ibid.*, p. 326.

²⁹³ Estas actitudes se han comprobado en tiempos recientes.

²⁹⁴ Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 327.

dos poderes en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad es lo que hace iguales a las personas”.²⁹⁵

De manera similar a Kant, Rawls no creía que los animales tuvieran dichas capacidades por lo tanto, al carecer de éstos, no podrían incluirse en el ámbito de la justicia.²⁹⁶ Además de dar un gran peso a la posesión de los dos poderes mencionados, afirma que éstos son patrimonio exclusivo de los seres humanos; por lo que Nussbaum identifica que visto de este modo “los animales al igual que los seres humanos mentalmente discapacitados, no alcanzan a ser personas en el sentido requerido”.²⁹⁷

Estas son las razones que llevan a la filósofa de Chicago a insistir en que no es suficiente la modificación en las teorías (en este caso se refiere a la Rawls específicamente²⁹⁸) dado que el problema se encuentra en la estructura misma de ésta, por lo que es necesario corregir su base teórica. Desde su perspectiva, la justicia no puede entenderse únicamente partiendo de las teorías clásicas del contrato social como resultado de un procedimiento justo, dado que muchos aspectos, así como muchos seres humanos y animales, han quedado fuera de este ámbito.

A diferencia de Kant y Rawls, no sólo considera dignos a los seres racionales, sino que ve algo de admirable y prodigioso en todos los seres de la naturaleza, una actitud que adopta de Aristóteles, por lo que concibe a los animales como agentes y sujetos, criaturas a las que se les debe algo, seres activos que persiguen su propio bien, en tanto fines en sí mismas.²⁹⁹ Por consiguiente, propone una teoría que reconozca la amplia variedad de tipos de dignidad presente en las distintas criaturas animales con la correspondiente variedad de necesidades y objetivos que éstas persiguen y proporcione una orientación para la cuestión de sus derechos.

²⁹⁵ John Rawls, *El Liberalismo político*, cit. en Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 327.

²⁹⁶ *Cfr.*, *idem*.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 328.

²⁹⁸ *Cfr.*, *ibid.*, p. 329.

²⁹⁹ *Cfr.*, *ibid.*, p. 333.

3.4.2 Florecimiento y capacidades de los animales

Nussbaum quien es partícipe de las ideas de Sen, en colaboración con éste, desarrolla la teoría denominada el *enfoque de las capacidades*. Este enfoque en su forma original y actual está centrado en las nociones de dignidad humana y de una vida merecedora de tal dignidad. Sin embargo, inspirado en la visión aristotélica de la naturaleza que expresa gran admiración por cada criatura, y al que se suma “la preocupación ética por que las funciones de la vida no se vean impedidas y porque la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada”³⁰⁰ posibilita de manera análoga, su extensión a los animales no humanos, favoreciendo la realización de sus capacidades más elementales y vitales. Además de expresar la admiración que se puede llegar a sentir por un ser vivo en toda su complejidad y el deseo de que cada ser persista y florezca como la clase de cosa que es; otro de punto central de este enfoque es que sugiere el juicio ético de no infligir ningún daño a una criatura con la capacidad de florecer.

Una vez que se ha entendido que el fin de la justicia que Nussbaum propone es el de garantizar una vida digna para muchas clases de seres y al considerar que ésta, es uno de los fines intrínsecos que los animales persiguen, el enfoque de las capacidades puede hacerse extensivo a los animales y estos pueden ser incluidos en la elaboración de los principios como sujetos justicia.

Ahora bien, para hacer extensivo este enfoque sugiere que “el propósito de la cooperación social (por analogía y extensión) debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer”.³⁰¹ En este sentido, el enfoque de las capacidades, en contraste con el contractualismo, plantea diversas ventajas para los animales, “a diferencia del contractualismo, implica una serie de obligaciones de justicia directas hacia los animales; no hace que éstas deriven de los deberes que tenemos para con nuestros congéneres humanos ni las interpreta como posteriores a éstos. Trata a los animales como sujetos y agentes y no como simples objetos de compasión”.³⁰² Por otra parte, el objetivo central de éste sería:

El objetivo general del enfoque a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente – una vida dotada de la dignidad relevante para su

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 344.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 346.

³⁰² *Ibid.*, pp. 346-347.

especie- y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer. Con el respeto debido por un mundo que contiene múltiples formas de vida, atendemos con un interés ético a cada tipo característico de florecimiento y tratamos de que no sea interrumpido ni resulte infructuoso.³⁰³

Nussbaum presenta una serie de capacidades que originalmente fueron pensadas para empoderar a los seres humanos, en lo que éstos son capaces de ser y hacer³⁰⁴. A continuación se muestra esta lista que de manera análoga puede ser aplicable y extensible a los animales, con el fin de cada a través de éstas se posibilite su florecimiento como la clase de seres que son a partir de lo que en su condición son capaces de ser y de hacer.

1.- *Vida*. En el enfoque de las capacidades, todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no interés consciente de ello, y al menos (o hasta) que el dolor o la decrepitud no hagan que su muerte deje de ser un daño para ellos.³⁰⁵ Este derecho es menos robusto respecto a los insectos y a otras formas de vida no sensibles (o sólo sensibles en un sentido muy marginal).

2.- *Salud física*. Uno de los derechos fundamentales de los animales es su derecho a una vida saludable. Este derecho implica: leyes que prohíban el trato cruel y el abandono; leyes que prohíban el hacinamiento y el maltrato de animales en la industria cárnica y peletera; leyes que prohíban el trato violento o cruel de los animales que trabajan, incluidos los de circo; leyes que regulen los zoos y los acuarios y que obliguen a una nutrición y un espacio adecuados dentro de ellos.

3. *La integridad física*. Desde el enfoque de las capacidades, los animales detentan derechos directos frente a violaciones de su integridad corporal por medio de violencia, abusos y otras formas de trato dañino.

4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Leyes estrictas contra el trato violento, cruel y abusivo a los animales y que garanticen su acceso a fuentes de placer, como la libertad de movimientos en un entorno que resulte agradable a sus sentidos. Este punto también prohíbe la caza y la pesca por puro deporte, así como la oposición al hacinamiento y a regular tanto los lugares en los que se guardan animales de cualquier clase para que cumplan unas mínimas

³⁰³ *Idem*.

³⁰⁴ *Cfr.*, Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, Barcelona, Paidós, 2012, pp. 190-191.

³⁰⁵ En este punto Nussbaum aclara que es completamente compatible la eutanasia de animales cuando éstos se hallen bajo un dolor irreversible que atente contra su calidad de vida.

condiciones de espaciosidad, claridad y sombra, como la variedad de oportunidades que éstos ofrecen al animal para que desarrolle un determinado conjunto de actividades características de su tipo.

5. *Emociones*. Dado que muchos animales tienen la capacidad de expresar emociones y un número reducido son capaces de pensar en perspectiva, tienen derecho a una vida emocional digna.

6. *Razón práctica*³⁰⁶ este apoyo requeriría contar con muchas de las políticas que ya se sugerían en la capacidad 4: espacio suficiente para moverse y oportunidades para toda una diversidad de actividades.

7. *Afiliación*. Los animales tienen derecho a disponer de oportunidades para entablar relaciones y generar vínculos, sea con miembros de su propia especie o con seres humanos. Al mismo tiempo, tienen derecho a vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad.

8. *Otras especies*. Esta capacidad, vista desde el lado humano como desde el lado animal, implica la formación gradual de un mundo interdependiente en el que todas las especies disfruten de unas relaciones cooperativas y de apoyo mutuo.

9. *Juego*. Esta capacidad es fundamental para todos los animales sensibles. Esta capacidad requiere de la implementación de leyes y políticas que den protección a un espacio, una claridad y una estimulación sensorial adecuada en los lugares en que se vive y sobre todo, la presencia de otros miembros de la especie.

10. *Control sobre el propio entorno*. Para los animales no humanos, lo importante es formar parte de una concepción política que se formule de tal modo que los respete y que se comprometa a tratarlos con justicia. Como también importa que los animales disfruten directamente de derechos dentro de esa concepción, aunque éstos sean representados por un tutor humano. Asimismo, este apartado incluye el respeto a la integridad territorial de su

³⁰⁶ Nussbaum menciona que si tal capacidad está presente debe ser apoyada.

hábitat, sea doméstico o natural. En lo concerniente a las labores de trabajo de los animales, éstas deben realizarse bajo condiciones dignas y respetuosas.³⁰⁷

Nussbaum propone que este enfoque sea incluido en todas las naciones en sus respectivas constituciones, en una cláusula “en la que se reconozca a los animales como sujetos de justicia y se recoja el compromiso de que los animales sean tratados como seres con derecho a una existencia digna”.³⁰⁸

La propuesta de Nussbaum converge en algunos aspectos con las propuestas de Singer y Regan. De forma similar a éstos, critica que los parámetros que se han tomado en consideración han sido arbitrarios y sólo benefician a un grupo de seres humanos, dejando fuera a los pacientes morales. Del mismo modo que la teoría deontológica, el enfoque de las capacidades apela por reconocer y proteger los derechos morales básicos para los animales. A la vez que esclarece cuál es el tipo de derechos que deben aplicarse y posibilitarse a estos seres, de acuerdo con sus capacidades y necesidades.

Por otra parte, no sólo sostiene al igual que Singer, que los deberes que se tienen hacia los animales son deberes directos, sino que además son deberes de estricta justicia. Ya que no sólo está mal infligir un sufrimiento innecesario a los animales, sino que esto es injusto para ellos. En ese sentido, posiciona el trato que reciben por parte de los seres humanos, más allá de la ética aplicada, es decir, en el terreno de la justicia. Y al igual que Regan en el ámbito de los derechos morales.

Finalmente, aunque su teoría toma como umbral la capacidad de sentir, no es el único criterio que busca satisfacer. Considera que los animales son más que receptáculos de placer y dolor, son agentes que persiguen sus propios fines, y que a su vez son fines en sí mismos. Por lo que el desarrollo y florecimiento de las especies no se limita a buscar el placer y evitar el dolor, sino que persiguen otras metas que les permiten florecer como la clase de seres que son, por lo que, en ese sentido, supera al utilitarismo de la preferencia.

³⁰⁷ *Cfr.*, Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, op. cit., pp. 385-394.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 394.

3.5 Deberes de los seres humanos frente a los derechos de los animales

[...] desafiando todos los sarcasmos, el pensamiento filosófico no debe avergonzarse de afirmar que el respeto por la animalidad es una de las exigencias de la virtud de la humanidad. Pero no se trata, evidentemente, de humanizar al animal para afirmar que es sujeto de derecho. El animal debe ser respetado en su identidad propia, con respeto por la diferencia radical que le distingue del hombre.

Jean Marie-Muller, *El coraje de la no violencia: nuevo itinerario filosófico*, 2004.

La defensa por reconocerles derechos a los animales, su inclusión dentro del círculo moral, así como abordar el problema del maltrato y la crueldad infligida hacia éstos como un problema de estricta justicia, no es única y principalmente una cuestión de legislación. El reconocer derechos a los animales comprende en primer lugar, asumir las implicaciones morales y éticas que esto conlleva para los seres humanos, es decir, dejar de infligirles sufrimientos innecesarios o tratarlos meramente como medios para satisfacer los intereses humanos. La presente investigación busca defender y dar respuesta a una cuestión central, a saber, si es posible afirmar que los seres humanos tienen deberes respecto a los derechos de los animales y de ser así, a qué tipo de derechos y deberes se apela.

En principio, es necesario cambiar el sentido de estos derechos, refiriéndose de manera más propia al *reconocimiento* de los derechos de los animales y no al *otorgamiento* de los mismos. El otorgar, alude a un mérito o una recompensa que se ha ganado, en tanto que el reconocer, implica admitir o aceptar algo como legítimo y auténtico, por lo que la defensa por establecer que los seres humanos tienen deberes frente a los derechos de los animales irá en ese sentido.

Aunque se trata de defender una misma causa, no puede decirse que se trata de un consenso entre los múltiples teóricos actuales, ya que cada uno establece sus propios criterios para ser tomado en cuenta como miembro de la comunidad moral. No obstante, la capacidad de sentir, tener intereses, las capacidades propias de cada animal, la consciencia, la inteligencia entre otras, son características que se encuentran presentes en los animales. En ese sentido, en lo que respecta a las tres posturas presentadas anteriormente, cada autor complementa la defensa por la inclusión de los animales en la ética, en los derechos y en el terreno de la justicia, al tiempo que resignifican lo que son los animales: seres sintientes, agentes que persiguen sus

propios fines y sujetos de una vida con valor en sí mismos. Reconocer y asumir lo anterior, permite que los principios morales que establecen la igualdad, la protección de los derechos y la justicia en el ámbito de los seres humanos, se extiendan a los animales.

Anteriormente, pensar en incluir a los animales en la comunidad moral lo mismo que pensar en la posibilidad de “concederles” derechos, parecería absurdo e impensable. Este tipo de cuestiones carecía de un sustento teórico serio al que sólo se le daba una connotación sentimental. La defensa de los animales era una empresa que sólo se dirigía a los “amantes de los animales”. Sin embargo, además de la argumentación que le aporta seriedad a este asunto, fue a partir de la evolución de los sentimientos morales y de la empatía hacia otros, que se ha logrado un progreso moral, y se ha extendido cada vez más el círculo de consideraciones hasta incluir a todos los seres humanos sin distinción de raza o género. Ahora se pretende que los mismos estándares morales que los seres humanos se aplican unos a otros, puedan ser extendidos y aplicables a otros seres como los animales, y que el respeto hacia ellos, se convierta en un deber legítimo y por convicción como en su momento se consideró que era legítimo explotarlos y dominarlos.

Esto último da la pauta para cuestionar sobre qué base se justifica que los seres humanos pueden explotar y maltratar a los animales como les plazca, mientras que durante tanto tiempo se les negó cualquier consideración moral. Dicha justificación, hunde sus raíces sobre dos tradiciones que se han mencionado con anterioridad, la tradición religiosa y la tradición filosófica de occidente. Estas visiones influyeron en gran medida en las argumentaciones para la explotación e instrumentalización de los animales.

En la visión religiosa, la posesión de un alma, así como ser creado a imagen y semejanza de Dios, abrió un abismo entre los seres humanos y los animales. De esta forma la humanidad no sólo se asumió como pináculo de la creación, sino que la suposición de su origen divino la posicionó por encima de cualquier criatura viviente. Sin embargo, en el campo de la ciencia, Darwin fue un punto de partida importante al declarar, luego de varios años de minuciosas observaciones que los seres humanos y los animales no sólo tenían un origen común, sino que los humanos también eran animales. En los tiempos actuales, fundamentar la superioridad humana sobre un supuesto origen divino no es válido en absoluto.

No sólo la teología ha alimentado durante siglos la arrogancia y la soberbia de la especie humana, el discurso filosófico se encuentra plagado de estas actitudes. Por un lado, ha tomado siempre al animal como punto de comparación para reafirmar lo que es, un ser racional, autónomo, libre, inacabado, perfectible, con perspectiva de futuro, con consciencia de la muerte, capaz de emitir juicios morales, inventor de la escritura, las artes, la cultura, las matemáticas, como un ser que reúne todas las cualidades y virtudes que lo convierten en digno de admiración. A la vez que niega su animalidad y la estigmatiza como lo falto de razón, lo instintivo, lo no libre, lo no autónomo, como sólo lo que vive sin dejar huella de su existencia. Sin embargo, además de poseer este lado de mesura y equilibrio, éste también tiene dentro de sí la dualidad que lo complementa y lo completa, es un ser de desmesura, de locura, dilapidador, instintivo, lúdico todas estas actitudes que forman su humana condición lo acercan hacia aquello que se ha empeñado en negar, su animalidad.

La mayoría de los filósofos de occidente han ido forjando época tras época el muro de separación entre los seres vivos, esta vez sobre el postulado de la posesión de la racionalidad como rasgo de superioridad. Este argumento tuvo también varias consecuencias. Por una parte, la exaltación del antropocentrismo, la negación de la animalidad al tiempo que se asumieron como propios y exclusivos de los humanos, aquellos rasgos compartidos y presentes en los animales. La posesión de este rasgo distintivo aunado a las declaraciones cartesianas del animal-máquina carente de razón contribuyeron a cosificarlo y a tratarlo sin la menor consideración moral.

Aquellos rasgos que le han sido negados al animal, comenzando por aquellas capacidades tan elementales como el sufrimiento y el dolor, que los cartesianos y demás vivisectores ignoraron (e ignoran todavía en la actualidad) en contradicción con sus hallazgos, hasta aptitudes más complejas, hoy en día son reafirmadas por la ciencia a quien el debate actual ha encontrado como aliada no sólo para la defensa, sino para resignificar lo que es el animal y lo que son los seres humanos, animales.

3.5.1 Resignificar al animal: el aporte de la ciencia en el debate y la defensa de los animales

En estos momentos en los que la ciencia se interesa por fin por los animales y avanza a pasos de gigante en su conocimiento (...) a nuestra especie no le queda más que cambiar de actitud: efectivamente, como ya lo decía san Francisco de Asís, los animales son hermanos nuestros; vamos a tener que darles otro trato. Nada podrá detener esa revolución de la mentalidad que ya está en marcha.

Franz-Oliver Giesbert, *Un animal es una persona*, 2015.

En las últimas décadas, ha crecido el interés por conocer más acerca de las habilidades y capacidades de los animales. En este sentido, la ciencia ha desempeñado un papel importante a través de la etología, la primatología, la biología y más recientemente, la neurociencia. Gracias a estas disciplinas que han puesto de relieve la riqueza de la vida mental y emocional de los animales, se ha incrementado considerablemente el saber acerca de ellos. Hoy puede decirse que hablar de la inteligencia e incluso de consciencia en estos seres no es hablar de una creencia, sino que es una cuestión de ciencia.

La ciencia ha contribuido al acercamiento del humano y el animal, desde la teoría de Darwin a través de sus observaciones, hasta los estudios recientes que muestran la cercanía genética con diversas especies desde la mosca hasta el chimpancé³⁰⁹. Aunque también es cierto que ese pequeño porcentaje de diferencia le confiere un grado extraordinario de complejidad con el que ha creado maravillas.

La racionalidad, al igual que el lenguaje articulado con signos y símbolos, son rasgos particulares que definen y distinguen a los seres humanos del resto de los animales. Del mismo modo que la especie humana, cada especie animal está dotada de habilidades y capacidades que le asignan una particularidad propia, por lo que: “Esta es la diversidad que deberíamos reconocer y respetar, a la vez que apreciamos plenamente las cualidades particulares que nos son propias”.³¹⁰ En lo que respecta a la inteligencia de los animales ésta se encuentra presente no como una inteligencia inferior a la humana, sino diferente. Se trata de una inteligencia práctica que está enfocada en la satisfacción de las necesidades y metas

³⁰⁹ Según Ricard El 50 % del ADN humano es idéntico al de la mosca y la cercanía genética con el chimpancé es del 98.3%

³¹⁰ Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 188.

que éstos persiguen como las estrategias que emplean para la obtención de alimento para su supervivencia.

Los especialistas en el tema de la conducta animal e incluso eminentes neurocientíficos, han puesto de manifiesto que aquellos rasgos que le fueron negados, declarados como patrimonio exclusivo de la humanidad como la inteligencia, la consciencia, la risa, la capacidad de sufrir, la capacidad de asombro, hasta sentimientos más complejos como la empatía, la solidaridad, el apoyo mutuo, se aprecian con claridad y están presentes en las diferentes especies. Lo mismo que no se precisa de un lenguaje distinto para referirse a estas emociones y características: “Así pues, no es más antropomórfico postular la existencia de estados mentales en algunos animales que comparar su anatomía, su sistema nervioso y su fisiología a la nuestra. Cuando un animal está visiblemente triste ¿por qué no llamar a las cosas por su nombre?”³¹¹

Ahora es posible afirmar con certeza lo que muchos siglos atrás ya se intuía que los animales son seres que sienten, que sufren cuando sus capacidades de desarrollarse como la clase de seres que son, se ven frustradas. Muchos de ellos conscientes de su propia existencia, que se alegran o se entristecen, que se ayudan entre ellos, que experimentan empatía, que protegen a los miembros de su propia especie e incluso a las de otras. Que viven y no sólo existen, que a su manera celebran la vida y se conmueven ante la muerte de sus congéneres, que generan vínculos de por vida. Que poseen habilidades y aptitudes que en ocasiones superan por mucho a las de los seres humanos, pero sin hacer alarde de ello. Entre muchas otros rasgos propios y compartidos.

Negar todos estos rasgos en los animales, sobre todo la capacidad de sintiencia o la consciencia, ha servido como excusa para explotarlos sin ningún tipo de cuestionamiento moral o culpa por infligirles malos tratos. Por el contrario, reconocer que los seres humanos comparten muchos de estas capacidades emocionales, sociales e inclusive cognitivas con los otros animales, no les resta valor, sino que reafirma su animalidad como parte de su humana condición, a la vez que resignifica lo que es ser un animal. Lo que se sigue es que éstos sean considerados en adelante como sus semejantes y no como seres inferiores, a la vez que su

³¹¹ *Ibid.*, p. 176.

particularidad como la clase de seres que son les confiere un valor propio, es decir, un valor en sí mismos.

3.5.2 La defensa por el reconocimiento de derechos a los animales

Al ser analizados detenidamente los parámetros que se han tomado en consideración para formar parte de la comunidad moral a saber, racionalidad, autonomía, capacidad para emitir juicios de valor, se encuentra que estos criterios han excluido a un gran número de seres humanos y no humanos. En el caso de los humanos, muchos de ellos no alcanzan a cumplir con los principios establecidos, (infantes, seres humanos con daño cerebral severo e irreversible, adultos mayores con demencia, entre otros). Sin embargo, ante la vulnerabilidad que su estado representa, se ha determinado que esta no es una razón válida para dejarlos desprotegidos. El caso de los animales representa una situación similar, ya que éstos, son incapaces de defender sus derechos y lógicamente desconocen de declaraciones, seguramente estos asuntos no estén dentro de su interés. No obstante, ambos grupos de pacientes morales como se les ha denominado, si deben estar en el interés de las personas. En lo que respecta a los animales, los seres humanos interfieren en sus vidas ya sea para beneficiarlas o dañarlas, por lo que son sobre todo las segundas intervenciones las que tienen que ser puestas a juicio.

Existe además otro criterio que se ha puesto a consideración para determinar quiénes pueden gozar de derechos, se trata del cumplimiento de obligaciones como un asunto de reciprocidad entre ambas partes. Afirmar que los animales no pueden tener derechos porque no cumplen con este requisito merece una argumentación más profunda por parte de quienes sostienen dichas afirmaciones. En principio, es necesario reiterar la distinción entre los derechos legales los cuales son creados y otorgados por las personas, es a estos a los que se les atribuye el cumplimiento de obligaciones y los derechos morales que están siempre presentes y no necesitan atribuirse ni crearse sino reconocerse y respetarse. Además de que implican un reconocimiento universal, dentro de éstos se encuentra el derecho a la vida, a la libertad y a la no tortura, los cuales han sido denominados derechos morales básicos. Por tanto, dado que se ha argumentado que los animales son seres semejantes en muchos aspectos a los seres humanos, a la vez que poseen su valor propio en sí mismos, no hay razón a menos que sea arbitraria o especista para negar que se trata de un tipo de derechos deben ser reconocidos

también a estos seres. Y es a estos derechos a los cuales se apela, dejando en un segundo plano los derechos legales que también son necesarios para regular las acciones humanas respecto al trato que dan a los animales.

Por otra parte, resulta arbitrario negarles derechos a los animales porque no cumplen con ciertas obligaciones, cuando muchas de éstas les han sido impuestas desde que se el ser humano comenzó a domesticarlos. Del mismo modo que ha asumido como derecho legítimo el explotarlos y maltratarlos, entonces ¿por qué no legitimar con mayor razón deberes directos hacia estos seres siguiendo la línea de la reciprocidad que impera en el lenguaje de los derechos? “Estos animales no tienen efectivamente el deber de respetar nuestros derechos; pero eso no anula ni disminuye nuestra obligación de respetar los suyos”.³¹² ¿De qué forma podrían los animales transgredir intencionalmente los derechos de los humanos? Por el contrario, los seres humanos afectan directamente y atentan de numerosas formas contra sus derechos más básicos.

Si a la luz de los juicios morales parece inaceptable hacer sufrir o dañar a seres humanos inocentes, parece lógico que a la luz de los hallazgos científicos que reivindican al animal como un ser semejante, a la vez que se reconoce su valor en sí mismo, sea igualmente inaceptable hacer sufrir deliberadamente a animales inocentes.

Ante la fragilidad de todos aquellos humanos y animales que no pueden defenderse, proclamar y exigir sus derechos, debe ampliarse la tutela de estos seres, pero no sólo de manera compasiva o benevolente, sino con un elevado sentido de responsabilidad moral sobre aquellos seres que no pueden levantar su propia voz, puesto que los seres humanos tienen ante todo la capacidad de cuidar.

Ahora bien, ya que se ha apelado en esta defensa por resignificar al animal como un ser sintiente, sujeto de una vida, agente que persigue sus propios fines, lo que lo hace un ser semejante al ser humano, a la vez que le confiere un valor propio en sí mismo, se afirma que los seres humanos tienen el deber directo de reconocer sus derechos morales básicos a la vida, es decir, a dejar que vivan sus propias vidas, a la libertad y a no ser maltratados y torturados, así como a tratarlos con el respeto que estos seres valiosos en sí mismos se

³¹² Tom Regan, *Anthologie d'éthique animale*, cit. en Matthieu Ricard, *op. cit.*, p. 327.

merecen. En este sentido, la mejor forma de proteger a los animales y de hacer valer sus derechos elementales, es dejar que se desarrollen y florezcan como la clase de seres que son, sin imponerles formas de vida que atenten contra su condición, sin cosificarlos ni humanizarlos.

Esta demanda no es algo que escape a las posibilidades humanas y tampoco es una obligación moral impuesta que tenga que ser ampliamente discutida. Se trata de un cambio de actitud que aprecie lo valioso que hay en la vida de cada ser y abandone el talante de superioridad, para asumir la estrecha relación de interdependencia entre todos los seres que conforman el entramado de la vida. Los seres humanos no son los únicos que habitan la Tierra, aunque su forma de vida demuestre lo contrario. Comparten la misma casa otros habitantes, por lo que la situación actual del planeta obliga a redefinir la relación con la Naturaleza y los con los demás seres que no solían ser tomados en cuenta y cuyo destino está estrechamente vinculado al destino de la humanidad, con la diferencia de que las acciones humanas han puesto en riesgo la supervivencia de todos los seres del planeta.

Finalmente, cabe preguntar sobre los alcances y limitaciones de esta investigación. En lo que respecta a los alcances, las dos capacidades que se han analizado, es decir, la capacidad de sintiencia y la reciente confirmación de la existencia de conciencia en los animales, son dos de los parámetros que se deben cumplir para formar parte de la comunidad moral según lo establecido por las diversas teorías morales. Como se ha visto, la negación de éstas desde los tiempos antiguos en conjunto con las afirmaciones cartesianas de que los animales eran incapaces de sentir o pensar, los llevó a ser excluidos del ámbito ético y moral. Sin embargo, los recientes descubrimientos sobre sus habilidades, que seguramente ya muchos intuían y sospechaban, ha llevado a cuestionar el trato que reciben por parte de los seres humanos y derivado de esto, la posibilidad de que sus derechos más elementales sean protegidos.

En ese sentido, la capacidad de sintiencia que comparten muchas especies animales, ha sido un punto de partida importante a la hora de analizar qué seres deben tener consideración moral en tanto que pueden ser dañados o beneficiados por las acciones humanas. Así como a qué seres se les debe respeto. Sin embargo, una de las limitantes que tiene esta investigación, y los autores que se analizaron en ésta, es la cuestión de los animales que no tienen las estructuras físicas necesarias para decir que tienen experiencias o que son

sintientes, como aquellos que carecen de sistema nervioso central o cuyo sistema nervioso no está centralizado. En relación con esta delimitación, actualmente, diferentes autores ofrecen diversos puntos de vista para abarcar al mayor número de seres dentro de las teorías éticas y deontológicas, siendo este, otro aspecto límite en esta investigación. Aunque la ciencia ha arrojado luz acerca de lo que actualmente se conoce sobre los animales, aun falta mucho por conocer e interpretar acerca del comportamiento y las capacidades de estos seres.

Por otra parte, se muestra que los animales son más que seres sintientes o con conscientes, es decir, que de estas dos capacidades se desprenden una serie de características que engloban la complejidad de la vida animal. Esto último se ha complementado con la tercera propuesta acerca del empoderamiento de las capacidades de los animales para que estos florezcan como la clase de seres que son.

Resignificar al animal como un alguien que siente y que vive, consciente de su propia vida, es también una cuestión importante que debería ser tomada en cuenta en la legislación. Dado que en su definición es visto como un ser vivo, pero en su aplicación y defensa es tratado como una propiedad, como una cosa. En lo que respecta a la plasmación de derechos a través de la legislación, es necesario reflexionar en torno a las necesidades y capacidades propias de los animales para la elaboración de principios y leyes que velen por la aplicación y protección de sus derechos.

Conclusiones

Posterior al análisis que se ha llevado a cabo en esta investigación se llega a las siguientes conclusiones:

I

A partir de la destrucción de los ecosistemas con una rica biodiversidad, así como la explotación desmedida de los recursos naturales ya no para satisfacer necesidades de primer orden, sino para continuar con la producción a gran escala para abastecer la demanda del consumo obsoleto y de pronto devaluado, surge la necesidad de restablecer la relación entre el ser humano y la Naturaleza. En función de esto, es necesario dejar atrás el modelo antropocéntrico que separa y domina, para dar paso a un modelo biocéntrico de unidad, interrelación y conexión con todos los seres y con aquello que hace posible la vida.

La visión religiosa y filosófica de occidente influyó en gran medida en la relación que los seres humanos establecieron con los animales y la Naturaleza. La interpretación del texto bíblico atribuyó un carácter divino al ser humano al mismo tiempo que le otorgó la potestad sobre todo lo creado. Por su parte, el discurso filosófico enfatizó la racionalidad como rasgo de superioridad. Mientras que el fin de la ciencia moderna fue conocer para dominar. Por consiguiente, estas tres visiones en conjunto separaron a la humanidad del mundo natural, e hicieron permisibles el dominio y explotación de aquello que les rodea.

El impacto de las actividades humanas reflejado en la contaminación del aire y los mares, la erosión del suelo, la extinción de las especies, y a nivel global con el calentamiento de la Tierra, la casi desaparición de la capa de ozono, el surgimiento de nuevas enfermedades entre otras, son algunas de las consecuencias del modelo antropocéntrico señorial y de explotación. En consecuencia, con los hechos anteriores, se precisa con urgencia llevar a cabo un cambio de paradigma que atienda no sólo a la crisis medioambiental que enfrenta la humanidad, sino que vele por la protección y el cuidado de la Naturaleza.

Los derechos ambientales se originan a partir de la preocupación y salvaguarda del medio ambiente para no perjudicar a la humanidad dentro del marco de los derechos humanos, que se traduce como el derecho a un medio ambiente sano. Es decir, son de corte meramente antropocéntrico y están enfocados al cuidado y protección del medio ambiente para que los

seres humanos continúen beneficiándose de éste. Además de velar por el futuro de la humanidad y contrarrestar los efectos catastróficos de su mala intervención. Mientras que los derechos de la Naturaleza se enfocan en el reconocimiento de su valor en sí misma, y la inclusión de la humanidad como un elemento más del todo relacional. En este sentido, su protección y la salvaguarda de las especies animales y vegetales, y de los ecosistemas en su conjunto radica en su propio beneficio y no sólo en beneficio del ser humano.

Las interacciones de los seres humanos van más allá de su ámbito, éstas también incluyen a los animales y a la Naturaleza. Por lo tanto, es preciso llevar a cabo la extensión de los límites éticos que reflexione en torno a la relación que el ser humano establece con los demás seres y el ambiente natural de donde surge la vida. Los círculos de expansión de la ética tienen como fin incluir a un mayor número de seres a quienes se considera fines en sí mismos, sujetos de dignidad y de respeto.

II

El relato bíblico de la creación ha sido un referente importante para establecer la relación entre el ser humano y el animal. Este pasaje alentó durante mucho tiempo el malentendido sobre el rol que debería desempeñar la humanidad frente a la creación divina, además de propiciar la separación y exaltar la superioridad del ser humano frente a todo lo creado. Sin embargo, diversos estudios hechos al relato del Génesis ofrecen otra interpretación. En relación con lo anterior, se ha encontrado que la idea de custodia y responsabilidad sobre la creación está presente en el relato bíblico y no sólo la de dominio. Esta perspectiva ha sido apoyada por diversos representantes del cristianismo, que enfatizan la idea de responsabilidad.

El judaísmo y el islam comparten la visión antropocéntrica de los animales puestos a disposición de la humanidad según el mandato divino. No obstante, se muestran más compasivas en el trato hacia éstos y ambas tradiciones establecen que si bien es lícito servirse de estos seres, dichas necesidades no deberían sobrepasar la alimentación y la vestimenta. Así pues, por el hecho de proveer a los seres humanos, los animales merecen ser tratados con respeto y cierta consideración.

Por otra parte, en las doctrinas no occidentales como el hinduismo, el budismo y el jainismo la compasión y el buen trato por los animales, forma parte de sus códigos éticos y morales desde sus orígenes. A partir de lo anterior, en estas doctrinas el papel del ser humano dista mucho del rol de explotador dominador de las criaturas, por el contrario, adquiere una responsabilidad especial, evitar en lo posible cualquier forma de daño a los seres sintientes como parte esencial de su camino hacia la realización.

Dentro del discurso filosófico diversas figuras como Plutarco, Empédocles, los pensadores romanos Plutarco y Porfirio, y en tiempos posteriores Hume, Bentham y Schopenhauer, son algunas voces disidentes que dedicaron parte de su reflexión a apelar por un buen trato hacia los animales, algunos de ellos incluso criticaron los modelos éticos y morales vigentes ese entonces en occidente, que los habían excluido del círculo de consideraciones y de los deberes morales. Por consiguiente, se muestra que no todo el pensamiento filosófico en torno a la concepción de los animales ha sido homogéneo.

Se puede considerar a Henry Salt como el pionero por el reconocimiento de derechos a los animales. Este pensador, consideraba que si los seres humanos tenían derechos, sustentados sobre los principios más básicos como la vida y la libertad, no habría razón para negar que los animales pudieran ser partícipes y gozar de éstos. La reflexión de Salt se orientó a la defensa de los derechos más básicos de los animales, es decir, a la vida, a la libertad y a no ser torturados. En consideración con esto, pensadores contemporáneos como Singer y Regan han retomado y contextualizado parte de sus argumentos para la defensa actual.

III

La propuesta del enfoque de derechos de Tom Regan se suscribe dentro de las teorías deontológicas. En referencia con lo anterior, tiene como fin último articular y defender qué significa asignarles derechos a los animales, por qué deberían de ser reconocidos estos derechos y cuáles son algunas de las implicaciones que esto conlleva.

Para la construcción de su teoría, Regan fundamenta cuestiones como la conciencia en los animales. Además de establecer el criterio de sujeto de una vida y llevar a cabo la distinción de los agentes y pacientes morales poniendo énfasis en la igualdad de valor inherente de los

segundos, ya que en esta categoría se encuentran los animales. De esta manera establece el respeto como principio formal de justicia que se les debe por igual, a todos aquellos individuos que son poseedores de valor inherente. De lo cual se deriva que, al considerar que los animales poseen valor inherente, se les debe un trato respetuoso, no por bondad, benevolencia, o sentimentalismo, sino porque así lo exige la justicia.

El criterio de sujeto de una vida que propuso Regan para referirse a los individuos conscientes de su ser y su estar en el mundo y de lo que les ocurre, ya sea a su cuerpo, a su libertad o a su vida. Pero además, estos individuos tienen creencias y deseos, percepción, memoria, un sentido del futuro, una vida emocional, capaces de experimentar sentimientos de placer y dolor; tienen intereses de preferencia y de bienestar; la capacidad de iniciar una acción para cumplir sus deseos y metas. Por lo que su vida y sus experiencias buenas o malas son valiosas en sí mismas independientemente de la utilidad y valoración de alguien más. Por consiguiente, a partir de estas semejanzas todos los seres humanos pueden y son *sujetos-de una-vida*, pero también lo son muchas especies animales también lo son muchas especies de animales como los mamíferos, las aves y todos los peces, ya que cumplen con las condiciones del tipo de subjetividad en cuestión, esto es, están en el mundo, son conscientes de éste y de lo que les ocurre (a su cuerpo, a su libertad, a su vida). De lo anterior se deriva que, al apelar por el derecho básico de tratar de forma respetuosa a los animales, del cual se desprende el derecho a no ser dañados, el enfoque de derechos se opone a prácticas como la crianza masiva, la caza deportiva y el uso de éstos en la ciencia, entre otras, que instrumentalizan a estos seres y les producen un gran sufrimiento, a la vez que atentan contra el derecho moral básico.

IV

El utilitarismo de la preferencia en el cual se suscribe la propuesta de Singer, no sólo se limita a la cuestión de aumentar el placer y reducir el dolor, sino a favorecer los intereses de todos los afectados por las acciones y los resultados de éstas, se trate de seres humanos o de animales. El movimiento de *Liberación Animal* como se conoce en la actualidad que surgió en la década de los setenta del siglo XX, tiene sus bases en la ética utilitarista. El fin de este

movimiento es expandir los límites de la ética más allá de la especie (humana), así como extender y reinterpretar el principio moral básico de igualdad.

Por otra parte, el tipo de igualdad al que apela Singer y que pretende hacer extensiva hacia los animales, no es el de un mismo tratamiento o el de otorgar a todos los seres los mismos derechos, se trata más bien de una igualdad en las consideraciones de todos los seres implicados en el resultado de una acción. La capacidad de experimentar dolor y placer, más específicamente de sufrir, es el parámetro que este enfoque toma en cuenta para decir que un ser tiene intereses. Por consiguiente, dado que muchas especies animales tienen esta capacidad al igual que los seres humanos, sus intereses deben ser tomados en consideración cuando éstos se ven afectados por las acciones humanas.

V

Nussbaum encuentra que dentro de las teorías del contrato social, quién elabora los principios y para quién están pensados estos principios, son dos cuestiones que han sido tratadas como un mismo asunto. En esta tradición, las partes contratantes deben reunir ciertas características como la racionalidad, el lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes para poder participar en el proceso de elección de los principios. Al establecer estos criterios, los animales quedan excluidos de los beneficios que suponen dichos contratos. Al no estar incluidos en el grupo de los participantes que elaboran los acuerdos, sus intereses quedan relegados y son tratados como derivados de aquellos que han elegido los principios. Estas teorías han considerado que los deberes que se tienen hacia los animales son indirectos hacia la humanidad o bien, son deberes de compasión. Es cierto que los animales no son capaces de firmar contratos que establezcan sus derechos y obligaciones, pero si son víctimas de injusticias infligidas por los seres humanos. En consideración con lo anterior, propone la elaboración de nuevas teorías de la justicia que incluyan a un mayor número de seres, y por medio de éstas, la protección de los animales sea representada por tutores humanos que velen por el reconocimiento y cumplimiento de sus derechos.

Nussbaum, que ve algo de admirable y prodigioso en todos los seres de la naturaleza, concibe a los animales como agentes y sujetos, criaturas a las que se les debe algo, seres activos que

persiguen su propio bien, en tanto fines en sí mismas. En este sentido, el fin de la justicia que propone, es el de garantizar una vida digna para muchas clases de seres. Por consiguiente, el enfoque de las capacidades que tiene como fin posibilitar su florecimiento como la clase de seres que son a partir de lo que en su condición son capaces de ser y de hacer, puede hacerse extensivo a los animales y éstos pueden ser incluidos en la elaboración de los principios como sujetos justicia.

VI

Finalmente, en función de todo lo anterior se concluye que:

Los animales son seres sintientes con intereses propios, principalmente el de no sufrir. Agentes que persiguen sus propios fines con capacidades propias de acuerdo a sus necesidades. Muchos de ellos conscientes de lo que les sucede y lo que sucede en su mundo, capaces de manifestar una autonomía en relación a sus preferencias, con una vida mental y emocional que los convierte en sujetos de una vida. Lo anterior los asemeja en muchos aspectos a los seres humanos, pues comparten diversos rasgos y capacidades, principalmente la de experimentar sufrimiento. Pero al mismo tiempo, poseen un valor inherente en sí mismos, con la particularidad y diferencia que les distingue de los seres humanos. Desde esta perspectiva, los animales dejan de ser un *algo* para ser un *alguien* que tiene derecho a llevar una vida como la clase de ser que es, a no ser maltratado, ni privado de su libertad y a ser tratado de forma respetuosa. Por consiguiente, los seres humanos tienen el deber moral de reconocer estos derechos y procurar que sean respetados.

La defensa de los animales no es opuesta a la causa por los derechos humanos, exigir que sean tratados con justicia, como se planteó con anterioridad, no es pedir ni más ni menos que lo que se pide en el caso de cualquier ser humano a quien se le debe un trato justo y respetuoso, especialmente, si en ambos casos se encuentran incapacitados para hacer valer sus derechos. Este es el objetivo en común en ambos movimientos, alzar la voz por aquellos que no pueden hacerlo.

Bibliohemerografía

- Acosta, Alberto, “Los Derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia,” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Aristóteles, *Política*, México, Universidad Autónoma de México, 2000.
- Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992.
- Ávila Santamaría, Ramiro, “El derecho de la naturaleza: fundamentos,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Bacarlett Pérez, María Luisa, “Plutarco y los animales”, en *La Colmena*, no. 65/66, enero-junio 2010, pp. 23-30, Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-PlutarcoYLosAnimales-5492953%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-PlutarcoYLosAnimales-5492953%20(1).pdf)
- Bentham, Jeremy, *Deontología o ciencia de la moral*, Valencia, Librería de Mallen y sobrinos, 1836
- Bensimón, Emma, “El trato a los animales” en *Diario de la vida judía en México y el mundo*, 24 de enero de 2014. Disponible en: <http://diariojudio.com/opinion/el-trato-los-animales/65155/>
- Carta encíclica del santo Padre Francisco, *Laudato si´ (Alabado seas), Sobre el cuidado de la casa común*, San Pablo, México, 2015.
- Dalai Lama, *Las cuatro nobles verdades*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1998
- Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona*, Madrid, Taurus, 2009.
- De Lora, Pablo, *Justicia para los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Barcelona, Gredos, 2014
- De Waal, Frans, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona, Tusquets Editores, 2016.
- Empédocles, *Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones*, Buenos Aires, Aguilar, 1969.

- García Palacios, Moisés, *Animales en las religiones de la India*, disponible en: [http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES EN LAS RELIGIONES DE LA INDI](http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDI)
[A](#)
- Génesis*, La Biblia Latinoamericana, España, Ediciones Paulinas, 1972.
- Gispert Ímaz, Mireya, *Siguiendo la huella. El impacto de las actividades humanas*, México, Siglo XXI editores, 2015.
- Goodall, Jane y Marc Bekoff, *Los diez mandamientos: para compartir el planeta con los animales que amamos*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Gudynas, Eduardo “Los derechos de la Naturaleza en serio,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Guerra González, María del Rosario, “Del antropocentrismo al biocentrismo, de la disyunción a la conjunción, al enfocar los derechos humanos,” en María del Rosario Guerra González y Rubén Mendoza Valdés, (Coordinadores), *Un mundo en convivencia: derechos de las personas y de la Naturaleza*, México, Editorial Torres Asociados, 2015
- Herrera Ibáñez, Alejandro “Ética y Ecología”, en Villoro, Luis (coordinador), *Los linderos de la ética*, México, Siglo veintiuno editores, 2010.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Kraus, Arnoldo y Antonio R. Cabral, *La bioética*, México, CONACULTA, 1999.
- Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos más ilustres: Libros VIII a X*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
- Lao Tsé, *El Libro del Tao*, México, Taurus, 2012.
- Leopold, Aldo, “La ética de la tierra,” en Revista *Ambiente y desarrollo*, Santiago de Chile, No.23, 2007, pp. 29-40. Disponible en: http://cipma.cl/web/200.75.6.169/RAD/2007/1_LaEticaleopold.pdf
- Llored, Patrick, *El animal en Empédocles*, disponible en: [http://www.academia.edu/29971017/El animal en Emp%C3%A9docles.docx](http://www.academia.edu/29971017/El_animal_en_Emp%C3%A9docles.docx)
- Lovelock, James, *Las edades de Gaia*, Biblioteca Virtual. Disponible en: <http://180812.bligoo.com.co/media/users/27/1362394/files/436650/las-edades-de-gaia.pdf>

- Mardones, J. M., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- McClung de Tapia, Emily y Guillermo Acosta Ochoa, *La historia humana. Del origen a nuestros días*, Tomo I, México, Siglo XXI, 2015.
- Mendoza Valdés, Rubén y Vargas Cancino, Hilda C., “La relacionalidad: el sentido de una naturaleza como sujeto de derechos,” en Guerra González, María del Rosario Guerra González y Rubén Mendoza Valdés, *Un mundo en convivencia: derechos de las personas y de la Naturaleza*, México, Editorial Torres Asociados, 2015.
- Mosterín, Jesús, *El triunfo de la compasión*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- Mosterín, Jesús, *El reino de los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Mosterín, Jesús, *El pensamiento arcaico. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Mosterín, Jesús y Jorge Riechmann, *Animales y ciudadanos*, Madrid, Talasa, 1995.
- Naess, Arne, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen,” en *Revista Ambiente y Desarrollo*, No. 23, Santiago de Chile, 2007, pp. 98-101. Disponible en: <http://www.ambientalex.info/revistas/Losmovimientosdelaecologia.pdf>
- Nhat Hanh, Thich, *Buda viviente, Cristo viviente*, Barcelona, Kairós, 2015.
- Nussbaum, Martha, *Crear capacidades*, Barcelona, Paidós, 2012.
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Plutarco, *Acerca de comer carne*, El Barquero, Barcelona, 2008.
- Polo Santillán, Miguel Ángel, “La no violencia en la tradición India” en *Letras*, Lima, Año LXXVI, 109-110, 2005. Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/89-179-1-PB%20(1).pdf)
- Porfirio, *Sobre la Abstinencia*, Gredos, Madrid, 1984, Libro II [3,1] p. 86. Disponible en: http://www.academia.edu/31359749/PORFIRIO_-_Sobre_la_abstinencia_-_Editorial_Gredos
- Rahula, Walpola, *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1996,

- Regan, Tom, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016.
- Regan, Tom, “Derechos ambientales y ética medioambiental” en *De animales y hombres. StudiaPhilosophica*, Asunción Herrera Guevara (Ed.) Oviedo, Biblioteca Nueva, 2007.
- Ricard, Matthieu, *En Defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015.
- Rincón Andrade, Mauricio, *El aporte del budismo a la reflexión bioética sobre la situación de los animales en occidente*. Disponible en: <http://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2016/11/EL-APORTE-DEL-BUDISMO-A-LA-REFLEXIO%CC%81N-BIOE%CC%81TICA-SOBRE-LA-SITUACIO%CC%81N-DE-LOS-ANIMALES-EN-OCCIDENTE.pdf>
- Salt, Henry S., *Los derechos de los animales*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999.
- Sánchez Parga, José, “Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamanismos”, en *La Hora Nacional*, febrero de 2012. Disponible en: <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101280759#.V71gn1t95dg>
- Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 2002.
- Shiva, Vandana, “Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza,” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Singer, Peter, “Ética más allá de los límites de la especie” en Martha Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2004.
- Singer, Peter, *Desacralizar la vida humana*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid, Trota, 1999.
- Taylor, Paul, *La ética del respeto a la naturaleza*, México, UNAM, 2005.
- Torrallba Roselló, Francesc, *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona, Herder, 2005.

-Zaffaroni, Eugenio Raúl, “La Pachamama y el humano”, Alberto Acosta y Esperanza Martínez, (Compiladores), *La Naturaleza con derechos*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.

Cibergrafía

Conferencia de Mahatma Gandhi titulada *La base moral del vegetarianismo* dictada en la reunión social organizada por la Sociedad Vegetariana de Londres, el 20 de noviembre de 1931. Disponible en:

https://docs.google.com/document/d/1DaNmHXF_ZXBAoexbMhnw_oKEFE0PFvpznsqCNt8k1mc/edit?hl=es

<http://www.baylorhealth.com/SpecialtiesServices/PalliativeCare/Pages/Definici%C3%B3n-det%C3%A9rminos.aspx>

<http://fcmconference.org/>

<http://www.islamreligion.com/es/articles/185/el-buen-trato-con-los-animales/>

http://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/los-animales-de-compania-en-el-antiguo-egipto_6319

<https://www.nonhumanrights.org>

http://www.worldanimalprotection.cr/nuestro_trabajo/duba/