



Facultad de Filosofía

Los límites entre animalidad/humanidad: consideraciones éticas y políticas en torno al derecho animal

Trabajo Final de Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Nombre: Felipe Ignacio Díaz Espinoza

Profesor Tutor: Dr. Miguel A. Pastor Pérez

Sevilla, España

Septiembre de 2021

Índice

Resumen.....	3
1.- Introducción.....	4
2.- Introducción al planteamiento ético animal.....	11
2.1.- La defensa de los animales en la antigüedad.....	11
2.1.1.- Pitágoras.....	11
2.1.2.- Plutarco.....	14
2.2.- Los animales en la modernidad.....	16
2.2.1.- Michel de Montaigne y los animales.....	16
2.2.2.- René Descartes y los animales.....	19
2.3.- Los animales en la post-modernidad.....	24
2.3.1.- Derrida y la mirada animal.....	24
3.- Peter Singer: los animales como seres sintientes.....	27
3.1.- Los problemas presentes en los argumentos de Singer.....	31
3.1.1.- La crítica de Oscar Horta.....	32
3.1.2.- La crítica de Tom Regan.....	35
4.- Tom Regan: más allá del sentir.....	40
4.1.- Estudios en torno a la conciencia de los animales.....	44
5.- Martha Nussbaum: los animales en el ámbito político.....	49
5.1.- El contractualismo y John Rawls.....	49
5.2.- Extender el proyecto de Rawls: Mark Rowlands y los animales.....	53
5.3.- El enfoque de las capacidades.....	57
6.- Leyes de protección animal.....	63
7.- Conclusiones.....	67
8.- Bibliografía.....	69

Resumen:

En el presente trabajo se abordarán las perspectivas éticas y políticas en torno a la posibilidad de conceder derechos a los animales, para así asegurar el buen trato que estos merecen dentro de las sociedades. Desde el ámbito de la ética, utilizaremos la propuesta presentada por el filósofo australiano Peter Singer y la del filósofo estadounidense Tom Regan, y, desde lo político, la atención se centrará en los planteamientos presentados por la filósofa estadounidense Martha Nussbaum. En este sentido, nuestro interés estará centrado en la importancia que ha tenido la filosofía política al momento de hacerse cargo de los variados problemas que las propuestas por los derechos de los animales han generado durante el último tiempo. Según nuestro parecer, esta disciplina, en especial el planteamiento de Nussbaum, logra sortear con éxito las dificultades que presenta la inclusión de los animales en la sociedad, obteniendo, así, argumentos que permitan pensar la cuestión animal desde bases más sólidas.

Palabras claves: Ética, Seres sintientes, Valor Inherente, Filosofía política, Capacidades.

Abstract:

This work will address the ethical and political perspectives around the possibility of granting rights to animals, in order to ensure the good treatment they deserve within societies. From the field of ethics, we will use the proposal presented by the Australian philosopher Peter Singer and that of the American philosopher Tom Regan, and, from the political point of view, the focus will be on the approaches presented by the American philosopher Martha Nussbaum. In this sense, our interest will be centered on the importance that political philosophy has had in dealing with the various problem that the proposals for animal rights have generated in recent times. In our opinion, this discipline, especially Nussbaum's approach, manages to successfully overcome the difficulties posed by the inclusion of animals in society, thus obtaining arguments that allow us to think about the animal question from more solid bases.

Keywords: Ethics, Sentient beings, Inherent Value, Political philosophy, Capabilities.

1.- Introducción

En el presente trabajo estudiaremos algunas de las posturas éticas y políticas que debaten en torno a la posibilidad de concederles ciertos derechos a los animales no humanos. El objetivo principal de la investigación, es analizar estas propuestas, observando sus debilidades y fortalezas, y establecer ciertas bases relacionales en las cuales, tanto los discursos éticos como los políticos se deben sostener, para así garantizar y poder justificar, de manera apropiada, los principios, consideraciones y derechos que los animales merecen dentro de las sociedades.

El objetivo primario de esta investigación, es dar cuenta de la importancia que ha tenido la filosofía política durante el último tiempo en este ámbito, sobre todo el trabajo realizado por Martha Nussbaum y su planteamiento basado en las capacidades, en el cual podemos encontrar una base estable desde la cual poder situarse para abordar el debate respecto a los animales. De igual forma, los objetivos secundarios estarán centrados en 1) la importancia que han tenido los planteamientos éticos a lo largo de la historia, que han abogado por la defensa de los animales, y el vínculo que es posible observar en estos con las posturas político-filosóficas, y 2) el avanzado estado de discusión y consideración en el cual se encuentra la filosofía política, y también los planteamientos éticos en torno al derecho animal, en comparación con las leyes y constituciones de algunos países en los cuales las consideraciones hacia los animales quedan muy al debe. Por estos motivos, creemos que la filosofía política, y los lazos que esta genera con las éticas dedicadas a la protección de los animales, plantean una fuente muy potente, y de enorme análisis reflexivo, en la cual la valoración, consideración y respeto por los animales no humanos se presenta con mayor fuerza.

El problema que conlleva la relación entre los humanos y los animales no-humanos ha sido un debate constante a lo largo de la historia, y mucha bibliografía al respecto da cuenta de ello. Variados/as autores/as han escrito numerosos textos, libros, y ensayos, en los cuales plantean diversas ideas en torno a la posición social, ética y política de los animales respecto a la especie humana. Distintas posturas han llevado a considerar a los animales no-humanos como seres inferiores y, producto de ello, estos han sido víctima de diversos usos y maltratos que, en la mayoría de los casos, termina con la muerte de los animales.

Por estos motivos, como se mencionó anteriormente, el propósito central es analizar las posturas éticas y políticas que han surgido en apoyo a los animales, y los argumentos que se han propuesto para defender tanto sus vidas como sus condiciones sociales ante la apabullante imposición de la humanidad. El trabajo intelectual que implica la defensa de los animales en ambas esferas es una ardua labor y no ha estado ajena a complicaciones. Constantemente, quienes luchan por entregar argumentos en busca de un derecho para los animales, se ven interpelados por posiciones antropocentristas¹ que atacan la posición de los llamados “animalistas”. No obstante, dichas opiniones o contra-argumentos, como bien lo propone Michel de Montaigne (que analizaremos en su momento), solo se establecen desde creencias de superioridad mal fundamentadas, y que adoptan una postura prepotente y supremacista en desmedro de lo animal.

La hipótesis que formularemos en esta investigación, intentará mostrar la importancia que tiene la idea de complementar lo ético con la filosofía política, puesto que, si bien las posiciones y argumentos éticos utilizados para presentar una defensa de los animales aportan buenos criterios para respetar y defender sus vidas, estos no resultan ser suficientes para modificar el trato que debemos tener con lo animal, y solo cuando la esfera de la filosofía política se presenta, haciéndose cargo de estos planteamientos, e incluyéndolos dentro de sistemas que organicen de buena manera las sociedades, es posible que se logren considerar ciertos derechos mínimos y básicos que apoyen y permitan el buen trato con lo animal. Creemos que a través de una organización política que vele de buena manera, y se comprometa con el cuidado y respeto de los animales, será posible llegar a buen puerto en dicha materia. De igual manera, es necesario mencionar que en ningún momento nuestra intención es rebajar o desvalorizar el rol que la ética ha jugado en este desarrollo, por el contrario, creemos que sin estos principios y argumentos, la formulación de planteamientos que aboguen por la defensa de los animales no sería posible. Nuestra posición solo es complementar la esfera de lo ético con la filosofía política, puesto que es esta última la que posibilita cambios concretos en torno a la posición que merecen los animales dentro de las sociedades.

¹ Esta es una idea en la cual la especie humana se posiciona como la única importante y merecedora de respeto, lo que deja a la deriva la seguridad y cuidado de los animales no humanos, así como también la naturaleza en general.

Respecto a los argumentos éticos que, creemos, se ajustan de mejor manera a la defensa de los animales, consideramos que la idea de “seres sintientes” propuesta por Peter Singer y la noción de “sujetos de una vida con un valor inherente” expresada por Tom Regan, son las que, desde sus bases, permite relacionarnos con los animales desde posturas sólidas de respeto y cuidado. De la misma manera, pensamos que una defensa a partir de estos criterios éticos permite entregar al animal una “válvula de escape” que los posiciona sobre una base más firme al momento de discutir en torno a la consideración que se debe tener hacia ellos, ya que, en base a esto, los animales no-humanos pueden ser valorados de mejor manera. Sin embargo, como observaremos más adelante, dentro de los propios argumentos de los autores mencionados existen ciertas fisuras argumentales que deberán ser corregidas, pero que, a pesar de esto, las consideraciones mínimas que ambos postulan como las más esenciales no se ven perjudicadas.

No obstante, creemos que para que este respeto pueda ser considerado como base mínima, consideramos que estas ideas deben estar en directa relación con el ámbito político, sobre todo porque es en esta última esfera el lugar a través del cual se pueden realizar cambios significativos en relación al trato que se tiene con los animales. En este punto, analizaremos la propuesta filosófica de Martha Nussbaum, y el gran desarrollo y reflexión que hace en torno a la teoría política de John Rawls. De la misma forma, abordaremos el argumento presentado por Mark Rowlands a favor de la inclusión de los animales en las teorías políticas, y la necesidad que se tiene de considerar a los animales como seres merecedores de respeto.

Por estos motivos, creemos que uno de los principales errores que se comete en las distintas sociedades, es la poca inclusión que se tiene de los seres no humanos al momento de elaborar leyes que se relacionen directamente con los planteamientos éticos que abogan por su defensa. Esto ha sido uno de los principales desaciertos que han propiciado el daño y sufrimiento de los animales, ya que no se han establecido sistemas que integren el problema de lo animal de la manera que corresponde. Para evitar esta situación, creemos que una de las principales medidas a considerar, es abolir todo rastro discriminatorio y antropocentrista en la elaboración de leyes y principios. Durante el desarrollo de este trabajo, queremos evitar caer en cualquier posición dominadora, y nuestra intención no es sobreponer a los animales no-humanos por sobre la especie humana. Más bien, el propósito central es formular un

análisis que dé cuenta de lo equivocada que está la humanidad al querer poseer un dominio total frente a los otros seres animales.

En base a estos motivos, el eje regulador desde la cual se estructurará la presente investigación, comienza por las valoraciones y entrega de derechos éticamente formulados, para luego extender dichas consideraciones hacia ámbitos políticos que regulen el comportamiento que se tiene con los animales, tanto desde aspectos legales como civiles. De igual manera, para un mejor desarrollo del tema, creemos necesario realizar un breve recorrido histórico, en el cual se mostrará cómo a lo largo de la historia se ha desarrollado el problema de lo animal, y cuáles han sido los argumentos que han utilizado aquellos que se aventuraron por plasmar una defensa temprana de los animales.

En el primer capítulo de la exposición, como ya se mencionó anteriormente, realizaremos un breve recorrido desde la antigüedad, en la que resaltarán los nombres de Pitágoras y Plutarco, hasta la modernidad en la cual presentaremos la posición de Michel de Montaigne y René Descartes. La importancia de los tres primeros autores se destaca por la fuerte posición que adoptaron en sus escritos -y en su vida- en relación a la defensa de los animales, mientras que en Descartes tenemos uno de los casos más paradigmático y conflictivo producto de la posición y mirada que este filósofo entrega a los animales.

Este recorrido histórico nos permitirá sentar las bases de la formulación del discurso y el diálogo que se ha tenido de lo animal, para así poder analizar y estudiar estas ideas y planteamientos desde lo contemporáneo, y cuáles han sido las críticas y modificaciones que se han desarrollado desde la época más actual. Autores como José Ferrater Mora, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, entre otros, han aportado a la reflexión del problema animal, permitiendo que la discusión de este tema adquiriera cada vez mayor relevancia, y se encuentre de manera vigente, y con fuerza, en nuestros días.

Desde el planteamiento ético, correspondiente al segundo capítulo, nos centraremos en la propuesta presentada por Peter Singer en su libro *Liberación Animal. El clásico definitivo del movimiento animalista* (1975). Este libro es de vital interés, tanto por la relevancia y claridad que tiene al argumentar respecto a una ética animal, como por la importancia que este texto ha significado durante los últimos años en el movimiento animalista. En este punto, el análisis se centrará en la propuesta argumentativa principal del filósofo australiano, la cual

gira en torno a la capacidad de sentir dolor que tienen los animales, y, a la vez, se ejemplificarán sus argumentos a partir de los análisis que el mismo autor describe, en los cuales se da a conocer el daño y sufrimiento que experimentan los seres no humanos en diversos ámbitos.

Sin embargo, en este mismo capítulo se presentarán ciertas críticas al filósofo australiano por parte de Tom Regan y Óscar Horta, ya que los ejemplos y ciertas nociones utilizadas en su discurso argumentativo no son del todo claros, lo que lleva a generar equívocos que pueden ser muy graves para la vida de los animales e, incluso, para la propia defensa que se intenta hacer de estos. Las principales refutaciones que ambos autores le dedicarán a Singer radicarán en los rastros utilitaristas dejados por el filósofo australiano en su obra, pues consideran que esto complica el ejercicio de desarrollar argumentos sólidos y concretos en pos del trato ético mínimo que se debe tener hacia los animales. Por estas razones, postulamos que el punto central que debe ser considerado en Singer debe centrarse, exclusivamente, en sus argumentos en relación a la capacidad que tienen los animales de sentir dolor.

En el tercer capítulo del trabajo, mantendremos la discusión en torno a los argumentos éticos a favor de los derechos de los animales, pero, en esta ocasión, nos instalaremos desde los planteamientos presentados por Tom Regan. En este punto, consideraremos lo que el filósofo estadounidense ha planteado como las bases mínimas de respeto que debemos tener con lo animal, en la cual su concepto de “valor inherente” se articula como la base desde la que debemos comenzar a pensar el problema de lo animal. De la misma forma, se complementará el argumento de Regan a partir de una serie de evidencias científicas que darán cuenta de la conciencia y autoconciencia que poseen los animales, y que los hace merecedores de ser valorados y respetados como individuos que viven sus propias vidas. En este punto, se mencionará a Vincian Despret, Adaslair MacIntyre, y la declaración de Cambridge en torno a la conciencia, como fuentes en las cuales se da cuenta de esta característica.

Una vez analizada la propuesta ética en torno a los animales, el trabajo se orientará hacia las concepciones políticas que velan por la participación y presencia de los animales en el ámbito político-social. En este punto, la postura presentada por Martha Nussbaum en relación a la problemática animal se articulará como el foco central de la discusión, y en base a los

análisis que la propia filósofa estadounidense explica en su libro *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2006), estructuraremos las discusiones históricas que se han efectuado en este ámbito. Lo que resulta importante destacar en este análisis, es la aguda reflexión que Nussbaum expone en torno a las limitaciones existentes en el sistema contractualista, y el grave reduccionismo que es posible observar a la base de la histórica tradición del “contrato social”, especialmente en el planteamiento político-filosófico presentado por John Rawls. De la misma manera, examinaremos la propuesta expresada por Mark Rowlands, quien intenta hacer un vínculo entre el “contrato social” y los derechos animales, pero que, según nuestro criterio, cae, de igual manera, en ciertos problemas que complican, aún más, la consideración de los animales.

Por estos motivos, el análisis político de la cuestión animal la centraremos en el programa presentado por Martha Nussbaum, pues consideramos que su proyecto engloba, de mejor manera, las relaciones entre animales humanos y no humanos. De la misma forma, consideramos que una de las conclusiones a la que la filósofa estadounidense llega en su trabajo de investigación, expresa de muy buena manera el gran problema que está a la base de la no consideración de los animales en las esferas políticas, y que es la cerrada y hermética estructura desde la cual se originan las ideas de orden y conformación socio-político que han predominado a lo largo de la historia. Esta situación no es menor, ya que, según la filósofa, esto ha provocado que siempre la relación entre los humanos y los animales no humanos se configure en pos del bienestar de la humanidad, y se ha dejado, en un segundo plano, la consideración hacia los animales.

Para finalizar, analizaremos la posición que adoptan, desde el marco legislativo, ciertos países en torno a la posición de los animales en la sociedad, y veremos cuáles han sido las leyes que cada territorio ha presentado para contribuir en favor del bienestar y cuidado de los animales. Una vez analizadas estas propuestas, las conclusiones a las cuales llegamos se inclinan a pensar que, a pesar de los intentos por mostrar e incentivar una preocupación concreta hacia los animales, las leyes vigentes en cada país continúan estando muy al debe respecto a las propuestas políticas presentadas en este trabajo, pues el bienestar y cuidado de los animales continúa estando en un nivel inferior al de la especie humana. Esto se debe a que, tanto el “valor inherente” (Regan), como el “florecimiento de las capacidades”

(Nussbaum), son ideas que, al atacar en profundidad la concepción antropocentrista de la especie humana, no logran ser interiorizadas con la fuerza que merecen, y la gran mayoría de las leyes que velan por el buen trato a los animales, solo se entienden desde una base utilitarista y especista. Es decir, protegemos a los animales solo hasta el punto en el que necesitamos satisfacer nuestros propios intereses y cuidados.

Esta situación la podemos observar en el uso que se hace de los animales en diversas áreas de la sociedad, ya sea expuestos a simple vista, o en lugares ocultos debido a lo violento y terrible que llegan a ser. A modo de ejemplo, en nuestro diario vivir, y puesto que es una acción que se lleva a cabo en variadas ciudades de distintos países, nos encontramos con carrozas de paseo que son tiradas por caballos durante gran parte del día. Estos animales, no solo deben arrastrar una gran cantidad de peso durante los recorridos (de diversión y ocio para la especie humana), sino que, también, deben soportar las altas temperaturas en días de verano, además de estar en puntos fijos durante una gran cantidad de tiempo. A diferencia de esta acción, en lo que llamamos un uso oculto de los animales, la experimentación e investigación realizada en laboratorios es un claro ejemplo de cómo los seres no-humanos sufren y son víctima de la imposición humana que los encierra en jaulas, y los somete a daños y sufrimientos. Si bien estas son solo dos situaciones de las muchas en las cuales se utilizan animales, lo que deseamos mostrar con esto, es esa posición objetual que se les da a los animales, y que es algo que se establece de manera constante en las relaciones entre humanos y no humanos.

2.- Introducción al planteamiento ético animal.

Realizar un estudio de la posición de los animales en la sociedad abre diversas aristas y problemas que, en sí mismos, cada uno de ellos es digno de ser analizado e investigado. Sin embargo, en este capítulo introductorio plantaremos la importancia de centrar el estudio de lo animal desde planteamientos éticos, puesto que es a partir de esta rama de estudio donde se presentan y plantean argumentos que han contribuido en mejorar el trato y comportamiento que se tiene hacia los no humanos. El proceso histórico y filosófico del problema no ha sido fácil. No obstante, a lo largo de la extensa literatura que ha estudiado y se ha preguntado por lo animal, es posible encontrar una serie de argumentos e ideas que abogan, en uno u otro sentido, por ayudar y aportar tanto en la mirada que tenemos hacia los animales, como en la modificación del trato de nuestras acciones con los mismos. Por este motivo, creemos necesario que, en el presente capítulo, se deba abordar un pequeño recorrido histórico en el cual se podrá observar cómo han sido considerados los animales no-humanos, y cuáles han sido las posiciones que variados autores (historiadores, filósofos, matemáticos) han mantenido y expresado sobre el comportamiento, ya sea ético o político, que se debe tener con los animales.

2.1.- La defensa de los animales en la antigüedad.

Pensar en una consideración ética o política que defienda a los animales en la época antigua, a primera vista, no pareciera ser una acción viable, y se podría pensar que dicho estudio carecería de autores dedicados a este problema. Sin embargo, existe una gran variedad de autores que esgrimieron, con mayor o menor esfuerzo, argumentos que abogan por una defensa de los animales, y que presentaban posturas para evitar el maltrato, e incluso, como veremos con Pitágoras, el consumo de estos. No obstante, en los siguientes capítulos solo abordaremos la posición de Pitágoras y Plutarco, e intentaremos presentar y explicar los motivos por los cuales ambos pensadores se posicionaban en contra de las acciones comúnmente realizadas a los animales.

2.1.1.- Pitágoras

El pensamiento de Pitágoras, generalmente, es asociado al gran aporte y conocimiento que este realizó en el ámbito de la matemática. Sin embargo, “en la actualidad [...] [también es]

considerado como un precursor de las éticas animales” (Tirado, 66), pues desarrolló una línea de pensamiento en la cual lo animal y la ética asociada al comportamiento que se debe tener hacia estos animales convergen de muy buena manera. En el libro de Diógenes Laercio “*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*” este menciona la vida de Pitágoras, y expone el pensamiento del autor en el cual hay una idea que llama profundamente la atención. El historiador griego, señala que:

Heráclides Póntico refiere que Pitágoras decía de sí mismo que en otro tiempo había sido Etalides, y tenido por hijo de Mercurio; que el mismo Mercurio le tenía dicho pidiese lo que quisiese, excepto la inmortalidad, y que él le había pedido el que vivo y muerto retuviese en la memoria cuanto sucediese. Así, que mientras vivió se acordó de todo, y después de muerto conservó la misma memoria. Que tiempo después de muerto, pasó al cuerpo de Euforbo y fue herido por Menelao. Que siendo Euforbo, dijo había sido en otro tiempo Etalides, y que había recibido de Mercurio [...] la transmigración del alma, como efectivamente transmigraba y circuía por todo género de plantas y animales (Laercio, 122-123).

La idea que propone Pitágoras de la transmigración de las almas, incluyendo a los animales en esto, resulta ser de enorme relevancia, pues, como veremos más adelante, a partir de esta noción la posición del matemático en relación a la postura que adopta con los animales podrá ser comprendida de una mejor manera.

Según lo escrito por Diógenes Laercio, se menciona que “Pitágoras [...] [no permitía que] se comiesen animales, como que prohibió el matarlos, juzgando tienen el alma común a la nuestra” (Laercio, 126-127). En base a esto, la forma de alimentación que el matemático proponía, era la de “abstenerse de las cosas animadas, ejercitando y acostumbrando a los hombres a la simplicidad de manjares” (Laercio, 127), y él mismo, para alimentarse, “se contentaba con miel, con panal, o aun con pan solo. [...] [Pero también], su ordinaria vianda eran hierbas cocidas y crudas” (Laercio, 129).

La postura asumida por Pitágoras, es posible comprenderla bajo la filosofía que él mismo predicaba, en la cual se menciona que “fue el primero que dijo que el alma, haciendo un necesario giro, pasa de unos animales a otros” (Laercio, 127). Esta forma de comprender la vida, resulta ser de enorme importancia, puesto que este es “un logro, [no solo] de Pitágoras, [sino también], de los pitagóricos” (Villena y García, 562), ya que se menciona que “basados

en la doctrina de la metempsicosis, los miembros de la escuela pitagórica predicaban la compasión hacia todos los seres vivos” (Tirado, 62). La idea antes mencionada de la transmigración de las almas, en Pitágoras estaba muy presente, y, según menciona Diógenes Laercio en su libro, la posición del matemático de no comer carne se justifica bajo este principio. El historiador, citando a Jenófanes, señala que:

Hallándose presente cierta vez que a un perrito castigaban, se refiere que dijo [Pitágoras]: Cesa de apalearle, que es el alma de un amigo; en el eco lo conozco. (Laercio, 138)

Frente a esta situación, se menciona que Pitágoras “prohibía comer carne para evitar la posibilidad de consumir a un compañero humano cuya alma hubiera reencarnado en un animal” (Tirado, 63). Sin embargo, esta postura no está exenta de problemas, y entre los estudiosos del matemático señalan que “la razón para el énfasis sobre el vegetarianismo no era la metempsicosis, sino la higiene, y evitar la crueldad hacia los animales” (Galinsky, 29).

El evitar la crueldad hacia los animales, traslada la postura del matemático hacia un ámbito distinto de la metempsicosis, y podríamos situar el pensamiento pitagórico, “principalmente, [desde una] índole ética” (Tirado, 63). Se dice que “el discurso de Pitágoras en *Las metamorfosis* [de Ovidio], es uno de los textos clásicos más citados por el vegetarianismo para adjudicar una motivación ética a la dieta de Pitágoras” (Tirado, 64), y esta idea se justifica, en parte, por las propias palabras del griego, quien “comienza [su discurso] con una emotiva arenga [...] [tratando de exhortar] a su auditorio a abstenerse de comer carne” (Tirado, 64).

Ovidio, en el mencionado texto *Las Metamorfosis*, en el libro XV, señala que Pitágoras al ver una especie de banquete, se dirige a quienes en este participaban con las siguientes palabras:

Cesad, mortales, de mancillar con festines sacrílegos vuestros cuerpos, hay cereales, hay, que bajan las ramas de su peso, frutas, y henchidas en las vides, uvas, hay hierbas dulces, [...] y tampoco a vosotros del humor de la leche se os priva, ni de las mieles aromantes a flor de tomillo. [...] De sus riquezas y alimentos tiernos la tierra os provee, y manjares sin matanza y sangre os ofrece” (*Metamorfosis XV*, 309-310).

De estas palabras, es posible deducir que la postura pitagórica se sitúa desde una fuerte posición en contra del consumo animal, y ya sea por justificaciones éticas o de creencias basadas en la metempsicosis, en Pitágoras encontramos un pensador que se atrevió a defender, de buena manera, la vida de los animales, y a establecer el comportamiento que debemos tener hacia estos.

2.1.2.- Plutarco

La preocupación por los animales que este historiador y filósofo griego expresó a sus contemporáneos, resulta ser de enorme importancia en la investigación en torno a los primeros indicios que muestran una consideración por los seres no humanos. En su ensayo titulado “Plutarco y los animales”, María Luisa Bacarlett Pérez señala que la filósofa francesa Elisabeth de Fontenay en su libro *El silencio de las bestias*, “[realiza] un enorme esfuerzo por tratar de responder a la pregunta ¿cuál ha sido el lugar de los animales en la filosofía occidental?” (Bacarlett Pérez, 24). Para responder a esta interrogante, la autora señala que, en la investigación realizada por de Fontenay, esta señala que es “en la filosofía helenística [...] [donde] encuentra las posiciones más sensibles [y] más amigables respecto a la situación de los animales” (Bacarlett Pérez, 24). Sin embargo, es en la figura de Plutarco donde la filósofa pone el énfasis de la investigación, puesto que este “representa el paradigma de la dulzura humana respecto al animal. [...] [y] también se muestra como un verdadero transgresor de los valores asumidos por la mayoría” (Bacarlett Pérez, 24).

Este cuidado de lo animal expresado por Plutarco, también lo investiga José Ferrater Mora y Priscilla Cohn en su libro *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. En el capítulo titulado “los derechos de los animales”, ambos autores señalan que “Plutarco, en particular, se distinguió por su condenación de la crueldad exhibida en el circo y por su afirmación de que tenemos deberes para con los animales, lo mismo que los tenemos para con nuestros semejantes” (Ferrater Mora y Cohn, 67-68). Estudiar estas ideas de Plutarco adquieren un valor agregado cuando se descubre “la riqueza y originalidad de su contenido, sobre todo en lo que respecta a sus tratados sobre los animales” (Bacarlett Pérez, 25). Esta originalidad, de la que habla Bacarlett Pérez, la podemos observar cuando se sabe que “la antigüedad, [si bien], fue rica en tratados sobre la naturaleza y sobre los animales, [...] [en] los trabajos de Plutarco [observamos que estos] son de los pocos que no discurren sobre cuestiones técnicas

y biológicas y se abocan más a una reflexión de tipo ética sobre el estatus de los animales y sobre nuestra relación con ellos” (Bacarlett Pérez, 25).

Bacarlett Pérez señala que los argumentos que esgrime el historiador, los propone a partir “[de las reflexiones] sobre el estatus del hombre frente al animal, [y señala] que las dicotomías clásicas son insuficientes y defectuosas” (Bacarlett Pérez, 25). A partir de esto, se plantea que “la primera dicotomía que Plutarco pone en cuestión es precisamente la de racional-irracional” (Bacarlett Pérez, 26)². Posteriormente “suponemos que la sensación se opone a la razón” (Bacarlett Pérez, 26), y así se intenta justificar la superioridad de la especie humana en desmedro de lo animal. Para Plutarco (ctd en Bacarlett Pérez, 26), en su intento de explicar el error de estas diferencias, plantea que:

La naturaleza, de la que con razón dicen que todo lo hace por algo y con vistas a algo, no hizo al ser vivo sensible para que se limitara a sentir cuando algo le afecta; antes bien, dado que muchas cosas son familiares para él y muchas otras le son hostiles, no podría sobrevivir ni un instante si no aprendiera a guardarse de unas y a tener trato con las otras. Ciertamente es la sensación la que permite a cada cual discernir tanto unas como otras; pero el hecho de atrapar y perseguir lo beneficioso, que se sigue de la sensación, así como el hecho de escapar y huir de lo que es destructivo y doloroso, todo ello de ninguna manera podría aparecer en seres que no estuvieran naturalmente dotados para el razonamiento, el juicio, la memoria y la atención. (Plutarco, 2002: §961A).

A partir de esta cita tomada por Bacarlett Pérez del texto de Plutarco, esta deduce que para el historiador “cada animal ha de perdurar en su ser, [y] la sensación tendrá que ir siempre de la mano de la capacidad de discernir” (Bacarlett Pérez, 26). De esto, se sigue que “los animales no sólo sienten, también [...] participan de la razón” (Bacarlett Pérez, 26).

En las conclusiones que se obtienen de las ideas de Plutarco, a partir de la ya señalada participación en lo racional que el autor le atribuye a estos seres no humanos, se deduce que “los animales no podrán ser ni envilecidos ni torturados impunemente” (Bacarlett Pérez, 27), y apela por una “necesidad de justicia [y] de trato justo del hombre hacia el animal” (Bacarlett

² A pesar de que esta idea es rechazada, y contra argumentada, desde los tiempos de Plutarco, esta clásica contraposición continúa siendo utilizada entre quienes critican la posibilidad de otorgar principios éticos a los animales. Como veremos más adelante, Descartes es uno de los principales filósofos que adopta esta dicotomía, y fundamenta su posición desde planteamientos fuertemente refutados, no solo por los antiguos, sino también por contemporáneos a él.

Pérez, 27). Según estas reflexiones, no es extraño pensar que Plutarco, como lo señalo Ferrater Mora y Cohn, se opusiera al trato injusto y la matanza de animales por diversión.

2.2.- Los animales en la modernidad.

En la época moderna, la clásica caracterización que se tiene de los animales, y que conocemos mayoritariamente, es la entregada por René Descartes (1596-1650) en su libro *El Discurso del Método*. En este texto, en la parte quinta, el filósofo expresa y explica la manera mediante la cual se comportan los animales, y cuál debe ser el trato que debe tener la especie humana con los seres no-humanos. A pesar de que la posición de Descartes ha dominado, en gran parte, la filosofía moderna, es posible encontrar en los textos de un predecesor suyo llamado Michel de Montaigne (1533-1592), cierta literatura que habla acerca de lo animal y, como veremos en los siguientes párrafos, se diferencia enormemente de la posición de su compatriota. La posición de Montaigne en torno a los animales, se nutre “principalmente de Plutarco” (Ragghianti, 20) y otros escritores de la antigüedad como “Plinio, Luciano de Samosata, [y] Aulio Gelio” (Raga Rosaleny, 497), a estos, el francés intenta rescatar y posicionar desde un análisis crítico, en los cuales los comenta y discute.

De todas formas, en los argumentos que ambos autores esgrimen, es interesante ver cómo Descartes, que conocía la obra de Montaigne, critica los argumentos presentados por su coetáneo, intentando socavar la posición de este último. Sin embargo, creemos que los intentos de Descartes no son suficientes para criticar, de buena manera, los postulados de Montaigne, puesto que, como veremos más adelante, sus concepciones en torno a los animales continúan estando viciados bajo un mirar dominante.

2.2.1.- Michel de Montaigne y los animales.

Michel de Montaigne, en el capítulo XII de sus *Ensayos*, el cual lleva el título de “Apología de Raimundo Sabunde”, nos señala que “Pedro Bunel, entre otros, hombre muy reputado, habiéndose detenido algunos días en Montaigne en compañía de mi padre y con otras personas sabias, hízole obsequio al marcharse de un libro que se titula: *Theologia Naturalis, sive liber creaturarum, magistri Raimondi de Sebonde*” (Montaigne, 104). Este libro, señala el filósofo, “[su padre le encargó] que lo tradujera en francés” (Montaigne, 104), lo que realiza de muy buena forma y disposición, y que según sus propias palabras le serán

de mucha ayuda y comprensión. La idea principal que rescata Montaigne de la lectura y traducción del texto, es que este “intenta por razones humanas y naturales probar y establecer contra los ateos los artículos todos de la cristiana religión” (Montaigne, 105). A pesar de que Montaigne expresa su admiración por este texto, de igual manera señala que fue víctima de ciertas objeciones por parte de los ateos. Según el francés, “el primer cargo que a su libro se hace es que los cristianos se engañan al querer apoyar sus creencias valiéndose de razonamientos humanos para sustentar lo que no se concibe sino por mediación de la fe, por particular inspiración de la gracia divina” (Montaigne, 105). En esta primera crítica, el filósofo contestará y estructurará una serie de argumentos en defensa de la posición de Sabunde. No obstante, para los intereses de esta investigación, nuestra atención se centrará en la segunda crítica presentada al libro. Según Montaigne, los críticos de Sabunde plantean que “sus argumentos son débiles e insuficientes a demostrar lo que se propone, e intentan sin dificultad objetarlos” (Montaigne, 113). Esta crítica, según el francés, se estructura en base al “orgullo de la altanería humana” (Montaigne, 113), lo que Montaigne desprecia, e intentará “humillar y pisotear [...] [y] hacer patentes la inanidad, la vanidad y la bajeza del hombre” (Montaigne, 113).

La posición que adoptará el filósofo francés respecto a la especie humana, se enfocará en definir a esta última como una especie “que presume de su saber, [y] ni siquiera sabe en qué consiste el saber” (Montaigne, 114). En este mismo sentido, Montaigne identifica que “de todas las vanidades ninguna sobrepasa a la del hombre” (Montaigne, 114), y producto de esta idea, la humanidad se auto-sitúa en un peldaño superior. Esto genera muchas dudas en el filósofo, y se pregunta “sobre qué cimientos ha edificado la superioridad inmensa que cree disfrutar sobre las demás criaturas” (Montaigne, 115). Respecto a la posición que se adopta con los animales no humanos, la pregunta que surge para enfrentar esta posición dominante es “¿por qué [...] los consideramos como privados de alma, vida y raciocinio?” (Montaigne, 117). Para este autor, la no atribución de razón o deliberación a los animales no es posible justificarla y mantenerla en el tiempo, y quien desee sostener la afirmación contraria, para el francés, cae en un grave error.

Montaigne les pregunta a sus lectores “¿osaremos decir acaso que no hemos visto en ninguna criatura si no es en el hombre el empleo de un alma razonable?” (Montaigne, 117).

Esta interrogante, el francés la plantea como crítica a quienes, sustentados en su vanidad, se sobreponen a los animales. Y es, precisamente en este punto, cuando el filósofo presenta una de sus ideas más claras, y que será el eje regulador de su planteamiento. Para Montaigne:

La presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más frágil y calamitosa de todas las criaturas es el hombre, y a la vez la más orgullosa: el hombre se siente y se ve colocado aquí bajo, entre el fango y la escoria del mundo, amarrado y clavado a [...] [esta] parte del universo, en la última estancia de la vivienda, el más alejado de la bóveda celeste, en compañía de los animales de la peor condición de todas, por bajo de los que vuelan en el aire o nadan en las aguas, y sin embargo se sitúa imaginariamente por cima del círculo de la luna, suponiendo el cielo bajo sus plantas. Por la vanidad misma de tal presunción quiere igualarse a Dios y atribuirse cualidades divinas que elige él mismo; se separa de la multitud de las otras criaturas, aplica las prendas que le acomodan a los demás animales, sus compañeros, y distribuye entre ellos las fuerzas y facultades que tiene a bien. (Montaigne, 117 – 118).

Como se mencionó anteriormente, Montaigne critica la vanidad de la especie humana y la auto-imposición de los mismos de considerarse más importante que las demás especies. Entre quienes han estudiado al filósofo francés coinciden en que “la crítica al antropocentrismo se traduce en Montaigne en la negación de la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal” (Ragghianti, 18), lo que deriva en que la especie humana no estaría justificada en seguir sosteniendo su posición dominadora. Montaigne intenta dejar en claro esta situación, cuando en su propio texto interpela a quienes pueden aun sostenerse sobre una posición dominante, y les pregunta “¿cómo puede [la especie humana] conocer por el esfuerzo de su inteligencia los movimientos secretos e internos de los animales? ¿de qué razonamientos se sirve para asegurarse de la pura y sola animalidad que les atribuye?” (Montaigne, 118). Frente a esto, el francés observa a los animales desde otra perspectiva, y ante una acción cotidiana, como es estar en presencia de un animal, él se pregunta lo siguiente: “cuando yo me burlo de mi gata, ¿Quién sabe si mi gata se burla de mi más que yo de ella? (Montaigne, 118).

Otorgar una condición deliberativa a los animales es una posición que en Montaigne se aprecia de manera clara. En su ejemplo de las golondrinas, el francés expresa que a estas, “cuando vuelve la primavera, [las] vemos registrar los rincones todos de nuestras casas” (Montaigne, 121), y al observar detenidamente la acción de estas aves, el filósofo se pregunta:

“¿buscan sin discernimiento y eligen sin deliberación entre mil lugares aquel que encuentran más cómodo? ¿Y en la admirable contextura de sus construcciones, los pájaros no pueden adoptar ya la forma cuadrada, ya la redonda, bien en forma de ángulo obtuso o recto, sin conocer las condiciones y efectos de cada una de estas formas?” (Montaigne, 121). A estas y otras preguntas el francés contestará a lo largo de todo su texto, e intentará entregar argumentos a favor de la consideración racional de los animales.

Para Montaigne “la naturaleza cuida universalmente por igual de todas sus criaturas y ninguna hay a quien no haya provisto suficientemente de todos los recursos necesarios para la conservación de su ser” (Montaigne, 122). Con esto, según el francés, ese intento de superioridad humano no estaría justificado, porque cada especie responde a lo que por naturaleza le corresponde. De esta manera, para Montaigne, “los humanos no poseen ninguna facultad de la que los animales carezcan y por la cual pudieran aquellos sentirse superiores” (Henríquez, 54), puesto que “la racionalidad humana es [solo] [...] una forma más de comportamiento animal” (Henríquez, 54), y que el filósofo insiste en mencionar que no le es propia a la humanidad, sino que compartida entre todas las especies animales.

2.2.2.- René Descartes y los animales.

En René Descartes observamos una posición totalmente contraria a la señalada anteriormente con Michel de Montaigne respecto a la relación entre la especie humana y los animales. La posición que este filósofo adopta se verá de manera muy clara en su libro *El Discurso del Método*, específicamente, en la parte quinta del texto.

El planteamiento filosófico propuesto por el pensador francés, reconocido como el iniciador de la modernidad³, no estuvo exento de polémica y críticas, tanto desde autores contemporáneos al él, como de autores en la actualidad. Sin embargo, dentro de todo este proyecto presentado por el filósofo, es muy probable que “ninguna de las afirmaciones de Descartes haya provocado un mayor rechazo entre sus contemporáneos, que su negativa a conceder a los animales atributos anímicos, considerándolos puras máquinas” (Henríquez, 54), pues consideran que dicha visión de los animales no es correcta y tampoco justificada.

³ A pesar de que la adjudicación a Descartes como el iniciador de la época moderna ha sido tema de amplio debate, y mucha literatura se ha escrito al respecto. La posición clásica de la historia de la filosofía ha sugerido nombrar a este autor con dicho título, por sus grandes aportes y contribuciones en materia filosófica.

Para comprender de mejor manera la filosofía cartesiana, es necesario conocer el contexto histórico en el cual se desarrolla y desenvuelve el pensamiento del autor, puesto que solo así será posible entender los enunciados que este formula, y el motivo por el cual se posiciona desde dicha perspectiva frente a los animales. La época en la cual vivirá Descartes está profundamente marcada por “la filosofía mecanicista, [que] tiene su génesis en el siglo XVII, y ha permanecido como paradigma dominante hasta los albores del siglo XIX” (Ivarola, 201). Durante este periodo, variados son los pensadores que proponen distintos sistemas filosóficos y científicos, a la vez que modifican y reestructuran los modelos de sabios y eruditos pasados. Esta nueva forma de comprensión y entendimiento, plantea la idea de que “el mundo funcionaba como una máquina, cuyas piezas/componentes interactuaban sobre la base de leyes determinísticas” (Ivarola, 201)⁴

Entrando en el pensamiento cartesiano, encontramos que este “trata [...] [sobre] la diferencia entre el hombre y los animales en relación con el alma” (Henríquez, 55), y en base a esta búsqueda e investigación, el autor adoptará una postura en la cual se observa una clara preferencia por la condición de superioridad de lo humano, dejando en una posición bastante incómoda o desdichada a los animales. Producto de sus ideas en relación al mecanicismo, el francés “define al animal como una pura máquina, una máquina que se mueve y funciona gracias únicamente a la disposición de sus órganos, sin la participación de ningún otro principio vital que su propia regularidad mecánica” (Henríquez, 55). El hecho de que los animales, según Descartes, solo se muevan por aquello que se ha llamado “regularidad mecánica”, llevará al autor a plantear que el “animal se distingue del hombre, no por la diferente composición de sus cuerpos, sino porque carece absolutamente de alma racional” (Henríquez, 55).

Los problemas que la posición de Descartes provoca en los animales, es que esta postura cartesiana, al negarles la posibilidad de un alma racional, sitúa a lo animal en un estado de completa incapacidad, puesto que, en el momento en que Descartes no les atribuye “pensamiento [...] [y despoja de] toda conciencia a los animales” (Regan, 25), los ubica como seres que están por debajo de la especie humana, merced a todo tipo de maltratos y

⁴ Leonardo Ivarola señala que “entre los fundadores del mecanicismo podemos encontrar a pensadores tales como Descartes, Galileo, Boyle, Newton” (Ivarola, 201).

sufrimientos. Según Regan, para Descartes, “los animales [...] son bestias sin pensamiento, autómatas, máquinas. [...] No son conscientes de nada, ni de visiones, ni sonidos, ni de olores, ni sabores, calor o frío; no experimentan hambre ni sed, temor ni rabia, placer ni dolor” (Regan, 25).

Continuando con la postura mecanicista propia de Descartes, y la consideración que este les atribuye a los animales como simples máquinas, el filósofo francés señala que, si bien, “hay muchos animales que revelan más industria que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que no manifiestan ninguna en muchas otras, de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, [...] [sino que solo] es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos” (Descartes, 147). Esto, Descartes lo equipara a la acción que realiza “un reloj [que, aunque,] compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros” (Descartes, 147), no por eso debemos atribuirle raciocinio. Con esto, el eje principal que estructura la relación de Descartes con los animales, radica en que este “niega [...] que debamos atribuirle conciencia [a los animales]” (Regan, 28).

El objetivo de Descartes, en su texto, es plantear una línea argumentativa clara que le posibilite poder encontrar y “mostrar la peculiaridad humana” (Llinàs, 95), para que así pueda distinguir a la humanidad de los animales. Para esto, “la teoría de la distinción entre alma y cuerpo” (Llinàs, 95) le es de gran ayuda, puesto que le permitirá plantear que “el hombre no es una máquina porque, en último término, posee un alma que no es reductible al cuerpo, [siendo esta] alma [el lugar] donde se aloja la facultad de la razón y el lenguaje” (Llinàs, 95). Esta distinción es fundamental para Descartes, ya que, “al ser el hombre algo no reductible a cuerpo, es algo más que una máquina. En cambio, ésta para [...] [el francés] no puede en ningún caso utilizar la razón y el lenguaje humano” (Llinàs, 95).

En este punto llegamos al centro del argumento cartesiano, en el cual el filósofo concentrará toda su reflexión en el análisis en torno al lenguaje. Como se mencionó anteriormente, para Descartes el alma racional solo la posee la especie humana, y en relación con lo animal, se plantea que “la diferencia de este animal-máquina con el hombre [...] se hace patente [...] por la incapacidad que tienen los animales para el uso del lenguaje” (Henríquez, 55). Según el filósofo francés, “no hay hombre, por estúpido y tonto que sea –

sin exceptuar siquiera a los locos-, que no sea capaz de coordinar diversas palabras y componer un discurso para dar a entender sus pensamientos” (Descartes, 146). A diferencia de la especie humana, para Descartes “no hay animal alguno, por perfecto y bien dotado que sea, que haga cosas semejantes” (Descartes, 146), por lo cual, la distinción entre especies humanas y no-humanos, para el francés, queda sustentada desde una justificación lingüística, pues, para este, los primeros usan el lenguaje como medio de expresión y manifestación de estados mentales.

Otro de los ejemplos que emplea Descartes, es el caso de las personas con discapacidades auditivas que, al autor, le llama profundamente la atención, pues observa que estos también logran expresar sus pensamientos. Para el filósofo francés, la inferioridad de los animales, en comparación con la humanidad, queda aún más de manifiesto cuando señala que, a pesar de que “las urracas y los loros, puedan proferir palabras como nosotros, [...] [estos] no pueden hablar como nosotros, es decir, dar a entender que piensan lo que dicen” (Descartes, 146). Esta situación, a diferencia de las personas que sufren la discapacidad anteriormente mencionada, será clave para los objetivos del francés, pues este observa que “los hombres que han nacido sordos y mudos y que están tan privados o más que las bestias de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos algunos signos con los cuales se hacen entender de quienes, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua” (Descartes, 146). En definitiva, Descartes señala que la capacidad de poder expresar lo que cada individuo piensa es la parte fundamental y diferenciadora entre lo humano y lo animal, ya que para este, la imposibilidad de poder expresar sus pensamientos “no solo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna, pues se ve que se necesita bien poca para saber hablar” (Descartes, 146-147).

Tom Regan, en su texto *En Defensa de los Derechos de los Animales*, señala una objeción a Descartes, y a la postura que plantea este de no atribuir pensamiento a los animales. En la sección V del capítulo 1, en el apartado A, Regan se pregunta si “¿pueden usar lenguaje los animales?” (Regan, 35). Para responder a esta interrogante, el filósofo estadounidense señala que “descartes [...] recomienda una prueba en particular [...] referida como *la prueba del lenguaje*, para determinar qué individuos son conscientes” (Regan, 35). Siguiendo la recomendación presentada por el filósofo francés, “los individuos que son capaces de

expresar sus pensamientos usando un lenguaje, ya sea de palabra o su equivalente (por ejemplo, las señas usadas por los sordomudos), pasan la prueba y de este modo manifiestan su conciencia” (Regan, 35). Ante esto, para refutar la idea cartesiana, el estadounidense utiliza de ejemplo “una entrevista realizada en ASL, entre el reportero del *New York Times*, Boyce Rensberger y Lucy, una chimpancé de ocho años de edad que había recibido instrucción en la lengua de señas estadounidense” (Regan, 35). La conversación arrojó los siguientes resultados:

Reportero: (sosteniendo una llave): ¿Qué es esto?

Lucy: (Una) llave

Reportero: (Sosteniendo un peine): ¿Qué es esto?

Lucy: (Un) peine (toma el peine y peina al reportero, luego le pasa el peine al reportero).
Péiname.

Reportero: Ok (peina a Lucy)

Reportero: Lucy, ¿quieres ir afuera?

Lucy: Afuera, no. Quiero comida, (una) manzana.

Reportero: No tengo comida, lo siento. (Regan, 35-36)

Regan cita las palabras de Rensberger, en las cuales el periodista es claro en las conclusiones que obtiene:

Breve. No especialmente profunda. Pero definitivamente comunicación... Después de cada intercambio, Lucy y yo nos mirábamos fijamente a los ojos por unos pocos segundos. No sé cómo se sintió ella, pero yo estaba nervioso. Estaba participando en algo extraordinario. (Regan, 36).

Si bien este es solo un ejemplo, nos permite presentar la postura de Regan, y la crítica presenta al filósofo francés en base al mismo tipo de lenguaje que éste último señala, y defiende, en el *Discurso del Método*. El argumento del uso del lenguaje, es una constante discusión entre quienes defienden una superioridad de la especie humana en desmedro de lo animal. De igual manera, entre quienes defienden a los animales, también existen muy buenos argumentos que critican este uso argumental, y lo catalogan como un argumento insuficiente. El debate es amplio, y en este trabajo no nos centraremos exclusivamente en

esta polémica, solo mencionamos la propuesta de Tom Regan, pues este intenta “corregir a Descartes por ser demasiado conservador” (Regan, 38), puesto que, según el estadounidense, y en base al ejemplo que él mismo plantea, “si siguiendo a Descartes, acordáramos que el uso de un lenguaje para expresar pensamientos es la prueba decisiva para determinar qué animales son conscientes, [...] además de los humanos, habría otras [...] especies cuyos miembros son conscientes” (Regan, 38).⁵

2.3.- Los animales en la post-modernidad.

Desde la época denominada postmodernista, en autores como Derrida, la visión y relación que se tiene con lo animal se estructura a partir de posiciones que critican el paradigma de lo moderno, y en esta, el lugar de los animales se estudia y propone desde una óptica distinta e integradora, y que envuelve el problema de lo animal, a nuestro parecer, desde una consideración más justa cuando se analiza la relación entre lo humano y los animales no humanos. En el siguiente subcapítulo, abordaremos la posición que adopta el filósofo francés Jacques Derrida en su libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en el cual reflexiona en torno a la mirada y el mirar de los animales, y analiza dicha acción atribuyéndole un valor fundamental dentro de la relación entre especies.

2.3.1.- Derrida y la mirada animal.

Jacques Derrida, en su obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*, comienza su análisis planteando una pregunta clave que nos permitirá relacionarnos con los animales desde una posición distinta y modificadora: “¿Podemos decir que el animal nos mira?” (Derrida, 17). Esta interrogante, tomará al filósofo francés gran tiempo y dedicación, y durante este periodo sus reflexiones nos permitirán comprender, de mejor manera, los vínculos entre lo humano y lo animal no humano.

Derrida es consciente que el problema de lo animal se ha planteado desde posturas en las cuales la mirada de los animales no ha sido valorada de la manera que corresponde. La no consideración del mirar que proyectan los animales es, para el filósofo francés, uno de los motivos por los cuales los animales han quedado relevados a niveles inferiores de importancia con respecto al ser humano, pues estos últimos omiten lo que el animal puede

⁵ En la misma línea, Peter Singer señala que el argumento de Descartes no se sostiene, ya que se han hecho ciertos “descubrimientos de que a los chimpancés se les puede enseñar un lenguaje” (Singer, 30).

expresar por medio del mirar, siendo que, precisamente, la mirada es uno de los medios de manifestación y/o expresión característicos de todas las especies (incluida la humanidad). Esta acción de anular la mirada de los animales, permite entender una de las causas por las cuales la relación entre lo humano y los seres no humanos se estructura desde lógicas de superioridad y dominación.

Como se mencionó anteriormente, Derrida entrega una enorme importancia y fuerza a la mirada, puesto que, usando de ejemplo a su gato, señala que cuando es “sorprendido [...], en silencio, por la mirada de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad [...] en superar una incomodidad” (Derrida, 17-18). Con esta acción, el francés da cuenta que el animal que está frente a él no es un objeto cualquiera, sino un ser que se posiciona frente a mí y me interpela. El animal, en Derrida, actúa con una agencia, ya que se presenta con una mirada y, con esta misma, nos observa.

En este punto, Derrida retoma la polémica entre Montaigne y Descartes, y se centra en la importancia que dio el primero de estos filósofos al problema animal, y lo contrarresta al planteamiento filosófico cartesiano. Para Derrida, el texto de Montaigne (que analizamos anteriormente), es “uno de los más grandes textos precartesianos y anticartesianos que existen sobre el animal” (Derrida, 20), y de éste rescata la idea ya concebida de la vanidad como eje central, o base principal, desde la cual se sitúa la humanidad con los animales. Derrida muestra que “Montaigne se mofa del cinismo humano respecto a las bestias, de la presunción y la imaginación del hombre cuando pretende, por ejemplo, saber lo que pasa por la cabeza de los animales. [Y], sobre todo, cuando pretende asignarles o rehusarles facultades” (Derrida, 21). Para Derrida esta presunción de los humanos actúa, incluso, en niveles más cercanos y concretos como es la mirada y, por estas razones, el mirar de los animales, para el francés, no nos importa y no le otorgamos la fuerza que ya está en ella.

La presunción a la cual se refiere Montaigne, y de la cual Derrida se nutre (en parte) para presentar la posición de los animales, también es una acción analizada por Tom Regan y su propuesta del “Chauvinismo humano”. Para este filósofo estadounidense, este tipo de chauvinismo se presenta cuando la especie humana insiste en “no atribuir características a aquellos no humanos que las tienen, y [...] [persisten] en la arrogancia de que solo los humanos las tienen” (Regan, 56). En este punto, el concepto de vanidad presentado por

Montaigne se relaciona con la arrogancia de los humanos de la cual habla Regan, ya que en ambos casos se trata de una acción ejecutada por la especie humana que intenta sobreponerse a los animales, pero que está amparada solo en una creencia egoísta y engreída.

3.- Peter Singer: los animales como seres sintientes.

En su libro *Liberación Animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*, Peter Singer intenta mostrar argumentos éticos que regulen el comportamiento que se tiene con los animales y, para esto, “[presenta] una propuesta normativa de mínimos adecuada a la moralidad del sentido común” (Horta, 66). Esta propuesta del filósofo australiano, lo llevará a recorrer, y analizar, una amplia gama de situaciones y ejemplos -en los cuales sostendrá sus premisas- para así llegar a conclusiones válidas que le permitan situar la defensa de los seres no humanos.

Singer, al comienzo del capítulo 1, intenta poner de manifiesto la importancia de esta “normativa mínima” desde la cual debemos relacionarnos con los otros seres, tanto humanos como no humanos, y establece “el principio básico de la igualdad” (Singer, 18) como la manera mediante la cual debemos comportarnos frente a los individuos de toda especie, raza o sexo. Este primer principio presentado por el filósofo posee cierta complejidad, ya que en este, el australiano intenta analizar los derechos que corresponden a cada grupo de individuos, mientras que, a la misma vez, intenta justificar la “normativa mínima” de consideración que se debe tener en los distintos casos. Es decir, Singer plantea que “entre los humanos y otros animales existen diferencias importantes y estas tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos de cada uno” (Singer, 18), a modo de ejemplo, señala que “las mujeres tienen derecho a voto [...] porque son exactamente tan capaces de tomar decisiones racionales sobre el futuro como los hombres. [Mientras que,] por el contrario, los perros son incapaces de comprender el significado del voto y, por tanto, no pueden tener derecho al mismo” (Singer, 17-18). Esto, para Singer, demuestra una clara diferencia al momento de presentar, o luchar, por derechos para algunos individuos, y plantea que no todos los integrantes de las distintas especies pueden acceder a estos. Sin embargo, para el australiano, “reconocer este hecho evidente no impide que se extienda el principio básico de la igualdad a los animales no humanos” (Singer, 18), puesto que éste no actúa como un criterio relevante al momento de reflexionar en torno al problema de lo animal, lo que termina por centrar la propuesta singeriana en el principio de “igual consideración”.⁶ Singer finaliza esta idea planteando que

⁶ En este punto, Singer menciona que “las diferencias que existen entre los hombres y las mujeres también son innegables, y los defensores de la liberación de la mujer son conscientes de que estas diferencias pueden dar lugar a derecho diferentes. Muchas feministas sostienen que las mujeres tienen derecho a abortar cuando lo

“extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos” (Singer, 18). Por estos motivos, en relación a este primer principio presentado por el australiano, éste es enfático en mencionar que “el principio básico de la igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico, sino una misma consideración” (Singer, 18).

Continuando con el argumento de Singer, éste es claro en manifestar que “no es verdad que todos los seres humanos sean iguales” (Singer, 19), ya que “tenemos que reconocer el hecho de que los humanos tienen formas y tamaños diversos, capacidades morales y facultades intelectuales diferentes, distintos grados de benevolencia y sensibilidad ante las necesidades de los demás” (Singer, 19). Para el australiano, enfocarse en estas diferencias es necesario, pero no fundamental, ya que opinar lo contrario nos llevaría a un sinsentido. A pesar de que en el planteamiento base al que apunta Singer, éste centra todo su esfuerzo en entender que dichas diferencias existen como algo propio de cada persona, él mismo señala que “aunque los humanos difieren como individuos, no existen diferencias entre las razas y los sexos en cuanto tales” (Singer, 19). Con esto, lo que el filósofo desea presentar es que “del mero hecho de que una persona sea negra o mujer no se puede inferir nada sobre sus capacidades intelectuales o morales” (Singer, 19), por estas razones, el planteamiento de fondo que se infiere de la propuesta singeriana, es que “el derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física u otros factores similares. La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho” (Singer, 21). E incluso, el australiano va más allá, y propone que “no existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencial real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses” (Singer, 21).

A partir de la crítica presentada por Singer hacia el racismo, sexismo, o cualquier otra forma de discriminación, el australiano extiende sus consideraciones del principio de la igualdad en dirección a lo animal, y plantea “el especismo” (Singer, 22) como otra forma de

deseen, [y] de esto no se infiere que, puesto que hacen campaña para conseguir la igualdad entre hombres y mujeres, tengan que defender también el derecho de los hombres al aborto. Puesto que un hombre no puede abortar, no tiene sentido hablar de su derecho a hacerlo. [Y] puesto que un perro no puede votar, no tiene sentido hablar de su derecho al voto” (Singer, 18).

discriminar, y la define como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 22). En todas estas exclusiones o segregaciones, el filósofo argumentará que ninguno de estos “ismo” son justificados, ya que sus acciones y creencias se fundan en paradigmas totalmente contrarios al principio que se intenta defender acá.

Peter Singer, mencionando al filósofo inglés Jeremy Bentham, señala que este último fue capaz de “[reconocer] que este principio [de igualdad] [...] [es] aplicable a los miembros de otras especies distintas a la nuestra” (Singer, 23), siendo esta, una reflexión que el australiano valora de gran manera, y que deduce a partir de lo escrito por el filósofo en su ya famosa nota al pie de página de su libro *Los Principios de la Moral y la Legislación*, en el capítulo XVII, en el cual Bentham plantea lo siguiente:

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiriera esos derechos de los que nunca podría haber sido privada, excepto a manos de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la pigmentación negra de la piel no es razón para que un ser humano sea abandonado sin remedio a los caprichos de un torturador. Puede que un día sea reconocido que el número de miembros inferiores, la velloidad de la piel, o la terminación del *os sacrum*, son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa trazaría la línea insuperable? ¿Será la facultad de la razón o, quizá, la facultad del habla? Pero un caballo adulto o un perro son, más allá de toda comparación, seres más racionales, así como animales más hablantes que un niño de pocos días, de una semana, o aun de un mes de edad. Pero supongamos que el caso sea distinto. ¿Qué significaría? La pregunta no es: ¿Pueden razonar? Ni ¿Pueden *conversar*? Si no ¿Pueden sufrir?. (Bentham, 291)

Según Singer, la postura que presenta aquí el pensador inglés, “señala la capacidad de sufrimiento como la característica básica que le otorga a un ser el derecho a una consideración igual” (Singer, 23), y esta, en base al principio propuesto por el australiano, se correlaciona directamente con la idea de la “norma mínima” que Singer desea instalar como eje central de las relaciones entre todas las especies. Respecto a la posición presentada por Singer en base a los intereses, para este, “la capacidad de sufrir y gozar no solo es necesaria, sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir” (Singer, 24), y, por ejemplo, “un ratón [...] sí tiene interés en que no se le haga rodar a puntapiés por un camino, porque sufrirá si esto le ocurre” (Singer, 24). La consideración

mínima, a la cual Singer le imprime tanta importancia, se sigue de lo presentado por Jeremy Bentham, ya que el primero se mantiene firme en su postura de señalar que “si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento” (Singer, 24).

El razonamiento base desde el cual Peter Singer desarrolla el argumento central de su texto, se puede resumir en las siguientes palabras: “el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (entendiendo este término como [...] la capacidad de sufrir y/o disfrutar)” (Singer, 25). Esta postura se instala desde un parámetro diametralmente opuesto al presentado por Descartes, ya que el australiano aboga por esa condición de seres con sensibilidad para justificar su propuesta argumentativa. Según el filósofo, “el dolor es algo que sentimos, y solo podemos inferir de diversas indicaciones externas que los demás también lo sienten” (Singer, 26). En este punto, Singer ataca la idea cartesiana de la no sensibilidad en animales, y propone que “casi todos los signos externos que nos motivan a deducir la presencia de dolor en los humanos pueden también observarse en las otras especies” (Singer, 27). E incluso, Singer apunta a que “[las] sacudidas, contorciones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos, intentos de evitar la fuente de dolor, aparición del miedo ante la perspectiva de su repetición” (Singer, 27) son signos concretos y evidentes que nos muestran el sufrimiento de los animales.⁷

El argumento señalado por Singer para centrar su reflexión y preocupación por el bienestar animal, se basa en el conocimiento que se tiene de que los “animales poseen sistemas nerviosos muy parecidos a los nuestros, [y] que responden fisiológicamente como los nuestros cuando el animal se encuentra en circunstancias en las que nosotros sentiríamos dolor” (Singer, 27). Para Singer, esa idea de que los animales no sienten dolor, solo se sustenta sobre peldaños de discriminación, puesto que para éste “es insensato suponer que sistemas nerviosos casi idénticos fisiológicamente, con un origen y una función evolutiva comunes, y que llevan a comportamientos parecidos en similares circunstancias funcionen

⁷ Charles Darwin en su libro *La expresión de las emociones en los hombres y en los animales*, relata una serie de factores en los cuales es posible relacionar la igualdad de expresión y manifestación de acciones cuando, tanto la especie humana como los animales no humanos, son sometidos a diferentes situaciones. En este libro, el británico señala las reacciones que realizan perros, gatos, simios, conejos, etc., cuando sufren alguna acción de felicidad, dolor, malestar u otras, e investiga como dichas actitudes y expresiones son igualmente observables en la especie humana.

de un modo radicalmente distinto” (Singer, 28). Con esto, el australiano intenta desarrollar su estructura argumentativa a partir de los mínimos de consideración que debemos tener hacia los animales, basado en la igualdad como principio fundamental, y en la constitución del sistema nervioso como un ejemplo característico de ello.⁸

3.1.- Los problemas presentes en los argumentos de Singer.

Como el mismo nombre del libro lo menciona, el texto de Singer (en la segunda parte del título) se autodenomina como “El clásico definitivo del movimiento animalista”. Esta afirmación, en parte, es correcta, puesto que “las posiciones defendidas por Peter Singer en *Liberación Animal* han alcanzado una notable popularidad [y], de hecho, aunque a menudo se olvide, fue esta obra la que catapultó inicialmente a Singer al primer plano que ocupa hoy en el panorama de la ética aplicada” (Horta, 65-66). Singer, como es de conocimiento general, es un entusiasta filósofo decantado por el utilitarismo, y la gran mayoría de sus obras (por no decir todas) se estructuran bajo razonamientos y reflexiones acordes a esta corriente. Pareciera ser que, hasta el momento, la posición de Singer no presenta mayores problemas, sin embargo -respecto al texto mencionado anteriormente- este “ha sido el blanco de toda una serie de objeciones entre los defensores de la consideración moral de los animales no humanos, [...] [puesto] que, han rechazado el planteamiento defendido en ese libro considerándolo utilitarista” (Horta, 66). Esto se ha instalado como una gran controversia, puesto que, “el propio Singer [...] ha negado que sea una obra de corte utilitarista” (Horta, 66), pues el filósofo australiano considera que los argumentos que en este arguye no se estructuran, desde sus bases, en propuestas que puedan relacionarse directamente con dicha corriente filosófica y ética. No obstante, en este punto, Oscar Horta es claro en mostrar que respecto al “carácter general, *Liberación Animal* sostiene una propuesta de mínimos no comprometida con el utilitarismo ni con otras premisas controvertidas, pero que, [empero], cuando se enfrenta a ciertas cuestiones concretas, [Singer] abandona su neutralidad” (Horta,

⁸ Singer, citando el trabajo del neurólogo Ingles Russell Brain en torno al sentimiento y la conciencia de los animales, señala que este, en uno de sus escritos menciona que: “personalmente no encuentro ninguna razón para conceder que mis iguales, los humanos, tienen mente y negárselas a los animales. [...] Al menos, no puedo dudar de que los intereses y actividades de los animales se correspondan con la consciencia y el sentimiento de la misma manera que en mi propio caso, y que, por lo que yo sé, hasta pueden ser igual de intenso” (Singer, 28).

66). De la misma forma, Tom Regan acusará a Singer de basar sus argumentos en trasfondos utilitaristas, y que estos, a futuro, pueden provocar graves daños.

El problema que se puede observar en el planteamiento argumentativo del filósofo australiano, es que para llegar a lo que él considera como “norma mínima”, lo logra después de exhibir un rodeo argumental que lo lleva a complejizar, de manera innecesaria, las posturas en defensa hacia el respeto de los animales. El simple hecho de considerarlos seres sintientes, cómo bien lo esboza Horta, es más que suficiente para dar cuenta del respeto necesario que se debe tener hacia los animales. Sin embargo, Singer al incluir las diferencias y los distintos derechos que se pueden atribuir, construye un argumento muy enmarañado y susceptible a críticas, lo que lleva a que los siguientes dos autores que analizaremos planteen fuertes ataques a su postura. No obstante, es necesario mencionar que, a pesar de las refutaciones que observaremos, el que sean considerados como seres que sufren continuará gozando de la relevancia que ya se le ha otorgado, pues se considera como uno de los argumentos más concretos en pos de una mejor consideración hacia los seres no humanos. En este punto, la posición del abogado estadounidense y doctor en filosofía Gary Francione coincide con la de Peter Singer, ya que el primero considera que “la capacidad para sentir [dolor] por sí sola es suficiente para la plena pertenencia a la comunidad moral [y de derecho]” (Francione, 16-17).

3.1.1.- La crítica de Oscar Horta.

Como se mencionó anteriormente, Peter Singer se adscribe a la corriente utilitarista, y en esta, el australiano basará sus reflexiones y críticas a distintas normas y propuestas. Sin embargo, como es ampliamente conocido, su posición distará de la concepción clásicamente manifiesta, y adoptará una vía nueva basada en otras consideraciones. El utilitarismo presentado por Bentham en *Los Principios de la Moral y la Legislación*, estipula que: “Por el principio de utilidad se quiere decir aquel principio que aprueba [...] cualquier acción de que se trate, según la tendencia que parece tender a aumentar [...] la felicidad de la parte cuyo interés está en juego” (Bentham, 12). Según las normas establecidas por este sistema, Bentham propone que “por utilidad, se quiere significar aquella propiedad en cualquier objeto por la que tiende a producir un [mayor] beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad [...] [e] impedir que produzca un daño, dolor, mal o infelicidad” (Bentham, 12). Por el contrario,

Singer, quien no obstante continúa bajo la premisa principal de dicha corriente, en su libro *Ética Práctica*, señala que existe “otra versión del utilitarismo [que] juzga las acciones no por su tendencia a maximizar el placer o minimizar el dolor, sino por la medida en que están de acuerdo con las preferencias de cualquier ser afectado por la acción o sus consecuencias” (Singer, 117-118).

Oscar Horta, en el análisis que realiza de la obra del australiano, señala que Singer, a lo largo de toda su carrera como pensador, opera bajo dos ideas en su “crítica al especismo antropológico” (Horta, 69), y estas son las siguientes:

- 1) La asunción del utilitarismo de las preferencias como posición normativa (pues si lo que buscamos es maximizar la satisfacción de tales preferencias, la identidad de quienes las posean debe resultar intrascendente: si dejamos de satisfacer una preferencia en función de la identidad de su poseedor, simplemente ya no estaremos maximizando la satisfacción total de preferencias)
- 2) La constatación de que los animales no humanos pueden sufrir y disfrutar (pues todo ser dotado con la capacidad de sufrir y disfrutar tiene una preferencia porque su disfrute tenga lugar y su sufrimiento no) (Horta, 69-70).

Con esto, según el español, el filósofo de Melbourne ha contribuido de muy buena manera a la lucha por la liberación y el buen trato a los animales. Sin embargo, para Horta, “en *Liberación Animal* la argumentación es distinta, [puesto que] en ella se presenta un argumento menos simple” (Horta, 70), en el cual “el principio esgrimido no es la búsqueda de la maximización de las preferencias” (Horta, 70), lo que indicaría (y abalaría la afirmación de Singer) de que esta obra no se estructura desde una base utilitarista. Según Horta, el planteamiento de Singer se plasma de la siguiente manera: “la idea de que hemos de tener en cuenta los intereses de quienes puedan sufrir y disfrutar” (Horta, 70). Este planteamiento base es, para Horta, uno de los motivos por los cuales Singer “en *Liberación Animal* [...] no procede asumiendo el principio de la maximización de la utilidad y aplicándolo a los intereses de los animales no humanos, sino [que, por el contrario, parte] [...] de la idea de igualdad” (Horta, 72).

En el análisis realizado por el filósofo español, este señala que “la concepción del valor que se presenta fundamentalmente en *Liberación Animal* es de tipo experiencialista” (Horta,

72)⁹, Sin embargo, de igual manera, señala que “la teoría del valor que realmente defenderá [...] Singer será de carácter preferencialista” (Horta, 72), ya que, el filósofo australiano aboga por la idea de “maximizar la satisfacción de las preferencias de los distintos sujetos implicados” (Horta, 72-73). Esta diferencia no es un problema menor, ya que Horta menciona que aquí se genera un problema en la estructura argumentativa del propio texto, puesto que se genera “una tensión entre estas dos diferentes concepciones del valor” (Horta, 73). Esta dificultad, si bien, a primera vista, se presenta como una complejidad mayor, el español no considera que se le deba otorgar una importancia mayor –o agrandar más de la cuenta-, y propone que, realizando un estudio minucioso de ambas concepciones, se puede deducir que en “*Liberación Animal*, el hecho de asumir un punto de vista experiencialista o preferencialista no supone ninguna diferencia relevante. Así, la conexión entre estas dos concepciones apuntadas resultaría sostenible y, con ella, la coherencia del planteamiento teórico de Singer” (Horta, 74).

El problema que observa Oscar Horta en la propuesta presentada por Peter Singer, comienza, según él, cuando el filósofo australiano empieza a “tomar partido ante [los distintos problemas]” (Horta, 79), y asume “un punto de vista consecuencialista [para la solución de ellos]” (Horta, 80). Este posicionamiento del filósofo de Melbourne por dicha concepción, significa que “define lo bueno en función de lo que resulta positivo para los individuos” (Horta, 80), siendo, para Horta, esta situación lo que da origen a los problemas del australiano. De igual manera, según el español, los problemas del filósofo no acaban ahí, ya que “el compromiso de Singer no se da únicamente con un punto de vista consecuencialista, [sino que] va más allá y abraza un principio determinado dentro de éste. [...] [que sería] la idea agregacionista según la cual la distribución más deseable de valor es aquella en la que la suma total del valor que disfruta cada individuo es maximizada” (Horta, 80).

A partir de estos posicionamientos, Horta responde, y justifica, su hipótesis de que Singer cae en el utilitarismo en algunos puntos del libro, y menciona que “si en *Liberación Animal* Singer no fuese más allá de lo prescrito por la apelación a la relevancia de la capacidad de

⁹ La definición que entrega Horta es la siguiente: “lo valioso es la minimización de las experiencias negativas y la maximización de las positivas” (Horta, 72)

sufrir [...] permanecería imparcial ante aquellos problemas que implican un posicionamiento a favor o en contra del agregacionismo” (Horta, 80), pero esto no es así, ya que el australiano no se mantiene firme sólo en su primera consideración del sufrimiento, y “en *Liberación Animal* se defiende esta posición [del agregacionismo]” (Horta, 80). El punto conflictivo que señala Horta como detonante de todo este problema, es cuando “Singer se plantea concretamente [...] considerar si sería legítimo en algunas circunstancias utilizar animales no humanos [para la experimentación]” (Horta, 81), y la respuesta del australiano es la que le ocasiona los mayores problemas, puesto que “como utilitarista, y por lo tanto agregacionista, Singer lo admite en aquellos casos en los que los beneficios superen los costes” (Horta, 81). Por estas razones, la crítica a Singer no se hace esperar, y lo tildan de hacer uso de argumentos utilitaristas (que pueden beneficiar o perjudicar los argumentos en contra del uso de los animales) que no permiten la sostenibilidad de sus reflexiones.¹⁰ Por este motivo, Horta señala que “esta toma de postura choca con la intención del libro de ser normativamente neutral en la medida de lo posible” (Horta, 81).

3.1.2.- La crítica de Tom Regan.

Tom Regan, en su texto “Derechos animales, injusticias humanas”, menciona que “la postura utilitarista, o una versión de ella, implica dos principios [para justificar la defensa de los animales]” (Regan, 250). Según el autor, “el primero es un principio de igualdad [...] [y]

¹⁰ Peter Singer, en su libro *Vivir éticamente. Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*, en el capítulo 13 “Reducir el sufrimiento animal y proteger la naturaleza”, realiza una comparación entre los animales domésticos y los animales de granja, y menciona que existen muchas “organizaciones que recogen mascotas – básicamente perros y gatos- y tratan de encontrarles un hogar” (Singer, 157). Esto, para el filósofo no está mal, y significa un gran aporte para reducir el sufrimiento de los animales. Sin embargo, a la vez, señala que hay “un motivo muy claro para no dar la máxima prioridad a organizaciones que rescatan animales maltratados, [y este sería que], el sufrimiento de las mascotas que son víctimas de malos tratos no es sino una fracción minúscula del sufrimiento que infligimos a los animales [en todos los ámbitos]” (Singer, 157). En este punto, el filósofo señala que “los animales de las granjas industriales han de soportar toda una vida de sufrimientos mucho más atroces que el común de los perros y gatos” (Singer, 157), y, por lo tanto, centrarnos en su rescate sería una mejor opción, pues respondería al principio utilitarista de la maximización de bien sobre el mal, en el cual salvar a una mayor cantidad de animales justifica que nuestros esfuerzos se inclinen hacia un lado en desmedro del otro. De la misma forma, otro de los argumentos basados en el utilitarismo que presenta Singer, es cuando plantea que “esterilizando [...] [a las mascotas], controlando el contagio de enfermedades entre ellos y encontrando refugios decentes para algunos es posible reducir el sufrimiento y sacrificio de perros y gatos; pero el coste que supone todo eso es alto, porque incluye atención veterinaria, vacunas, y la provisión de alimentos y cobijo” (Singer, 159) mientras que, por otro lado, afirma que “la forma más efectiva de ayudar a los animales y prevenir la mayor cantidad de sufrimiento es centrarse en la defensa de los animales de granja, [puesto que,] mientras que el rescate de animales domésticos puede costar decenas o hasta cientos de dólares por cada animal que se salva, convencer a la gente de que reduzca o suprima su consumo de productos animales salva a los de granja por una mínima fracción de ese coste” (Singer, 159).

el segundo principio es el de utilidad” (Regan, 250). Respecto al primero, en páginas anteriores, vimos que Peter Singer lo utiliza como estructura argumentativa base para la reflexión que propone en pos de las consideraciones éticas para los animales, y Tom Regan lo define como un “principio [que] declara que los deseos, necesidades, esperanzas, etc., de diferentes individuos, cuando son de igual importancia para estos individuos, son de igual importancia o valor sin importar quienes sean los individuos” (Regan, 250). Por otro lado, respecto al segundo principio mencionado, Regan señala que según este “en grandes líneas [...] debemos actuar de modo tal que produzcamos el mayor saldo posible del bien sobre el mal; por ejemplo, el mayor saldo posible de satisfacción sobre insatisfacción, tomando en cuenta los intereses de todos los afectados y concediendo el mismo peso a intereses iguales” (Regan, 250). Regan señala que, en este punto, en relación a los seres no humanos, estos “tienen intereses [y] deben tomarse en cuenta sus intereses, y puesto que sus intereses son para ellos frecuentemente tan importantes como lo son para los seres humanos intereses comparables, a sus intereses se les debe dar el mismo peso que a los intereses humanos comparables” (Regan, 250).

La crítica presentada por Regan a estos principios comienza por las deducciones que es posible obtener una vez que se analizan los razonamientos y conclusiones del sistema moral al cual se adscribe Singer. Según el estadounidense, puesto que “la [doctrina] utilitarista hace hincapié en los resultados o las consecuencias [de las acciones]” (Regan, 250), esto genera un enorme problema a este argumento que intenta defender la posición y trato de los animales, ya que “el utilitarista puede estar tan en contra de la crueldad como cualquier otro, pero dentro de la teoría utilitarista lo correcto y lo incorrecto están determinados por las consecuencias [y] no por sentimientos e intenciones” (Regan, 250). En relación al primer fundamento propuesto por Singer en *Liberación Animal* (igualdad), Regan señala que, frente al uso y maltrato que se hace de los animales, “el principal argumento [...] [del autor] es que la cría intensiva de animales así como su utilización rutinaria en la experimentación viola el principio de igualdad de intereses” (Regan, 251), ya que, y siguiendo el ejemplo que el mismo Singer menciona, “es incorrecto hacer a los animales lo que no haríamos a los humanos” (Regan, 251). Al analizar este punto, el estadounidense señala que “con todo lo claro y fuerte que es su argumento, [...] Singer no logra ser completamente convincente” (Regan, 251), y justifica su crítica de la manera como veremos en los siguientes párrafos.

Según lo planteado por Tom Regan, Singer “nos muestra que los animales son tratados de manera diferente que los seres humanos, pero no que este trato diferencial viole el principio de igualdad de intereses o el principio de utilidad” (Regan, 251). Es decir, para Regan, el filósofo de Melbourne razona de manera un tanto ambigua, puesto que sus argumentos quedan expuestos a la posibilidad de justificar muchas vías de comportamiento que trate de mala manera a los animales, y que se amparen bajo los principios que él mismo expone. El filósofo estadounidense analiza el primer principio (igualdad), y plantea que “podemos concederle el mismo peso a intereses iguales, sin importar de quien son esos intereses, y aun así tratar a los individuos de manera bastante diferente” (Regan, 251), esto resulta ser problemático, y Regan lo ejemplifica con la siguiente situación:

Yo podría considerar correctamente que el interés de mi hijo y el del hijo de mi vecino por recibir una educación médica son iguales y, sin embargo, ayudar solo a mi hijo. [Con esto], los trato de manera diferente pero no necesariamente les concedo un peso diferente, y tampoco por ello hago cosa alguna que sea, en cualquier sentido obvio, moralmente reprobable. Tengo deberes hacia mi hijo que no tengo hacia los hijos de los demás” (Regan, 251).

Esto, para Regan, es de suma importancia para la crítica que desea plasmar, ya que da cuenta de lo débil, y hasta, en cierto punto, ingenuo, que resulta ser la posición de Singer que se basa en este primer principio, puesto que “el trato diferencial de individuos con intereses iguales no viola por sí mismo el principio de igualdad de intereses” (Regan, 252), por lo cual, a pesar de que tengamos en cuenta la consideración de las personas o animales no humanos, eso no implica que, necesariamente, mi actitud con ellos esté regulada bajo normas fijas y concretas que estructuren el comportamiento que debemos tener hacia el otro. En definitiva, siguiendo las propuestas de Regan, al analizar el principio de igualdad, y reflexionar sobre las bases que este presenta, el filósofo estadounidense propone que, incluso, el maltrato a los animales podría justificarse, ya que “otorgar un trato diferencial no es lo mismo que (ni implica) violar el principio de igualdad de intereses” (Regan, 253).

La crítica principal que presenta el filósofo americano radica en que, según él, Singer “incurre en una petición de principio” (Regan, 252) al momento de formular su argumento. Para Regan, “Singer debe proporcionar un argumento que muestre algo más que el hecho de que son tratados de manera diferente” (Regan, 251), y su clásica interrogante hacia el

experimentador, al cual se le pregunta si “¿utilizaría [...] a un bebe humano huérfano, profundamente retrasado, en el tipo de doloroso experimento en el cual está dispuesto a utilizar a un animal más desarrollado intelectual y emocionalmente?” (Regan, 252) no nos sirve para dar solución al problema, ya que, para Singer, “si el investigador dice que no, [...] lo acusa de especismo y de violar el principio de igualdad de intereses” (Regan, 252), pues, según el filósofo de Melbourne, el investigador no es imparcial al momento de valorar los intereses de las especies que tiene frente a él. Ante esta situación, Tom Regan no está conforme con la respuesta, y le critica al filósofo australiano su postura de “presuponer que por tratar de manera diferente a los individuos involucrados, [les] concedemos distinto peso a sus intereses iguales” (Regan, 252), pues, para el estadounidense, “esto no siempre es verdad” (Regan, 252), y el ejemplo de su hijo y del hijo del vecino que mencionamos, Regan lo utiliza para dar un contra ejemplo de esto.

Para finalizar, Regan señala que “el argumento de Singer tiene un defecto adicional que se relaciona con el principio de utilidad” (Regan, 252), y el problema central de este, es que “Singer no muestra que el trato diferencial de los animales vaya en contra del objetivo utilitarista de producir el mayor saldo posible de bien sobre mal” (Regan, 252). Para Regan, este es un problema muy serio, y que amenaza con desbaratar una gran parte del trabajo que se realiza para la defensa de los animales, ya que, según el estadounidense, si justificamos el maltrato y daño de los animales apelando a la maximización de bien sobre el mal, y establecemos el principio de utilidad como base para el desarrollo argumentativo de todo este proceso, la vida de muchos animales (quizás más de las que actualmente lo están) podría estar en grave riesgo (Regan, 252-253). Por estas razones, para este autor, “[Singer] no logra mostrar, en relación con este principio, que sea incorrecto tratar a los animales como actualmente se les trata en las granjas modernas y en la investigación científica” (Regan, 253).

En definitiva, para Regan, las posturas presentadas por Singer son objeto de una gran cantidad de dificultades, ya que, según él, “formas de racismo o sexismo que parecen eliminadas por el principio utilitarista de igualdad de intereses, bien pueden ser resucitadas y justificadas por el principio de utilidad” (Regan, 253). Y esto no es algo que debemos tomar a la ligera, más bien, resulta ser fundamental dar cuenta de este tipo de problemas que vienen

asociados a ciertas posturas para así prevenir ciertas situaciones más complejas, y según Regan, “pasa algo similar con el especismo, [ya que] el mismo tipo de argumentos puede mostrar una posible justificación utilitarista de un especismo análogo” (Regan, 253). Por estas razones, “el utilitarismo, a pesar de las apariencias iniciales, no nos provee de bases sólidas para excluir todas las formas de [discriminación]” (Regan, 253).

4.- Tom Regan: más allá del sentir.

En cuanto a la propuesta presentada por Tom Regan, la defensa que este realiza a favor de los derechos de los animales se establece a partir de una especie de extensión que parte desde lo humano y se extrapola hacia lo animal. En este punto, los argumentos entregados por el filósofo estadounidense señalan que los miembros de la especie humana deben ser respetados porque “tienen un cierto tipo de valor, un valor inherente” (Regan, 257) que debe primar por sobre cualquier otra cosa. La finalidad a la cual apunta Regan intenta mostrar que “cada ser humano tiene un valor lógicamente independiente de si es valorado por alguien más” (Regan, 257), y con esto, el estadounidense expresa que “el tipo de valor propiamente atribuible a ellos no es exclusivamente instrumental, [ya que] los humanos tienen valor no solo porque (ni solo mientras que) son buenos para algo, [sino que] tienen un valor distinto de su utilidad o habilidades” (Regan, 257).

En este sentido, es imperativo señalar que el planteamiento filosófico presentado por este autor en su texto “Derechos animales, injusticias humanas” (1980), él mismo lo estructura ayudándose del principio moral propuesto por Immanuel Kant, en el cual menciona que “lo que tiene valor en sí mismo debe ser siempre tratado como un fin, nunca meramente como un medio” (Regan, 257). En este punto, es necesario mencionar que el uso que el filósofo hace del principio kantiano solo lo utiliza para extrapolarlo hacia los animales, y así expresar que estos tampoco deben ser utilizados como medios. Es fundamental tener esto a la base del discurso propuesto por Regan, ya que a lo largo de su argumentación, este mismo filósofo será quien presente fuertes críticas al planteamiento de Kant en otros aspectos.

Dicho esto, y a la luz de la propuesta sostenida en el “valor inherente”, Regan establece que nuestro comportamiento con nuestros semejantes siempre se debe acomodar a dicho modelo de no ser usados como “instrumentos”, puesto que, de lo contrario, “si dañamos a un individuo para que otros puedan obtener placer o provecho, estamos tratando al individuo meramente como un medio” (Regan, 257), algo que no puede, ni debe, poder justificarse o aceptarse.

De esta manera, estas dos ideas (“valor inherente” y el no uso como medio) son fundamentales en la propuesta que desea plasmar el estadounidense, ya que, según él, solo “los individuos que poseen valor inherente [son] los que tienen derechos morales, y es porque

tienen un valor de este tipo por lo que cuentan con el derecho moral a no ser tratados de maneras que nieguen su posesión de este tipo de valor” (Regan, 257). Con esto, la tesis principal del filósofo es que “los seres humanos no solo están vivos: *tienen una vida*. Lo que es más, somos sujetos de una vida que es mejor o peor para nosotros, con independencia lógica de que alguien más nos valore o nos encuentre útiles” (Regan, 258).

Por estos motivos, y en base a que el propio Regan señala, “el que seamos *los sujetos* de una vida que es mejor o peor para nosotros no depende lógicamente de lo que otros hacen o no hacen” (Regan, 258), el filósofo intenta vincular y extender estos razonamientos hacia el ámbito de lo animal, y menciona que “esta misma línea de argumentación [sí] puede ser desarrollada [de la misma manera] en el caso de los animales” (Regan, 258), puesto que estos últimos, al igual que los seres humanos, también “son sujetos de una vida que es mejor o peor para ellos, con independencia lógica de si son valorados por alguien más” (Regan, 259). De igual forma, expresa que “hay numerosas especies de animales para las cuales vale esto, [es decir] también tienen un tipo peculiar de valor por sí mismos [...] y, como en los humanos, este derecho suyo será anulado injustificablemente si se les daña meramente para promover las ganancias o el placer de otros” (Regan, 259). Regan, en su texto “Derechos animales y ética medioambiental”, menciona que, ante la pregunta de si “¿hay sujetos de una vida que no sean animales humanos?” (Regan, 122), responde afirmativamente:

“Claro que sí. Con certeza, todos los mamíferos y aves, [y] casi con toda probabilidad todos los peces. ¿Por qué? Porque estos seres satisfacen las condiciones del tipo de subjetividad en cuestión. Como nosotros, están en el mundo conscientes del mundo, conscientes de lo que les ocurre e importándoles lo que les ocurre (a su cuerpo, a su libertad, a su vida) independiente de que a alguien más le preocupe esto o no. Por consiguiente, estos seres participan de los derechos mencionados, incluyendo el derecho de ser tratados con respeto” (Regan, 122).

En su libro *En Defensa de los Derechos de los Animales*, Tom Regan, en el capítulo 2 del mismo, hace referencia a la capacidad que tienen los animales de tener creencias y deseos, al igual que la especie humana, y defiende esta postura frente a la crítica presentada por ciertos autores, quienes mencionan la imposibilidad de otorgar a los animales no-humanos dichas

características¹¹. Para el filósofo estadounidense, la posibilidad de tener creencias y deseos es fundamental, ya que, según él, esto permite que los animales, quienes son “sujetos de una vida”, puedan desarrollarse y convivir. De esta manera, lo que Regan defiende en este punto es que los animales tienen “creencias por preferencia” (Regan, 100), que les permite inclinarse y decidir sobre ciertas acciones.

Dentro de la propuesta presentada en torno al “valor inherente de los animales”, Regan realiza una fuerte crítica al planteamiento ético-filosófico de Immanuel Kant, pues menciona que el principal problema que se observa dentro de la postura del pensador alemán se encuentra en el concepto de autonomía. En base a esto, Regan menciona que “el sentido de autonomía kantiano no es el único sentido de autonomía [existente]” (Regan, 112), y a modo de respuesta, el estadounidense propone que “una posición alternativa es que los individuos son autónomos si tienen preferencia y tienen la capacidad de iniciar una acción con vista a satisfacerlas” (Regan, 112). El motivo por el cual Regan esboza este juicio, se produce porque, desde la perspectiva de Kant, “los individuos sólo son autónomos si son capaces de actuar con base en razones que pueden aspirar a que sirvan también como base para la acción de cualquier otro individuo en circunstancias similares” (Regan, 112). Es decir, siguiendo el planteamiento del filósofo de Königsberg, la acción moral a la cual nos debemos adscribir es a la de “obrar como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal (de todo ser racional)” (Kant, 129).

A diferencia de la propuesta presentada por el alemán, el filósofo norteamericano menciona que “es muy poco probable que algún animal sea autónomo en el sentido kantiano” (Regan, 112), ya que, para Regan, seguir bajo estos principios implicaría que “los animales tendrían que ser capaces de razonar en un nivel muy sofisticado” (Regan, 112). Ahora bien, con esto, Regan no quiere decir o insinuar que los animales no tengan razonamiento o conciencia, solo desea plasmar que la propuesta kantiana se maneja en niveles donde se ve implicada mucha abstracción racional, y que, incluso, no todos los seres humanos podrían ser capaces de satisfacer.

En definitiva, la crítica que esboza Regan hacia Kant apunta, directamente, a la limitación del concepto de autonomía que propone el filósofo alemán, ya que, según el pensador

¹¹ Véase Tom Regan *En Defensa de los Derechos de los Animales*, capítulo 2, apartado II y III.

estadounidense, esto nos puede llevar a ciertos equívocos. De esta manera, la discusión que se establece entre ambos postulados es que, por un lado, en Kant tenemos que:

La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independiente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal (Kant, 131).

Lo que se adecua de muy buena manera a lo que Kant denomina como el “imperativo categórico”. No obstante, esta definición, para Regan, no es suficiente ni correcta, ya que para él:

No es necesario, considerando esta interpretación de autonomía (llamémosla autonomía de preferencia), que uno sea capaz de abstraerse de sus propios deseos, metas, etc., como un paso preliminar para preguntar qué debe hacer otro individuo en circunstancias similares; es suficiente que uno tenga la capacidad de iniciar una acción motivada por esos deseos y metas que tiene y crea, correcta o incorrectamente, que sus deseos o propósitos se verán satisfechos o logrados al actuar de una determinada manera. Mientras que el sentido kantiano requiere que uno sea capaz de pensar imparcialmente para poseer autonomía, el sentido de preferencia no. (Regan, 112 – 113).

Finalmente, lo que deduce Regan, es que en la posición presentada por Kant es muy limitante y excluye a los animales no humanos de ella. Esta situación Regan no la comparte, pues cree firmemente que los animales tienen creencias y deseos y, por eso mismo, autonomía.

Una vez presentados los dos planteamientos éticos (Singer y Regan), señalamos que las nociones básicas que ambos autores comprenden como base mínima para tener consideraciones éticas con los animales deben estar situadas a los pies de todo sistema, o estructura, que posibilite el tener un buen trato y/o comportamiento hacia los seres no humanos. En ambas posturas, los autores mencionan que los animales tienen derechos que deben ser respetados, y justifican dichas posiciones a la base de considerarlos como “seres sintientes” o “sujetos con valores inherentes”. Por estos motivos, en este trabajo creemos que

solo cuando ambas posiciones anteriormente descritas se complementan, se es posible lograr orientar, por buenas vías, el camino hacia la ética y el derecho de los animales, pues estos son individuos que no pueden ni deben ser violentados.

4.1.- Estudios en torno a la conciencia de los animales

No solo Tom Regan defiende la idea de que los animales poseen conciencia¹², muchos filósofos, biólogos y científicos comprometidos con la defensa de los animales también han planteado esta posición, y abogan por su defensa y consideración. En la “declaración de Cambridge respecto de la conciencia”, realizada el 7 de julio del año 2012, se menciona que “los animales no humanos tienen conciencia” (Low, 1), y llegaron a estas conclusiones a partir de una serie de diversos estudios y análisis.

En dicha declaración, se estipula que:

Un prominente grupo internacional de neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos de la computación se [...] [reunieron] en la universidad de Cambridge para reexaminar los sustratos neurobiológicos de la experiencia consciente y otros comportamientos relacionados en seres humanos y animales no humanos. (Low, 1).

Dicho proceso de experimentación y observación, llevó a estos investigadores a comprobar y reafirmar (justificado desde un modelo científico), esta característica de los animales que, durante mucho tiempo, se les había negado.¹³ Las conclusiones obtenidas del estudio, muestran que los científicos estuvieron de acuerdo en señalar que:

La ausencia de un neocórtex no parece prevenir 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. (Low, 3).

¹² Véase *En Defensa de los Derechos de los Animales*, capítulo 1, sección VII-X

¹³ Un ejemplo claro lo encontramos en Descartes

La filósofa belga Vinciane Despret, en su libro *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, menciona que en un laboratorio alemán se realizaron ciertos experimentos para observar si los animales tenían conciencia y autoconciencia. En este estudio, Despret señala que se utilizaron Urracas para llevar a cabo los experimentos, y las situaron delante de espejos para analizar su comportamiento. De lo observado por los experimentadores, se da cuenta que las Urracas “fueron detrás del espejo [...] [y] exploraron la imagen ante ellas con atención” (Despret, 36), y luego de realizar este proceso, “encontraron la prueba decisiva para resolver el enigma: hicieron movimientos un poco imprevisibles, balancearse de adelante hacia atrás, dar saltitos en el mismo lugar, [y] rascarse con una pata” (Despret, 36). De esto, y luego de que las aves realizaran todas las acciones, se menciona que estas “visiblemente habían comprendido que el otro ante ellas no era realmente un otro” (Despret, 36).

Continuando con el experimento, y después de tener a la base esta comprensión que tuvieron las urracas, se hacen ciertos procedimientos que intenten dar cuenta de la posibilidad de que tengan autoconciencia. Para lograr esto, Despret menciona que las pruebas se apoyaron “sobre los experimentos [...] [propuestos por] el psicólogo George Gallup a finales de los 60” (Despret, 36), y ponen “un pequeño autoadhesivo coloreado sobre el cuello [de las urracas], justo debajo del pico, de color amarillo, rojo o negro, en un lugar en el que se puede estar seguro de que ellas no lo verán directamente, ni siquiera bajando la cabeza” (Despret, 36). Y, para inserta el autoadhesivo, “uno de los tres científicos tapa los ojos del pájaro mientras que el otro aplica el autoadhesivo” (Despret, 36).

Luego de llevar a cabo el experimento, se menciona que “la operación es un éxito” (Despret, 36), y que, por consiguiente, “estas urracas se reconocieron en un espejo” (Despret, 36). Las acciones que realizan estas aves son que, una vez que visualizan el autoadhesivo, “van a apresurarse a sacarla, primero con el pico, pero sin lograrlo, [y] después con una de sus patas” (Despret, 36). La conclusiones que se deducen una vez terminado este procedimiento, es que estas aves “tienen [...] conciencia de sí mismas o, según los términos de Gallup, tienen una teoría del espíritu” (Despret, 36). Estas conclusiones quedan avaladas con las deducciones presentadas en la declaración de Cambridge, pues en esta se menciona que:

Las aves parecen ofrecer, en su conducta, neurofisiología y neuroanatomías, un caso destacado de evolución en paralelo de la conciencia. Evidencia de niveles casi humanos de conciencia han sido observados de manera espectacular en los loros grises africanos. Las redes emocionales y los microcircuitos cognitivos de mamíferos y aves parecen ser mucho más homólogos de lo que se pensaba antes. Es más, se ha descubierto que ciertas especies de aves exhiben patrones neurales de sueño similares a los de los mamíferos, incluyendo movimientos oculares rápidos y, como se demostró en pinzones cebrá, patrones neurofisiológicos que anteriormente se pensaba requerían del neocórtex mamífero. En particular, se ha notado que las urracas muestran similitudes asombrosas con los seres humanos, grandes simios, delfines y elefantes en estudios de auto-reconocimiento frente a un espejo. (Low, 2).

Otro de los ejemplos que da cuenta de las creencias, deseos y conciencia animal, lo presenta Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*. En el capítulo 3 de dicho libro, titulado “la inteligencia el Delfín”, el filósofo menciona que estos animales, al igual que los seres humanos, “habitan en grupos y manadas y su estructura social está bien definida” (MacIntyre, 35). Pero no solo eso, de igual manera que muchas otras especies animales, incluyendo a los humanos, los delfines “crean diferentes tipos de vínculos sociales y muestran afectos y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones y son juguetones y participan deliberadamente de los juegos” (MacIntyre, 35-36). Estas acciones, según el filósofo escocés, dan cuenta no solo de las diversas estructuras que componen la organización propia de los delfines, sino también de las emociones (miedo) y sentimientos (estrés), siendo estos últimos las interpretaciones que se hacen de los primeros.

MacIntyre se vale de los estudios realizados por el biólogo marino Louis M. Herman (1930-2016) en torno a la investigación de este último con los delfines para sostener sus posturas, y menciona que este se ha “dedicado fundamentalmente a resumir los recursos que el delfín individual posee para aprender de la experiencia” (MacIntyre, 36). Este análisis de la vida y experiencia de los animales, ha resultado ser de gran importancia para el conocimiento que tenemos de estos, ya que, para Herman, este “aprendizaje [es fundamental] para que cada delfín sea capaz de responder a otros delfines de manera que contribuya a su propio florecimiento” (MacIntyre, 36). Con estos estudios, se ha logrado dar cuenta de la importancia de la conformación social e individual de estos animales al momento de relacionarse con otros, pues, según el biólogo, “lo que determina el éxito de cada delfín

individual [...] [es] el conocimiento social, puesto que el delfín es dependiente de la matriz social prácticamente en todos los aspectos de su vida” (MacIntyre, 36), siendo este aprendizaje algo que se construye a lo largo de toda la existencia del animal, pues es un “conocimiento social que se adquiere con el desarrollo de una serie de relaciones que van de la dependencia inicial respecto a la madre en el momento del nacimiento hasta la plena pertenencia a un grupo adulto” (MacIntyre, 36). En definitiva, lo que plantea el biólogo marino es que “los delfines de varias especies sólo pueden desarrollarse y florecer porque han aprendido a alcanzar sus objetivos mediante estrategias concertadas con otros miembros de los distintos grupos a los que pertenecen o con los que se encuentran” (MacIntyre, 36).

Uno de los puntos principales que analiza MacIntyre en base a la evidencia que se posee de los delfines, es “la capacidad [que tienen estos animales] para reconocer percepciones y para prestar atención a lo que se percibe” (MacIntyre, 37). Según el autor, tener esta habilidad es algo fundamental al momento de relacionarse con otros individuos, y también para el florecimiento individual señalado anteriormente. De la misma forma, y basado en ese proceso de reconocimiento, el filósofo escocés menciona que estos animales “también [tienen] la capacidad para dar una variedad de respuestas distintas ante lo que es percibido y reconocido como un mismo individuo o una misma clase de individuo, y la capacidad para una diversidad de expresiones emocionales distintas” (MacIntyre, 37). En este punto, lo que se destaca de la acción llevada a cabo por los delfines, es que estos cuando “muestran curiosidad al inspeccionar algo que ha llamado su atención, pueden fijarse primero en un aspecto del objeto y luego en otro: y el mismo objeto o tipo de objeto puede provocar diferentes respuestas. [...] [E] Igualmente, [...] [los delfines] expresan afecto hacia otros individuos a los que reconocen y manifiestan temor hacia [otros]” (MacIntyre, 37).

En base a estos análisis, volvemos a los postulados presentados por Tom Regan en torno a la idea de considerar a los animales como sujetos de una vida con deseos e inclinaciones, y que por ese motivo merecen respeto, ya que la evidencia avala que los animales son conscientes y reconocen su entorno y la relación que tienen con otros animales.

A modo de conclusión de esta primera parte de la investigación, consideramos que los principios éticos que se debe tener hacia los animales tienen que descansar sobre dos principios claves: 1) el presentado por Peter Singer en cuanto a reconocer que los animales

son seres sintientes, y 2) el principio expuesto por Tom Regan cuando menciona que la importancia y respeto por los animales no humanos se debe estructurar en base a la noción de comprenderlos como sujetos de una vida. Creemos que ambas posiciones, complementadas, permiten un buen enfoque ético desde el cual nos debemos situar, para así relacionarnos con los animales de la manera que estos merecen.

5.- Martha Nussbaum: los animales en el ámbito político.

Martha Nussbaum, en su libro *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, realiza un enorme trabajo -de una importancia fundamental- en el cual dialoga con distintos autores de la tradición política-filosófica que suscriben el sistema contractualista. Estos filósofos consideran que dicho proceso contractual de organización es el que debe actuar como base para comenzar a gestar la organización de las sociedades. Nussbaum evalúa dicho sistema, recorre los principios históricos que se han empleado en dicha organización, y presenta una crítica constructiva que permite mejorar esta concepción política de regulación, control y manejo de lo político-social. El trabajo que realiza la filósofa estadounidense, es una revisión de la “teoría de la justicia” propuesta por John Rawls en el año 1971 y, en este análisis, Nussbaum da cuenta de los errores que es posible evidenciar en aquella teoría y los vacíos que deja la argumentación de Rawls. Posterior a esto, la filósofa propone una solución a dichos problemas, sustentado en un sistema de relaciones nuevo, más extenso e integrador, el cual denominará como “enfoque de las capacidades”. En este punto, la autora ingresa al debate político la posición de los animales, y expone argumentos que permiten incluir a los seres no humanos dentro de estas consideraciones.

Este punto presentado por la filósofa estadounidense es fundamental para comprender la posición de los animales dentro del ámbito político, ya que su teoría nos permite conectar los principios éticos anteriormente señalados, con la importancia que debe tener el discurso político en la búsqueda de los derechos para los animales. Desde esta perspectiva, queda claro que la participación de lo político es fundamental, y esta debe complementarse con los postulados éticos mínimos, para así velar por el buen trato, cuidado y respeto que se debe tener hacia los animales. Por estas razones, creemos que la propuesta teórica expresada por Nussbaum es clave para vincular ambas esferas, ya que a partir de su sistema de organización y estructura, observamos que los animales quedan bien integrados en los debates en torno a la adjudicación de derechos.

5.1.- El contractualismo y John Rawls

Según lo planteado por Martha Nussbaum, en el análisis que realiza en torno al contractualismo, esta señala que “la idea de que los principios políticos básicos son el resultado de un contrato social, es una de las grandes contribuciones de la filosofía política

liberal a la tradición occidental” (Nussbaum, 30). La importancia histórica a la cual se refiere Nussbaum en este punto, radica en que, para poder lograr los acuerdos políticos y sociales, se parte de la base de que “todos [...] [somos] básicamente iguales en el estado de naturaleza” (Nussbaum, 31), lo que posibilita el progreso y la llegada a buen puerto de los acuerdos. De la misma manera, dentro de estas grandes e importantes contribuciones, la filósofa menciona que este sistema “demuestra de forma clara y rigurosa que los intereses del ser humano [...] quedan bien servidos a través de la sociedad política, [puesto que es] una sociedad en la que todos renuncian al poder en favor de la ley y de la autoridad debidamente constituida” (Nussbaum, 30), así como también expone que esta organización política, una vez que se llevan a cabo los procesos correspondientes, logra que “los principios resultantes de dicha negociación [...] [sean] equitativos” (Nussbaum, 31). Por estos motivos, a Nussbaum no le sorprende que dicha teoría, o sistema político, haya logrado situarse, por mucho tiempo, como el proceso más importante, necesario y fundamental dentro del ámbito político-social.

A Martha Nussbaum no le parece extraño que “la teoría de la justicia de John Rawls, [que es] sin duda la más poderosa e influyente del siglo XX, se [...] [enmarque] claramente en esta tradición” (Nussbaum, 31). Pero esto no es algo que en el propio Rawls pase desapercibido, ya que si se tiene en mente la obra del filósofo estadounidense, él mismo da un guiño a esta tradición, y a la continuación de esta en su obra, cuando en su libro *Teoría de la Justicia* (1971) expresa: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (Rawls, 24), pero que planteará, y se estructurará, en algunas situaciones, de una manera completamente distinta a toda esta trayectoria política-filosófica.

Según John Rawls, la “sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. [...] [Y que], además, [...] estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él” (Rawls, 18) lo que les permite orientarse y desenvolverse dentro de las sociedades, según lo planteado por el autor, de una manera más justa. En este punto, lo que resulta novedoso en la idea presentada por Rawls es que, a pesar de que la formulación de este orden y desarrollo

social este cargado con una fuerte influencia contractualista, el filósofo estadounidense, en cambio, sugiere que “no debemos pensar en el contrato original [que da pie a las relaciones sociales] como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno” (Rawls, 24), sino que, por el contrario, se debe pensar y articular una teoría en la cual “los principios de la justicia, para la estructura básica de la sociedad, [...] [sean] el objeto del acuerdo original. [Es decir,] son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación” (Rawls, 24). Con esto, lo que el filósofo estadounidense propone, es que dichos “principios han de regular todos los acuerdos posteriores [y] especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse” (Rawls, 24). De esta manera, toda esta organización y estructura político-social que propone el autor, él mismo la denominará “justicia como imparcialidad” (Rawls, 24), pues se sostiene en la ya mencionada idea de la “posición original de igualdad” (Rawls, 25).

El guiño histórico que, de igual manera, realiza Rawls con los planteamientos contractualistas anteriores a él, lo establece cuando señala que “en la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social” (Rawls, 25). En este punto, el filósofo menciona que “entre los rasgos esenciales de esta situación [de posición original], está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc” (Rawls, 25), lo que se instala como una condición clave y fundamental para el buen desarrollo del programa, puesto que, solo así, Rawls se asegura de que “los principios de la justicia [que] se escogen [lo hagan] tras un velo de ignorancia” (Rawls, 25). Este “velo de ignorancia” presentado por el autor, agrega cierta confiabilidad e imparcialidad a las bases desde las cuales se sostiene el proyecto, pues garantiza que los principios que se eligen “no darán a nadie ventajas ni desventajas” (Rawls, 25), lo que motiva a que “el resultado [al que se llegue sea] de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa” (Rawls, 25).

Para finalizar, es importante destacar que en todo este proceso que conlleva la elección de principios, uno de los puntos importantes que menciona Rawls es que este programa político-filosófico solo puede ser llevado a cabo por aquellos individuos que son considerados como “seres morales” (Rawls, 25), es decir, por “seres racionales [...] [que poseen] sus propios fines. [Y que son] [...] capaces de [tener] un sentido de la justicia” (Rawls, 25), ya que, solo estos pueden llevar a cabo ese importante y laborioso trabajo propuesto por Rawls de la búsqueda de principios que se originan dentro de lo que él denomina como “posición original”. Por ello, “solo [...] [estas personas] podrán ser parte del contrato porque se constituyen como agentes morales” (Leyton, 73).

Una vez que se plantean las bases del proyecto rawlsiano, Martha Nussbaum, en su libro, afirma que el contractualismo, y la propuesta de Rawls que se inscribe dentro de esta teoría, ha sido un “conjunto [...] [teórico que] nos ha legado una imagen general de la sociedad como un contrato orientado al beneficio mutuo” (Nussbaum, 34). Sin embargo, la misma filósofa estadounidense expresa que existen ciertos problemas que se derivan de esta tradición, y que dan pie para presentar una crítica constructiva hacia dicho sistema, pues, según ella, estos planteamientos “se revelan insuficientes para responder a tres de los problemas de justicia más acuciantes del mundo actual” (Nussbaum, 34), que quedan excluidos (como bien lo menciona el título de su libro) de la estructura que organiza y regula ese sistema de acuerdos y contratos. Los tres problemas mencionados por Nussbaum son 1) “la deficiencia y discapacidad [de las personas, y que por ese motivo no se consideran]” (Nussbaum, 34), 2) “la influencia de la nacionalidad o del lugar de nacimiento sobre las oportunidades vitales básicas de las personas” (Nussbaum, 38), y 3) “la pertenencia de especie [que excluye a los animales no humanos]” (Nussbaum, 40).

En los siguientes párrafos solo nos ocuparemos del tercer punto, puesto que nuestra intención es analizar la relación que tiene la especie humana con los animales no humanos en el ámbito de lo político, y examinar la crítica presentada por Martha Nussbaum a John Rawls en este aspecto, y la posterior solución que la filósofa estadounidense propone con su programa que se orienta en el enfoque de las capacidades como eje central y regulador. Sin embargo, antes de examinar la propuesta de Nussbaum, analizaremos ciertas posturas que defienden el programa rawlsiano, e intentan vincular las propuestas del pensador

estadounidense con la idea de los derechos y consideraciones hacia los animales, pues sostienen que la teoría contractualista, a la cual se adhiere el filósofo, es posible extenderla, para así permitir el ingreso de los animales dentro de dicho sistema.

5.2.- Extender el proyecto de Rawls: Mark Rowlands y los animales.

Pensar y reflexionar en torno al derecho de los animales desde el contractualismo, o de su variante propuesta por John Rawls, es un ejercicio que demanda mucho tiempo, además de un examen muy riguroso de los argumentos. Sin embargo, existen ciertos esfuerzos que se proponen vincular ambas teorías, para así poder incluir la participación de los animales dentro de los proyectos que se enfocan en establecer un orden, programa y estructura de las sociedades de la manera más amplia posible.

A pesar de que, como se mencionó anteriormente, John Rawls formula su teoría para aquellos individuos que él considera como “agentes morales”, y que por ese motivo existe una “imposibilidad de dar estatus moral válido a los animales [dentro de este sistema]” (Leyton, 73), esto no es impedimento para que algunos pensadores reflexionen y reformulen las propuestas presentadas por el filósofo estadounidense, para así poder abarcar dentro del programa político la presencia de los animales, y afirmar que su inclusión sí es posible si se examina de la manera adecuada. En este sentido, se señala que “el filósofo Mark Rowlands fue el primero en expresar la factibilidad de conceder la titularidad de derechos morales a los animales no humanos desde el contrato social” (Leyton, 73), logrando, así, extender las propias formulaciones de Rawls hacia seres animales que, en principio, no son considerados.

Mark Rowlands en “*Contractarianism and Animal Rights*” (1997), menciona que “es ampliamente aceptado, tanto por amigos como por enemigos de los derechos de los animales, que el contractualismo es la teoría moral que tiene menos probabilidades de justificar la asignación de un estatus moral directo a los animales no humanos” (Rowlands, 235), por la sencilla razón de que “generalmente se supone que estos no son agentes racionales, y los enfoques contractuales pueden garantizar un estado moral directo solo a tales agentes” (Rowlands, 235). Sin embargo, los esfuerzos de Rowlands por considerar a los animales como seres merecedores de derechos, lo llevará a reflexionar en torno a esta idea, y en dicho texto “[argumentará] que este punto de vista ampliamente aceptado es falso” (Rowlands, 235).

En la propuesta teórica presentada por John Rawls, el autor menciona que, en su obra, no “se hace ninguna explicación de la conducta recta en relación con los animales y con el resto de la naturaleza” (Rawls, 462). Sin embargo, el mismo filósofo expone que “de esto no se sigue que no haya, en absoluto, exigencias respecto a ellas ni en nuestras relaciones con el orden natural, [...] [ya que] es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal” (Rawls, 463). Por estos motivos, para Rawls, “la capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida que son capaces los animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso” (Rawls, 463). Esta idea que implica tener ciertos deberes de compasión, Rowlands la presenta como algo que puede ser entendido, perfectamente, dentro “los enfoques contractualistas, [...] [ya que estos] no pueden suscribir la concesión de estatus moral *directo* a animales no humanos, aunque pueden ser compatibles con la concesión de un estatus moral *indirecto* en la medida en que los animales tengan alguna influencia en el afecto de los seres humanos [que sí son] portadores de un estatus moral directo” (Rowlands, 235). De la misma forma, Rowlands explica que esta diferencia se debe, básicamente, a la ya mencionada posición que maneja el contractualismo en cuanto a que “supone que los animales no humanos no son agentes racionales” (Rowlands, 235).

Por estas razones, en Rawls encontramos la idea de que “la elección [de principios debe ser realizada por] [...] hombres racionales [...] [en una] situación hipotética de igual libertad” (Rawls, 25). Esta situación, Rowlands la analiza, y plantea que “[del] hecho de que los *redactores* del contrato deben ser concebidos como agentes racionales, no se implica que los *destinatarios* del contrato, es decir, [...] [los sujetos] protegidos por los principios de moralidad plasmados en el contrato, deben ser, [de igual manera] agentes racionales” (Rowlands, 236). Por el contrario, para Rowlands “si se aplica sistemáticamente una posición contractualista, los beneficiarios de la protección ofrecida por el contrato *debe* incluir no solo agentes racionales, sino también a no racionales” (Rowlands, 236). De esta manera, la crítica que presentará Rowlands a las limitaciones del contractualismo, radica en que, para este autor, una vez que se reflexiona en torno al proyecto presentado por Rawls, “no hay nada en el contractualismo *per se* que requiera que el contrato se limite a agentes racionales” (Rowlands, 236).

Por último, y como uno de los puntos clave que Rowlands mantendrá en su argumentación, debemos aclarar que este filósofo, como forma de presentar que el contractualismo de Rawls sí es algo que puede extenderse hacia los animales, sostiene que “[asumiré], por el bien del argumento, que ningún animal no humano es un agente racional” (Rowlands, 236), solo para mostrar que esa consideración que se tiene de los animales no es una excusa para excluirlos de dicho sistema, ya que, de todas formas, estos sí pueden ser parte de esa estructura basada en acuerdos y contratos.

Rowlands, analiza las bases del proyecto rawlsiano respecto a “la *posición original* y la idea asociada del *velo de la ignorancia*” (Rowlands, 236), y realiza la extensión del pensamiento político de la “justicia como imparcialidad”, al plantear una revaloración o reformulación de estos conceptos iniciales en base a lo que él mismo propone como “argumento de igualdad intuitivo” (Rowlands, 242). En este punto, el filósofo galés propone que dentro de ese desconocimiento en el cual se ven envuelto los individuos, se debe agregar que “la pertenencia a la especie y las capacidades intelectuales deberían ser [también] parte de los atributos considerados bajo el velo de la ignorancia” (Leyton, 73-74), puesto que “[como] no somos responsables por su posesión” (Tavera, 156), estar dotados de esta “depende de la naturaleza y no de decisiones o acciones sobre las cuales se nos pueda asignar alguna responsabilidad” (Tavera, 156)¹⁴. Una vez que esto queda establecido como un aspecto necesario que debe quedar oculto tras este velo, el argumento de Rowlands se inclina por pensar que “desde este punto de vista, si en la posición original ignoráramos si vamos a ser agentes racionales, los principios de justicia que acordáramos tendrían que ajustarse a dicha posibilidad” (Tavera, 156), lo que llevaría, según Rowlands, a que los principios escogidos velen por la seguridad de un número más amplio de seres animales (ya sea humanos o no humanos).

A pesar de que la extensión que desea presentar Rowlands al sistema contractualista es válido, y se puede ajustar perfectamente a los criterios presentados por John Rawls, aun así debemos tener en cuenta que dicha propuesta no está exenta de críticas y problemas que enturbian, de cierta manera, los esfuerzos realizados por el autor en su intención de extender

¹⁴ Resulta importante destacar que el argumento de Rowlands solo se centra en la consideración de la especie animal, ya sea humanos o no humanos.

los derechos y las consideraciones hacia los animales. Una de las críticas que se le plantea a la propuesta de Rowlands, hace hincapié en la “inconsistencia lógica” (Tavera, 157) que es posible observar en la ya mencionada idea del filósofo, y el interés que manifiesta este por esa necesidad de que la racionalidad este oculta tras del velo de ignorancia. En dicha crítica, se propone que “lo que parece exigir la interpretación de Rowlands es que en un primer momento T1 ejercitemos nuestras capacidades racionales asumiendo que [en] un momento posterior T2 es posible que seamos sujetos sin esa capacidad” (Tavera, 158), en base a esto, a la interpretación del pensador galés se le realiza la siguiente pregunta: “¿por qué habríamos de pensar en T1 que en T2 no vamos a ser el tipo de seres que somos y, más aún, sabemos que somos?” (Tavera, 158). Con esto, se intenta poner en evidencia ese fallo o inconsistencia en la argumentación, puesto que del paso de T1 no se sigue, necesariamente, T2.

Sin embargo, a esta crítica, Rowlands podría responder que su argumento se sitúa desde los mismos parámetros presentados por Rawls en su texto, es decir, desde “[una situación] hipotética de reflexión” (Rawls, 33). En esta, la propuesta del pensador galés, y la extensión de la justicia que desea plasmar, también se enmarca dentro de ese pensamiento hipotético, puesto que solo se intenta dar énfasis en aquella “empatía”, o en la idea de ponerse en el lugar de quién pueda ser afectado en la realidad por ciertas situaciones problemáticas, pero que podrían evitarse si en aquella primera instancia denominada por Rawls como “posición original” se actúa de buena manera. Básicamente, estar en este proceso implica actuar bajo un “como si” yo me encontrara en una situación determinada, independiente de que si aquello es realmente mi posición o no. Con esto, creemos que esa petición que se le exige a Rowlands de explicar el salto lógico de T1 a T2, no tendría lugar.

Sin embargo, la crítica que desde nuestra posición le planteamos a Rowlands, radica en esa necesidad que tiene para lograr su argumento el hecho de asumir como “seres no racionales” a los animales, a pesar de las evidencias que existen en contra de esa opinión, y que demuestra de muy buena manera que los animales si son seres que poseen capacidades racionales (como la declaración de Cambridge mencionada en capítulos anteriores). Entendemos el motivo por el cual Rowlands lo formula de esta manera, pero creemos que argumentar a favor de los derechos de los animales desde una base que les niega algo que les pertenece, no es la mejor manera de construir o encaminar la lucha por la defensa de los seres

no humanos. Por estos motivos, en el siguiente sub-capítulo nos enfocaremos en la propuesta presenta por Martha Nussbaum, pues, a nuestro criterio, logra comprender la extensión de la justicia de una manera en la cual no niega ni rechaza características propias de cada ser animal humano o no humano.

5.3.- El enfoque de las capacidades

A pesar de que los argumentos propuestos por el filósofo galés han sido importantes para abogar por los derechos de los animales, en esta investigación creemos que la propuesta presentada por Martha Nussbaum permite incluir, de una mejor manera, las consideraciones hacia los animales no humanos dentro del ámbito político, puesto que el enfoque y la orientación que la filósofa da al problema de lo animal lo estructura desde una base más concreta, y que vela por los reales intereses y preocupaciones de las criaturas animales no humanas. El punto central que la autora expone en su investigación, se centra en la inclusión y la valoración de las capacidades, apelando, así, a lo más propio de cada ser. De la misma forma, la filósofa es consciente de la diversidad de especies que existente en el mundo, y por ese motivo reflexiona no solo pensando por y para los seres humanos. A diferencia de Rowlands, quien tiene que asumir que los animales no son seres racionales para así poder considerar a estos dentro del sistema político de Rawls, Nussbaum, por el contrario, enfoca sus argumentos en la pluralidad de condiciones, y a partir de estas logra conformar un sistema integrador que abarca a todo animal humano y no humano.

Al igual que Mark Rowlands, Martha Nussbaum plantea que “[existe] la necesidad de extender nuestras teorías de la justicia más allá del reino de lo humano, [...] [para así] abordar cuestiones de justicia relativas a animales no humanos” (Nussbaum, 41). Pero, y a diferencia del filósofo galés, Nussbaum cree que “las teorías del contrato social tienen obvios defectos en este terreno” (Nussbaum, 41), pues mantiene la idea de que “estas teorías tienen dificultades en relación a la inclusión de animales no-humanos en la esfera de la moral o de la justicia” (Loewe, 109). Por estos motivos, la filósofa estadounidense propone un sistema ético-político que permita organizar de una mejor manera las relaciones sociales, pero -y este es el gran avance que plantea- no centrado solo en los humanos. Para Nussbaum es importante incluir a los animales en este punto, puesto que “nuestras decisiones afectan diariamente a la vida de las especies no humanas, y a menudo les causan grandes

sufrimientos” (Nussbaum, 41), por eso es necesario un sistema político que los considere, y que valore sus vidas. La filósofa es clara en decir que “los animales no son sólo parte del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino” (Nussbaum, 41).

Continuando con su argumento, Nussbaum plantea que John Rawls “menciona [...] [una serie de] problemas difíciles de tratar desde su concepción de la justicia” (Nussbaum, 42), entre las que se encuentran los animales. Ante esto, la filósofa expresa que, luego de realizar un minucioso análisis del proyecto, “[Rawls] no puede dar respuestas satisfactorias a ninguno de estos [...] problemas, y [...] que [por eso] no puede tratarlos como problemas de justicia básica” (Nussbaum, 43). Esta imposibilidad lleva a Nussbaum a repensar el programa político del autor, y menciona que, para dar una solución fiable a estos inconvenientes, “es mejor utilizar [...] [el] enfoque de las capacidades” (Nussbaum, 43), puesto que este sistema le permitirá abordar ciertos problemas de una manera más integradora.

Martha Nussbaum plantea lo que ella denominará como “enfoque de las capacidades” (Nussbaum, 82), y entenderá este programa ético-político “como una extensión o como un complemento de la teoría de Rawls” (Nussbaum, 82). Para la filósofa estadounidense, este sistema se centran, básicamente, “en aquello que las personas son efectivamente capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad” (Nussbaum, 83), y en base a esto, señala que “las capacidades en cuestión deberían atribuirse a todas y cada una de las personas, para tratarlas así como fines y no como medios para los fines de otros” (Nussbaum, 83).

No obstante, y a pesar de que la propia Nussbaum plantea su teoría como una extensión del programa de Rawls, ella misma expresa que, aun así, existe una “diferencia [...] entre el enfoque de las capacidades y el contractualismo rawlsiano” (Nussbaum, 93), y que dicha disparidad “reside en su estructura teórica básica” (Nussbaum, 93). Según Nussbaum, “el enfoque de Rawls, como la mayoría de las doctrinas del contrato social, es un enfoque procedimental de la justicia” (Nussbaum, 93), y es ahí donde, para la filósofa, es posible observar un error, puesto que esta doctrina “no va directamente a los resultados para evaluar su validez moral, [y] en lugar de eso, diseña un procedimiento que modela ciertos elementos clave de la equidad y la imparcialidad, y confía en esos procedimientos para generar un

resultado justo” (Nussbaum, 93). En otras palabras, la crítica de la pensadora estadounidense al programa político-filosófico de Rawls se centra en que, para este último, “el procedimiento correcto define el resultado correcto” (Nussbaum, 32), puesto que se afirma que “si el diseño de la situación es el adecuado, los principios que surjan de él serán por definición justos” (Nussbaum, 93).

Esta forma de estructurar lo justo, equitativo o imparcial es para Nussbaum algo que no puede funcionar de buena manera, ya que todo el peso “se concentra en el diseño mismo del procedimiento” (Nussbaum, 93), y deja de lado lo que para ella es más fundamental: los resultados. Por estos motivos, Nussbaum propone “una concepción de la justicia [...] [que se oriente] al resultado. [Es decir], comenzamos por identificar un resultado correcto, [...] y luego diseñamos un procedimiento que lleve a este resultado” (Nussbaum, 93). Esta forma de pensar la justicia lleva a la filósofa estadounidense a desestimar lo procedimental, pues considera que “lo más importante [...] es la calidad de vida de las personas, y, por lo tanto, [...] [se] rechazará cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones acerca de la dignidad y la equidad” (Nussbaum, 94).

De esta manera, el enfoque de las capacidades se instala como un sistema político que permite “[extender los principios] a todos aquellos que merecen ser tratados con justicia” (Nussbaum, 102), y no permite aquella exclusión característica del contractualismo. En este sentido, y respecto a la posición que juegan los animales dentro de las propuestas de la filósofa estadounidense, debemos mencionar que, para ella, aquellas posiciones de “las teorías del contrato social [que] parten de la importancia presuntamente crucial de la racionalidad humana, y definen tanto la reciprocidad como la dignidad en términos de esta racionalidad” (Nussbaum, 104), es algo a lo cual se le deben realizar profundas críticas, puesto que “debemos reconocer la inteligencia que poseen los animales no humanos, y debemos rechazar la idea de que sólo aquellos que pueden participar en la formación del contrato social pueden ser sujetos plenos de una teoría de la justicia” (Nussbaum, 104). Con esto, la filósofa afirma que “el énfasis en la continuidad de las capacidades y de los funcionamientos convierte al enfoque de las capacidades en una guía muy superior [...] [de] las teorías contractualistas [...] cuando se trata de dar respuestas a estas urgentes cuestiones

de justicia” (Nussbaum, 104), y con eso, critica la histórica posición dominante en la cual se ha situado la especie humana respecto a los animales, y que podemos observar en diversos planteamientos filosóficos (Por ejemplo en Descartes, Kant, y Rawls).

Nussbaum se sitúa fuertemente en contra de la mencionada idea de la “superioridad racional”, y, para eso, se ayuda de algunas propuestas ético-filosóficas ya presentadas en esta investigación como lo son las de Tom Regan. En el capítulo anterior (4) se mencionó que, para Regan “los animales [tienen] un derecho de vivir debido a su naturaleza que los capacita para disfrutar una vida” (Hall, 210), y que por eso, para Nussbaum, los animales también “[tienen derecho a] desarrollar a plenitud sus capacidades” (Hall, 210). Estas razones llevan a que la satisfacción, el disfrute y el desarrollo sean, según la filósofa estadounidense, algo que no les podemos negar, y que la importancia de lo político en este tema radica, fundamentalmente en eso: establecer ciertas posturas que permitan la realización de dichas condiciones.

Por estos motivos, Nussbaum propone una crítica, tanto al sistema contractualista de Kant, como al modelo presentado por Rawls, pues considera que en ambos casos los animales son excluidos de manera injusta. Respecto al filósofo alemán, la autora menciona que “Kant no hace referencia a los animales en sus principales obras sobre filosofía moral y política, [y] no dice nada para vincularlos con su teoría del contrato social” (Nussbaum, 325). Sin embargo, sí le concede al filósofo que en su libro *Lecciones de ética*, “[aborda] el tema de los deberes hacia los seres animados no humanos” (Nussbaum, 325), aunque, de todas formas, de una manera bastante discriminatoria. En el mencionado libro, Kant cree que “los animales existen únicamente en tanto que medios, y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos” (Kant, 287). Este punto, a pesar de que ya fue ampliamente criticado por Tom Regan en pasajes anteriores, lo traemos de nuevo a la palestra, pues, para Nussbaum, esta forma de pensar es lo que ha perjudicado, en gran medida, la consideración que se debe tener hacia los animales. Según la filósofa, esta negación de la conciencia que se tiene hacia los animales lleva a que “Kant [...] [niegue] que tengamos deber directo alguno hacia los animales, [ya que] los deberes morales han de estar dirigidos hacia seres dotados de conciencia propia y los animales no la tienen. Por consiguiente, éstos existen simplemente como medio para un fin. [Y] ese fin es el hombre”

(Nussbaum, 325). Pensar de esta manera la vida animal, lleva a que el filósofo de Königsberg “en ningún momento [...] [conciba] la posibilidad de que esas criaturas que (desde su punto de vista) carecen de conciencia propia [...] sean objeto de un deber moral” (Nussbaum, 326), ya que, para este, “la capacidad de raciocinio moral es imprescindible para un estatus ético” (Nussbaum, 326).

Respecto a la posición de Rawls, como se mencionó en el apartado anterior donde se discute la posición de Mark Rowlands, para el filósofo estadounidense su propuesta político-filosófica posee ciertos “límites [...] [y] no solamente se dejan de lado muchos aspectos de la moral, sino que tampoco se hace ninguna explicación de la conducta recta en relación con los animales” (Rawls, 462). Sin embargo, Nussbaum sí le concede que él “no dudó en afirmar que existen deberes morales hacia los animales” (Nussbaum, 327), y que encontramos hacia el final del capítulo VIII, en la cual menciona que “la capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso” (Rawls, 463). No obstante, para la filósofa estadounidense, estas consideraciones a las cuales hace referencia Rawls, de todas formas, “no eran cuestiones de justicia y afirmo muy explícitamente que la doctrina contractual no podía hacerse extensiva [...] [hacia los animales] de forma natural” (Nussbaum, 327). Por lo tanto, en ambos autores (Kant y Rawls) la posición que tienen los animales aún es muy vaga, inferior, quedando totalmente fuera de sus planteamientos.

Por estos motivos, en cuanto a la función que tiene “el enfoque de las capacidades” en su relación con los animales, Nussbaum señala que este sistema “proporciona una mejor orientación que otros para la cuestión de los derechos de los animales, [...] [ya que permite] reconocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal (y de las correspondientes necesidades para su florecimiento)” (Nussbaum, 323). De la misma manera, la autora señala que “al dedicar atención a la diversidad de actividades y de objetivos de criaturas de múltiples clases, el mencionado enfoque es capaz de producir normas de justicia interespecies que, aun siendo sutiles, resultan a la vez exigentes e implican derechos fundamentales para criaturas diversas” (Nussbaum, 323). Además, una de las críticas que realiza la filósofa estadounidense a los planteamientos contractualistas mencionados, es que, según ella, “lo que se echa de menos en la explicación de Rawls, como en la de Kant, [...] es la noción del animal en sí

como agente y como sujeto, como criatura a la que se debe algo, como criatura que es un fin en sí misma” (Nussbaum, 333), puesto que en todo momento solo se les ve como un medio. Por estos motivos, Nussbaum considera que “el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente” (Nussbaum, 333), pues, al centrar sus reflexiones en torno a las capacidades, no permite la existencia de discriminaciones arbitrarias, y desarrolla el planteamiento que concierne a los animales desde una posición no jerarquizada, y que cuestiona los “privilegios de especie”.

Para finalizar, Nussbaum menciona que, en el “enfoque de las capacidades”, la “intuición moral básica [de este sistema] se relaciona con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas” (Nussbaum, 342), y que, por ese motivo, es de vital importancia considerarlas dentro de los planteamientos y proyectos políticos. La filósofa insiste en que si a “una criatura viva dotada de una capacidad innata o básica para ciertas funciones valoradas como importantes y buenas [...] [no se les da] nunca la oportunidad de realizarlas, [eso conlleva una enorme injusticia]” (Nussbaum, 342). De hecho, según la autora, al hacer esto, “podemos decir que se está provocando una muerte prematura: la muerte de una forma de florecimiento que ha sido juzgada merecedora de respeto y admiración” (Nussbaum, 342).

Con esto, la propuesta de “florecimiento” que presenta la autora se hace presente cuando menciona que “la idea [...] [principal es] que los seres humanos [y los animales] deben tener la posibilidad de prosperar siguiendo su propio camino” (Nussbaum, 342), puesto que solo así, “si seguimos [...] el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal, [...] [lo que obtendríamos sería] que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente” (Nussbaum, 346). En este punto, la filósofa sugiere una diferencia radical respecto a las propuestas anteriores presentadas por Kant y Rawls, pues menciona que su “enfoque, a diferencia del contractualismo, implica una serie de obligaciones de justicia directa hacia los animales” (Nussbaum, 436).

6.- Leyes de protección animal

La preocupación por los animales, desde el ámbito ético y político, ha permitido que, con el paso de los años, la consideración que se tiene hacia estos adquiera cada vez mayor fuerza. Por este motivo, no resulta extraño que, desde el poder legislativo de cada país, la inclusión de los animales en las distintas constituciones sea algo constante, que pone en discusión la participación y cuidado que merecen estos seres no humanos en la legislación, pues se intenta velar por la seguridad de ellos, para así tratar de evitar maltratos e injusticias.

Varios países en los últimos años han intentado abogar por el cuidado y bienestar de los animales. En este sentido, Alemania es uno de los países que más ha contribuido a la lucha por realizar estos cambios, y en el año 2002 logró uno de sus mayores éxitos cuando “con 543 votos a favor, 19 en contra y 15 abstenciones, el Bundestag (cámara baja) aprobó [...] [el 16 de mayo] modificar [...] el artículo 20 de la carta magna referido a la protección de los fundamentos naturales de la vida, [...] [en la cual] convierte la protección animal en un objetivo estatal similar al de la salvaguarda del medio ambiente” (Krauthausen, párr. 1). Con esta modificación, lo que actualmente podemos encontrar en la constitución alemana es lo siguiente: “El estado protegerá, teniendo en cuenta también su responsabilidad con las generaciones futuras, dentro del marco del orden constitucional, los fundamentos naturales de la vida y los animales a través de la legislación y, de acuerdo con la ley y el derecho, por medio de los poderes ejecutivo y judicial” (Art 20a, CA). De la misma forma, durante el año 2020, las iniciativas en dicho país continuaron con la creación de distintas leyes en pos del bienestar de los animales, y la gran gestora de todo fue Julia Klöckner, quien es ministra de Alimentación y Agricultura, y que ha presentado propuestas que velan por el cuidado y seguridad de los animales.

Dentro de las muchas propuestas presentadas por la ministra, encontramos una centrada en “la obligación legal de sacar al perro a pasear dos veces al día, durante al menos una hora en total” (Intercids, párr. 3), y otra que menciona “la prohibición de mantener a los perros atados durante largos periodos de tiempo o solos en casa durante todo el día” (Intercids, párr. 3). De la misma manera, la ministra expone la idea de “prohibir en toda la UE [(Unión Europea)] los transportes largos de animales a terceros países, por carretera y por mar, porque ven que no se puede garantizar absolutamente el cumplimiento de los requisitos de bienestar

animal durante el transporte” (*Diario Veterinario*, párr. 1). Por estos motivos, las bases que están detrás de la propuesta, se sostienen en que, según Klöckner, “las autoridades competentes de los Estados miembros no pudieron garantizar ni comprobar si la parte del viaje que se realiza fuera de las fronteras de la UE cumple con las normas de la UE” (*Diario Veterinario*, párr. 3). De igual manera, la ministra menciona que, de efectuarse el traslado, también se debe tener “en cuenta las condiciones a las que están expuestos los animales después de su llegada a su destino, por ejemplo, durante el transporte posterior, en los mercados de ganado y durante el sacrificio” (*Diario Veterinario*, párr. 4), apelando a que el control y supervisión de los procesos debe estar, en todo momento, en orden. Para concluir, la ministra afirma que “el bienestar animal no debe detenerse en las fronteras de la UE. Sin embargo vemos que no se puede garantizar absolutamente el cumplimiento de los requisitos de bienestar animal durante el transporte, [lo que es fundamental en este proceso, ya que] queremos acabar con este sufrimiento animal” (*Diario Veterinario*, párr. 5).

Suiza es otro de los países en los cuales la presencia de los animales en la constitución se da de manera amplia. En el artículo 80 de su carta magna, se menciona que “la legislación sobre la protección de los animales es competencia de la confederación” (Art 80, CS), y menciona una serie de puntos en los cuales se organizan los modos de actuar que se debe tener hacia los animales. De la misma manera, en el artículo 120.2 de la constitución, se menciona que “la confederación [...] respetará la integridad de los organismos vivos, y la seguridad del ser humano, de los animales y del entorno y protegerá la diversidad genética de las especies animales” (Art 120.2, CS). Con esto, Suiza ha intentado aportar ciertas consideraciones hacia los animales, pues incluye dentro del programa oficial del estado los deberes y comportamientos que se tienen hacia los seres no humanos.

Es importante destacar la presencia de los animales en algunas constituciones, puesto que en muchas otras estos ni siquiera se encuentran mencionados, como es el caso de la carta magna española y chilena. En el caso de España, esta no aparición de los animales en la constitución se ha intentado defender, apelando a que “el valor jurídico [de] bienestar animal se [...] [entienda] incluido en el derecho al medioambiente (artículo 45 de la constitución española)” (Acosta, Párr. 7). En el mencionado artículo, se señala que “Todos tienen el derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona, así como

el deber de conservarlo” (Art 45.1, CE). Y también menciona que “los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales, con el fin de proteger y mejorar la calidad de vida y defender y restaurar el medio ambiente” (Art 45.2, CE). Según este intento de inclusión, los animales deberían regirse por estas estipulaciones, quedando, así, insertos dentro de los derechos que aquí mismo se exponen. Sin embargo, quienes critican este intento de introducir, de manera forzada, a los animales en el mencionado artículo, mencionan que “esta es una interpretación errónea, porque los intereses de los animales y la conservación del medioambiente son fines autónomos e independientes” (Acosta, Párr. 7), por lo cual no basta con hacer encajar, de alguna u otra forma, a los animales dentro de algún punto que, a simple vista, pareciera ser adecuado. Lo fundamental es establecer artículos que velen, específicamente, por el cuidado y bienestar animal.

En el caso de Chile, sabido es que la actual “constitución de 1980 no menciona a los animales, por lo que sus derechos fundamentales no existen, y las leyes que los protegen quedan siempre sujetas a otros derechos constitucionales que están por sobre esos cuerpos normativos, como por ejemplo el derecho de propiedad” (*El mostrador*, párr. 4). Por este motivo, no resulta extraño que entre los defensores de los derechos de los animales existan ciertas motivaciones que intenten modificar este *status*, para así conceder a estos ciertas valoraciones y respeto. En Chile, “desde [el año] 2015 la campaña #NoSonMuebles busca incluirlos en la constitución como sujetos de derechos con intereses propios” (*El mostrador*, párr. 5), para evitar que los animales sigan siendo explotados, maltratados y torturados.

Sin embargo, y a pesar de que los animales no se encuentren en la constitución chilena, existen una serie de leyes que abogan por el cuidado de estos, como por ejemplo la Ley N° 20.380 sobre la protección de animales, en la cual se intenta apelar al cuidado y la responsabilidad que se debe tener, así como también la Ley 21.020 de tenencia responsable de mascotas y animales de compañía (conocida como Ley Cholito).¹⁵

No obstante, y a pesar de la existencia de leyes o la inclusión de los animales en distintas constituciones, creemos que estas medidas aún no son lo suficientemente fuertes para

¹⁵ Cholito era el nombre de un perro callejero que fue brutalmente golpeado y, posteriormente, asesinado por parte de individuos humanos. Producto de este crimen, se promulgó la ley para castigar el maltrato animal.

comprometerse con un real cuidado de los muchos animales que diariamente sufren por las acciones cometidas por los seres humanos, puesto que a la base de todos estos programas que velan por el buen trato y cuidado del animal, no encontramos una consideración efectiva, tanto de su “valor inherente” como de su “derecho a florecer”. En todos los países se da muerte a millones de animales solo para satisfacer el consumo humano de la carne, y de los subproductos que se obtienen con la muerte de estos como, por ejemplo, la gelatina. Y por mucho que existan leyes que regulen su traslado, y se les intente dar una mejor condición de vida, los animales terminarán en el matadero para ser procesados y vendidos como producto de consumo. La regulación de los procesos continúa estando amparada sobre un uso objetual que se tiene de los animales. En las constituciones se regula tanto la ganadería, el transporte y el sacrificio de los animales, y se establece que sus cuidados deben respetar ciertas normas, pero, de todas formas, el animal terminará muerto, pues se le sigue considerando como un medio, como algo que podemos usar para nuestras necesidades.

En definitiva, creemos que, si bien con el paso del tiempo la responsabilidad y el cuidado de los animales se ha incrementado de gran manera, aún queda mucho por hacer y discutir, pues las leyes y regulaciones en torno al cuidado de los animales continúa observando a estos como simples objetos. De la misma forma, creemos que los debates realizados en la filosofía política están en un nivel mucho mayor al mostrado en las distintas constituciones y leyes cuando de derecho animal se trata, ya que la valoración y consideración que se tiene de estos apela a situaciones más profundas, como lo es el respetar las capacidades de cada ser animal, ya sea humano o no humano, y el hecho de posicionarlos, como bien lo propone Regan, como individuos con un “valor inherente”. Creemos que las leyes, en algunos puntos, continúan estando muy ancladas al antropocentrismo, situación que algunos autores en la filosofía política ya han superado con éxito, según nuestro parecer, al momento de argumentar y dialogar sobre la posición de los animales en la sociedad. De igual manera, consideramos que muchas de las propuestas y leyes solo se centran en la capacidad de sentir dolor como eje central en relación al cuidado animal, y se piensa que, al infringirles menos sufrimiento, se está cuidando al animal de buena manera. Según nuestro parecer, la intención de causar menos, o nada, de dolor a los animales es algo bueno, pues no se debe hacer sufrir a nadie, ya sea animales no humanos o humanos, pero eso no es todo, la vida animal es más que el hecho de sentir dolor, y esa otra valoración no se toma en cuenta en la legislación.

7.- Conclusiones

A modo de conclusión, establecemos que las posiciones históricas explicadas en el primer capítulo nos dan cuenta de una muy buena guía en torno a la preocupación que ha existido hacia los animales a lo largo de los años, y muchos pensadores y figuras importantes han expresado su interés por modificar las conductas de dominación que se ha tenido hacia lo animal, así como también el sufrimiento desmedido con el cual la especie humana ha actuado sobre ellos. La figura de Michel de Montaigne ha cumplido un papel fundamental a la hora de hablar en torno a los animales, pues se opone a la antropocéntrica visión cartesiana que tanto daño ha realizado hacia las especies no humanas. De la misma manera, consideramos que las posturas filosóficas contemporáneas son las que más han dialogado sobre el tema, y eso da cuenta de la importancia creciente que ha tenido el problema animal en los últimos años.

Respecto a las consideraciones éticas en torno al cuidado y respeto animal, creemos que estas han contribuido de muy buena manera en la visibilización de los animales como seres a los cuales se les debe un cuidado y un buen tratamiento. Por eso, agradecemos la preocupación que tanto Peter Singer como Tom Regan tuvieron (y tienen en el caso del australiano) por pensar y reflexionar sobre la posición de los animales en la sociedad, y los derechos que les debemos conceder y respetar. Como mencionamos anteriormente, reafirmamos la idea de que la consideración como “seres sintientes” expuesta por Singer, sumado al “valor inherente” de Regan, son argumentos claves que nos permiten tener una base sólida para dialogar y reflexionar en torno al “problema animal”. Sin embargo, también creemos que las posturas presentadas en la filosofía política, dedicada a la cuestión de los animales y su posición dentro de las relaciones sociales y culturales, nos permite incluir a los seres no humanos dentro del ámbito del cuidado y respeto de una manera más potente, pues, y siguiendo el planteamiento de Martha Nussbaum, al enfocar la atribución de justicia y de derecho en las capacidades, la valoración de los animales se produce desde un ámbito natural (se toma en cuenta lo propio de cada uno), lo que permite que las consideraciones que debemos tener hacia estos se sostengan en argumentos no especistas ni antropocentristas.

Y, para finalizar, consideramos que las leyes e inclusiones de los animales en las constituciones, a pesar de que son un paso importante dentro de la historia, aún son

insuficientes e inestables, pues no valoran la vida animal de la manera correcta, ya que se encuentran en niveles reflexivos que no se hacen cargo de la totalidad del valor y los derechos de los animales, puesto que se siguen amparando bajo lógicas de dominación, consumo y uso animal en pos de la satisfacción de la especie humana. Proponer leyes que regulen el traslado de los animales hasta los mataderos, no es preocuparse por la vida del animal, más bien es asegurar que “el trozo de carne” llegue bien a su destino, para así ser procesado y vendido. De la misma forma, instalar leyes que obliguen a matar a los animales sin producirles algún tipo de dolor adicional, no significa que con eso nos estemos preocupando por su vida. Dicha obligación solo se establece para aliviar la carga y el peso que conlleva matar a un animal.

Bibliografía:

- Acosta, Cristina. “La limita protección de los animales en Europa”. Abogacía Española. 27 de julio de 2021. [La limitada protección de los animales en Europa - Abogacía Española \(abogacia.es\)](http://abogacia.es)
- Barcalett Pérez, María Luisa. “Plutarco y los animales”. La Colmena: Revista de de la Universidad Autónoma del estado de México. N°. 65-66, 2010. Pp. 23-30.
- Bentham, Jeremy. *Los Principios de la Moral y la Legislación*. Trad. Margarita Costa. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- Constitución Española. Aprobada por Las Cortes en sesiones plenarias del congreso de los Diputados y del Senado celebradas el 31 de Octubre de 1978. Ratificada por el pueblo español en referéndum de 6 de diciembre de 1978. Sancionada por S. M. el Rey ante Las Cortes el 27 de diciembre de 1978.
- Constitución Federal de la Confederación Suiza. 18 de marzo de 1999.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid: Alianza, 2011.
- Despret, Vinciane. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*. Trad. Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- Ferrater Mora, José y Priscilla Cohn. *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza, 1981.
- Francione, Gary. “Considerar seriamente la capacidad para sentir”. Trad. María Luisa Arenzana Magaña. *De animales y hombres. Studia Philosophica*. Ed. Asunción Herrera Guevara. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Galinsky, K. El discurso de Pitágoras en las Metamorfosis de Ovidio. Auster, N°4, 1999. Pp. 21-40. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2750/pr.2750.pdf
- Hall, Robert. “Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, La dignidad de los humanos*. *Diánoia*. Vol LVII, N°68, 2012. Pp. 203-213.
- Henríquez, Ruy. “Importancia de la distinción cartesiana entre el hombre y los animales”. *Ingenium*. Revista de historia del pensamiento moderno. N°3, 2010. Pp. 48-59.
- Horta, Oscar. “La argumentación de Singer en *Liberación Animal: concepciones normativas, interés en vivir y agregacionismo*”. *Diánoia*. Vol LVI, N°67, 2011. Pp. 65-85.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Aramayo. Editorial alianza, 2012.

- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.
- Krauthausen, Ciro. “Alemania da rango constitucional a la protección de los animales”. El País. 17 de mayo de 2002. 27 de julio de 2021. [Alemania da rango constitucional a la protección de los animales | Sociedad | EL PAÍS \(elpais.com\)](#)
- Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz. Madrid: Luis Navarro, 1887.
- Ley Fundamental de la República Federal de Alemania. Versión del 23 de mayo de 1949. Última modificación: 28 de marzo de 2019.
- Leyton, Fabiola. *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo*. Barcelona: Herder, 2018.
- Lluís Llinàs, Joan. “La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida”. *Ingenium*. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas. N°11, 2017. Pp. 87-102.
- Loewe, Daniel. “Contractualismo y Animales: Ventajas mutuas e imparcialidad. *Ética Filosófica*. Eds. Maximiliano Figueroa y José Luís Widow. Santiago: Ril Editores, 2016.
- Low, Philip. “Declaración de Cambridge respecto de la conciencia”. Reino Unido, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*. Trad. Constantino Román y Salamero. Paris: Garnier Hermanos, 1912.
- Nussbaum, Martha C. *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Trad. Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2018.
- N.P. “Alemania prepara nuevas normas para la protección y el bienestar de los animales”. Intercids. Operadores jurídicos para los animales. Agosto del 2020. 27 de Julio de 2021. [Alemania prepara nuevas normas para la protección y el bienestar de los animales – intercids.org](#)
- N.P. “Alemania pide prohibir en toda Europa el transporte de animales a terceros países”. Diario Veterinario. 29 de junio de 2021. 27 de julio de 2021. [Alemania pide prohibir en toda Europa el transporte de animales a terceros países \(diariveterinario.com\)](#)
- N.P. “Nosonmuebles: buscan que los animales sean considerados en la nueva constitución”. El Mostrador. 14 de noviembre de 2019. 27 de julio de 2021. <https://www.elmostrador.cl/generacion-m/2019/11/14/nosonmuebles-buscan-que-los-animales-sean-considerados-en-la-nueva-constitucion/>
- Ovidio Nasón. Publio. *Las Metamorfosis*. Trad. Ana Pérez Vega. Edición digital [Ovidio-Metamorfosis-bilingue.pdf](#)

- Ragghianti, Renzo. “Montaigne y el elogio de los animales”. Revista anual de la unidad de filosofía práctica e historia de las ideas. Mendoza, Vol 13, 2011. Pp. 17-24.
- Raga Rosaleny, Vicente. “Inteligencia y virtudes corporales. Montaigne y los discursos sobre los animales de la antigüedad”. *Themata*. Revista de Filosofía. N°46, 2012. Pp. 497-503.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Trad. María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Regan, Tom. “Derechos animales, injusticias humanas”. Trad. Edgar López. *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. Coord. Jorge Issa, Teresa Kwiatkowska. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 1997. 245 – 262.
- Regan, Tom. *En defensa de los derechos de los animales*. Trad. Ana Tamarit. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Regan, Tom. “Derechos animales y ética medioambiental”. Trad. José Antonio Méndez Sanz. *De animales y hombres. Studia Philosophica*. Ed. Asunción Herrera Guevara. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Rowlands, Mark. “Contractarianism and Animal Rights”. *Journal of Applied Philosophy*. Vol 14, N° 3. 1997. Pp. 235–247.
- Singer, Peter. *Ética Práctica*. Trad. Rafael Herrera Bonet. Inglaterra: Cambridge University Press, 1995.
<https://archive.org/details/EticaPracticaPeterSinger/page/n3/mode/2up?q=preferencia>
- Singer, Peter. *Liberación Animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus, 2018.
- Tavera Villegas, Hugo. “John Rawls, la posición original y la cuestión de los animales”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol 1, 2014. Pp. 148-166.
- Tirado Negrón, Carlos R. “La dimensión política como solución al problema de las relaciones entre las sociedades humanas y los animales no humanos: análisis y perspectiva de cambio”. Tesis. Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- Ivarola, Leonardo. “La nueva filosofía mecanicista: sus principales aportes dentro de la filosofía de la ciencia”. *Eikasía*. Revista de filosofía. 2015. Pp. 201-214.
- Villena Ponsoda, Miguel y Antonio G. García González. “La creencia pitagórica en la transmigración de las almas”. *Florentia Iliberritana*. N°3, 1992. Pp. 561-569.