



Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias Penales

DERECHOS HUMANOS Y DERECHO DE LOS ANIMALES

**Memoria para optar al grado de Licenciado en
Ciencias Jurídicas y Sociales**

JAVIERA RENATA FARGA PARRA

Profesor Guía: JUAN PABLO MAÑALICH RAFFO

Santiago de Chile
2020

DEDICATORIA

*A mis padres, Mariana y Emilio,
por su permanente apoyo.*

*In memórium, a Renneé Armendaris.
cuyo amor permanece inagotable en mi vida.*

*In memórium, a Victorino Farga,
de quién estoy eternamente agradecida.*

AGRADECIMIENTOS

Este texto no existiría de no ser por la generosidad y amistad de muchas personas.

Agradezco a mi profesor guía, Juan Pablo Mañalich, por su inagotable paciencia y exhaustivas correcciones. Sin su dedicación y rigurosidad este trabajo no habría sido posible.

Me considero realmente afortunada de contar con el apoyo de mis compañeras de la Fundación Derecho y Defensa Animal, que me inspiran día a día con la fuerza de sus convicciones y la constante motivación que me han brindado para imaginar un mundo mejor.

Estoy profundamente agradecida con Eze Páez, por estar siempre dispuesto a resolver mis dudas y revisar mis textos. Su lectura atenta, sus invaluable sugerencias y su disposición de amenizar mis divagaciones, a diversas horas del día y de la noche, fueron de un valor incalculable en la realización de este trabajo. Gracias por alentarme a seguir este camino.

Agradezco a Viviana Ponce de León, quien amablemente conversó conmigo tras exponer en los III Coloquios de Derecho Animal y me envió valioso material bibliográfico, junto con su propia ponencia sobre derechos humanos y derecho de los animales.

También quiero dar las gracias a Will Kymlicka, por la indispensable bibliografía que me recomendó cuando, sin muchas esperanzas de recibir respuesta, le envié un correo electrónico cargado con preguntas.

Sería un descuido no agradecer a mi casa de estudios, la Universidad de Chile, por las herramientas de pensamiento crítico que me ha proporcionado y el apoyo prestado para realizar diversas actividades relacionadas con la investigación y la divulgación del derecho animal, específicamente, los Coloquios Académicos “Tesistas en Derecho Animal”, los cuales me permitieron sacar a la luz por primera vez muchas de las ideas contenidas en este texto.

Agradezco profundamente a mis padres, Mariana y Emilio, por haberme enseñado perseverancia, constancia y pasión por el aprendizaje. Sin su constante apoyo, no habría logrado finalizar este proceso. También agradezco a mi madrina, Mari, cuyas palabras de ánimo han sido de inmenso valor para mí. Agradezco a mi novio, Cristóbal, por escucharme hablar de derecho animal durante largos ratos, darme confianza cuando veo todo perdido y brindarme su amor sin tregua en todo este proceso. Doy gracias a mis hermanas, Fernanda y

Antonia, y a mis amigas, Matilde y Daniela, por las conversaciones y alegrías que han amenizado mis días de investigación y escritura. Agradezco también a mi abuela Nieves y a mi tía Cristina, por estar siempre orgullosas de mis aventuras académicas. Finalmente, agradezco a mi amiga animal Vilca, por su alegre compañía y su amor incondicional.

Si bien este trabajo lleva mi nombre, no me cabe duda de que es resultado de un proceso iniciado mucho antes de entrar a la universidad. Gracias a todos.

RESUMEN

Este trabajo argumenta a favor de reconocer a los animales no humanos una categoría de derechos básicos asimilables a los derechos fundamentales o a los derechos humanos. Con esta finalidad, en primer lugar, se explica por qué los animales importan moralmente. Luego, se analiza la posibilidad de basar la categoría de derechos básicos mencionada en el concepto de dignidad. Posteriormente, se consideran nociones alternativas, tales como la vulnerabilidad y los intereses, como base de dicha categoría. Por último, se aplica la teoría de las preferencias fundamentales, desarrollada por Giuliano Pontara, a los animales no humanos.

Palabras claves: Animales no humanos, Derechos Humanos, Derechos Fundamentales, Dignidad, Vulnerabilidad, Intereses, Preferencias Fundamentales.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN.....	8
1. ¿Quiénes importan moralmente?.....	8
1.1 Especismo	9
1.2 Argumento de superposición de especies	9
1.3 Argumento de la relevancia	10
CAPÍTULO 2: DIGNIDAD HUMANA, ¿DIGNIDAD ANIMAL?.....	12
1. Dignidad Humana y Supremacía Humana	12
1.1 Breve historia del concepto “dignidad”	12
1.2 Dignidad como fundamento de los Derechos Humanos en las Declaraciones Internacionales de Derechos Humanos	13
1.3 Definiciones de “dignidad”	15
1.4 ¿Qué tienen de especial los seres humanos que los constituye en seres de los cuales es posible predicar dignidad?	15
1.5 La dignidad como un concepto antropocéntrico	17
2. El concepto de “dignidad” aplicado a los Animales No Humanos	20
2.1 Una posible objeción	25
CAPÍTULO 3: DERECHOS BÁSICOS PARA LOS ANIMALES NO HUMANOS EN BASE A NOCIONES ALTERNATIVAS A LA IDEA DE DIGNIDAD.....	27
1. El enfoque de la vulnerabilidad	28
2. Enfoque de los intereses	30
CAPÍTULO 4: REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA DE LAS PREFERENCIAS FUNDAMENTALES ¿DERECHOS HUMANOS PARA LOS ANIMALES?	33
1. Interés en la propia supervivencia.....	33
1.1 Teoría de la Privación.....	33
1.2 Teoría de los Deseos.....	35
1.3 Teoría de los Deseos Ideales.....	36
2. Interés en no ser sometido a graves sufrimientos gratuitos	38
2.1 La Fisiología	38
2.2 La Etología.....	39
2.3 La teoría de la evolución	40
3. Interés en la autonomía.....	41

4. Conclusiones respecto de la aplicación de la teoría de las preferencias fundamentales a los animales no humanos	42
CAPÍTULO 5: CONCLUSIONES	45
BIBLIOGRAFÍA	48

*Auschwitz comienza dondequiera alguien mira un matadero y piensa: son solo animales*¹

¹Citado en Patterson (2002), p. 53. Traducción propia.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores atractivos de los derechos humanos es su naturaleza universal: todos los seres humanos son titulares de esta clase de derecho sólo por el hecho de pertenecer a la especie humana. Sin embargo, poco se ha dicho acerca de su naturaleza exclusiva: los derechos humanos excluyen a todos los individuos de especies diferentes a la *homo sapiens* y las discusiones acerca de si la especie humana constituye una frontera justificable para la atribución de derechos básicos prácticamente no ha sido tocada (Cochrane, 2012, p. 3).

El objetivo de este trabajo no es solamente defender que los animales deben ser titulares de derechos jurídicos, debido a que esto ha sido ampliamente argumentado por diversos autores, tales como Tom Regan², sino que se busca argumentar la necesidad de proteger sus intereses mediante el reconocimiento de derechos básicos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales y que la exclusión de los animales no humanos de la protección que brinda la titularidad de una categoría de derechos básicos como la señalada es arbitraria.

Para esto, es necesario previamente entender por qué los animales importan moralmente. Teniendo esto claro, desde ahí es posible argumentar la necesidad de protegerlos mediante el reconocimiento de derechos básicos.

1. ¿QUIÉNES IMPORTAN MORALMENTE?

A lo largo de la historia, los seres humanos han utilizado a los animales como comida, vestimenta, entretenimiento experimentación, fuerza de trabajo, entre otros, explotándolos y dañándolos. “La asunción fundamental sobre la que descansa tal uso es la idea de que nuestras obligaciones morales (o, al menos, nuestras obligaciones significativas, aquellas que no pueden llevar a modificar sustancialmente nuestra forma de actuar) tienen como objeto únicamente a otros seres humanos” (Horta, 2009, p. 36).

Es necesario cuestionar la idea de que sólo los seres humanos importan moralmente. Para esto, es posible empezar preguntándonos por los criterios a utilizar para distinguir entre los

²Regan, Tom (2003) “Animal Rights, Human Wrongs”, Oxford: Roman & Littlefield Publishers

individuos cuyos intereses es necesario considerar, de aquellos individuos que no se tomarán en cuenta.

Tradicionalmente, se ha considerado la pertenencia a la especie humana como criterio único y suficiente para la inclusión de un individuo a la esfera de consideración moral. De acuerdo a esto, solo los intereses de los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens* importarían moralmente. Sin embargo, esto constituye una forma de discriminación arbitraria llamada especismo.

1.1 Especismo

“El especismo es la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie” (Horta, 2017, (Horta, 2017, p. 22). Generalmente, se discrimina a quienes no pertenecen a la especie humana –especismo antropocéntrico–. Esta forma de discriminación es similar al racismo o al machismo, puesto que utiliza un criterio injustificado para tratar peor a ciertos individuos (Horta, 2017, p. 22). Tanto el color de la piel, la identificación con un género o la pertenencia a una especie diferente a la humana son criterios arbitrarios y no dicen relación con quién debiese importar moralmente.

Es por esto que, desde otra perspectiva, se ha intentado justificar la noción de que sólo los seres humanos importan moralmente apelando ya no a su pertenencia a la especie humana, sino que a la posesión de ciertas capacidades psicológicas complejas, tales como la autonomía, la racionalidad o la autoconsciencia (Paez, 2016, p. 173), atributos que buscan justificar su trato diferenciado. Sin embargo, este argumento no se sostiene, como veremos en la siguiente sección.

1.2 Argumento de superposición de especies

De acuerdo a Eze Paez: “La apelación a estos atributos [ya sea autonomía, racionalidad, autoconsciencia, lenguaje, etc] sólo puede constituir una defensa exitosa del antropocentrismo si se dan, a la vez, dos condiciones necesarias: (i), que todos los seres humanos posean tales atributos, y (ii), que ningún no humano los posea. En caso de que no se diera (i), algunos humanos no serían moralmente considerables de forma plena. En caso de que no se diera (ii), algunos no humanos sí deberían ser incluidos en la esfera de la plena consideración moral. En

cualquier caso, ello implica rechazar el antropocentrismo. De acuerdo con el argumento de la sobreposición de especies, no hay ningún atributo al que podamos apelar que sea poseído por todos los seres humanos en exclusiva, pues habrá seres humanos que no lo posean y quizá haya algunos no humanos que sí lo posean³. Pensemos en la apelación a capacidades cognitivas. Está claro que hay bastantes seres humanos que, de forma congénita, por enfermedad o por accidente carecen de capacidades cognitivas sofisticadas, no siendo autoconscientes, racionales o autónomos. Es el caso de los bebés o de los individuos con diversidad funcional intelectual. De nuevo, una mayoría no abandonaría por ello su creencia de que sus intereses importan y que deben ser tenidos en cuenta tanto como intereses similares de seres humanos que sí posean esas capacidades cognitivas sofisticadas. [...] Ello muestra que la posesión de tales capacidades [...] no puede ser el fundamento de la consideración moral plena” (Paez, 2016, p. 174).

1.3 Argumento de la relevancia

Tomando en cuenta que ni el lenguaje, ni la autoconsciencia, ni la autonomía son criterios para determinar quién importa moralmente, ¿qué criterio sería correcto utilizar entonces?

El único criterio adecuado para delimitar qué individuos incluir en la esfera de consideración moral es la sintiencia. Puesto que incluso “aunque todos los seres humanos, y sólo ellos, poseyeran los atributos especificados [ya sea autonomía, racionalidad, lenguaje, etc], ello sólo serviría para defender el antropocentrismo si pudiera mostrarse, además, que la posesión de tales atributos es relevante a efectos de la consideración moral. De acuerdo con el argumento de la relevancia, sin embargo, si estamos determinando el criterio para identificar qué entidades deben de ser tenidas en cuenta en nuestra deliberación moral dado el impacto positivo o negativo de nuestras acciones, lo relevante ha de ser aquello que capacite a una entidad para poder ser afectada positiva o negativamente por lo que le ocurra. Aunque todos los seres humanos, y sólo ellos, poseyeran esas capacidades [...], el especismo antropocéntrico tampoco estaría justificado. Ello, porque ninguno de estos atributos es lo que capacita a estos individuos para poder recibir un daño o un beneficio. Llamamos ‘sintiencia’ a la capacidad

³Referirse, por ejemplo, a los grandes primates y particularmente a la famosa gorila Koko, cuyo caso es descrito por Francine Patterson y Wendy Gordon en Cavalieri/Singer, *The Great Ape Project* (1993), Fourth Estate, Londres pp. 58-59

para tener experiencias positivas (de disfrute) y negativas (de sufrimiento). Sólo cuando un individuo es sintiente puede recibir un beneficio o un daño de aquello que le sucede. De acuerdo con el argumento de la relevancia, el único criterio aceptable de consideración moral plena es la sintiencia. En la medida en que un individuo puede ser afectado por nuestras acciones, debe ser tenido en cuenta, pues, de lo contrario, estaríamos obviando en nuestra deliberación moral ciertos daños o beneficios que una acción puede causar. Si una entidad no es sintiente, entonces no puede ser afectada de ningún modo, ya sea de forma positiva o negativa. Es, pues, imposible lógicamente tenerla en consideración” (Paez, 2016, pp. 174-175). Los animales no humanos ciertamente pueden sufrir daños (Low, 2018) y de hecho los sufren habitualmente a manos de los seres humanos.

Como explica Oscar Horta: “Si alguien sufre un daño, el hecho de que tenga un cierto color de piel, o de que sea identificado como hombre o como mujer, no va a hacer que sufra más o menos. Y pasa lo mismo si pensamos en las demás circunstancias por las cuales los seres humanos se han discriminado entre sí. Lo que importa a la hora de respetar a alguien no son esas circunstancias, sino que pueda sufrir un daño por lo que le hagamos. Y a las víctimas de la discriminación nuestras acciones pueden causarles un daño muy grave. Eso es lo que cuenta” (Horta, 2017, p. 21).

Teniendo claro, entonces, que los animales no humanos importan moralmente, el siguiente paso es reconocer que el sistema jurídico debiese reconocer esta situación y protegerlos, reconociéndoles una categoría de derechos básicos que sea asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales, como se argumentará en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

DIGNIDAD HUMANA, ¿DIGNIDAD ANIMAL?

1. DIGNIDAD HUMANA Y SUPREMACÍA HUMANA

La dignidad humana tradicionalmente es predicada de cada individuo de la especie humana sin importar sus circunstancias, por el solo hecho de pertenecer a la especie humana. Una de las maneras clásicas de fundamentar los derechos humanos es la noción de dignidad humana. Así, los derechos humanos no protegen cualquier interés humano, sino que un tipo especial de interés relacionado con la dignidad humana, aquello que es únicamente perteneciente a los seres humanos (Cochrane, 2012, pp. 659-666).

1.1 Breve historia del concepto “dignidad”

“En la Antigüedad griega y posteriormente en Roma, la concepción de la dignidad se basó originariamente en el aprecio y el reconocimiento social hacia el individuo, en la posición social que se ocupaba [...] Esa idea de dignidad no tenía más fundamento que la pertenencia a un determinado grupo social, o el desempeño de determinadas funciones en la vida pública” (Martínez Bullé-Goyri, 2013, p. 45). Es decir, la dignidad era entendida como un estatus social que hacía a una persona especialmente merecedora de respeto.

Al mismo tiempo, la dignidad también era usada respecto de todos los seres humano en contraste con los animales no humanos. Esta forma de entender la dignidad continuó durante el Renacimiento, enfatizando al ser humano como ser único en contraste con los demás animales (Kotzmann & Seery, 2017, pp. 16-17).

Si bien la dignidad humana ya existía como concepto en la antigua Grecia, este principio sólo llegó a materializarse tras la Segunda Guerra Mundial (Habermas, 2012, p. 14), primero con la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 y posteriormente mediante diversos tratados internacionales, tales como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos –ambos adoptados por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1966 y en vigor desde 1976–. Tras el horror de la guerra, se acudió a la dignidad como un principio unificador puesto que se produjo un “sentimiento común de que había cosas que eran inviolables, intocables [...]” (Castilla de Cortázar, 2015, p. 66). Yehoshua Arieli señala que la dignidad humana y los derechos

humanos nacieron a modo de contra-ideología respecto del nacionalsocialismo (Arieli, 2002, p. 3). La dignidad humana resurge entonces como una respuesta a la idea de “dignidad del Estado” adoptada por la Alemania Nazi, de modo que sirva como base para interpretar que el individuo posee valor inherente y el Estado existe sólo para servir al individuo (Kotzmann & Seery, 2017, p. 18).

1.2 Dignidad como fundamento de los Derechos Humanos en las Declaraciones Internacionales de Derechos Humanos

Desde entonces, hemos visto durante los último 70 años la creación de leyes y tratados internacionales reconociendo derechos humanos. La importancia de estos ha ido creciendo exponencialmente durante ese tiempo (Kotzmann & Seery, 2017, p. 3). Esto se ha visto reflejado en las constituciones nacionales vigentes y las declaraciones internacionales sobre Derechos Humanos, que hacen alusión a la dignidad humana como su fundamento, entendida como una cualidad inherente a la especie humana por el solo hecho de serlo. Los derechos humanos pueden ser entonces considerados como descripciones de lo que significa la dignidad humana (Habermas, 2010).

Así, la Declaración Universal de Derechos Humanos indica en su preámbulo: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana* [...] considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la *dignidad y el valor de la persona humana* [...]” (ONU, 1948). Siguiendo esta línea ideológica, la Declaración continúa en su artículo 1: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*” (ONU, 1948). En su artículo 22, la Declaración continúa señalando que “toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, *indispensables a su dignidad* y al libre desarrollo de su personalidad” (ONU, 1948). Finalmente, en su artículo 23.3 expone que “toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, *una existencia*

conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social” (ONU, 1948).

Es importante destacar que la redacción del artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos fue sugerida por René Cassin, que señaló que “the text was trying to convey the idea that the most humble men of the most different races have among them the particular spark that distinguishes them from animals, and at the same time obligates them to more grandeur and to more duties than any other beings on earth” (Beitz, 2013, p. 267).

Del mismo modo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos también hace alusión a la dignidad humana. En su artículo 5.2 establece que “nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. Toda persona privada de libertad será tratada con el respeto debido a *la dignidad inherente al ser humano*”; en su artículo 6.2 señala que “nadie debe ser constreñido a ejecutar un trabajo forzoso u obligatorio. En los países donde ciertos delitos tengan señalada pena privativa de la libertad acompañada de trabajos forzados, esta disposición no podrá ser interpretada en el sentido de que prohíbe el cumplimiento de dicha pena impuesta por juez o tribunal competente. El trabajo forzoso *no debe afectar a la dignidad* ni a la capacidad física e intelectual del recluso”, y en su artículo 11, que trata específicamente sobre la protección de la honra y de la dignidad, prescribe que “toda persona tiene derecho al respeto de su honra y al *reconocimiento de su dignidad*”.

A pesar de que, como hemos mostrado, la dignidad es un concepto ampliamente usado en el derecho internacional de los derechos humanos, los redactores de estas declaraciones no dieron razón alguna que sustentara la dignidad como principio, ni tampoco se dio una definición de la misma. De hecho, los autores de la Declaración Universal de Derechos Humanos señalaron explícitamente que: “Sí, estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos pregunte por qué” (Maritian, 1949, p. 11). Se ha hablado extensamente sobre la vaguedad del concepto de dignidad (Caulfield & Chapman, 2005), intentándose diferentes definiciones posibles.

1.3 Definiciones de “dignidad”

Tomando en cuenta que el origen del concepto de dignidad dice relación con el lugar que tenía una persona dentro de la sociedad, como vimos en el punto 1.1, Waldron elabora un concepto de dignidad basado en el estatus, reconociendo que “the modern notion of human dignity involves an upwards equalization of rank, so that we now try to accord to every human being something of the dignity, rank, and expectation of respect that was formerly accorded to nobility” (Waldron, 2009, p. 229). Para Waldron, entonces, la idea de estatus o rango no fue eliminada, sino que hemos adoptado un sistema con un único estatus, que dota a todos los seres humanos del trato que anteriormente era debido a individuos de alto rango” (Waldron, 2009, p. 241).

Sin embargo, esta idea de dignidad no coincide con la de Kant, que da un concepto basado en el valor, entendiendo entonces la dignidad como una especie de valor “que va más allá del precio” (Waldron, 2009, p. 217), especial e incondicional de todos quienes son “fines en sí mismos”, es decir, las personas (Kant, 1996 [1785], p. 84).

Kotzmann y Seery siguen la idea de dignidad como valor, señalando que la dignidad puede ser entendida como el valor inherente poseído igualmente por todos los seres humanos, el cual debe ser respetado por los demás. (Kotzmann & Seery, 2017, p.8).

McCrudden define la dignidad humana a partir de otorgarle un contenido mínimo, enumerando tres elementos básicos: el primer elemento de dicho contenido es el valor inherente de cada ser humano, el segundo elemento establece que dicho valor intrínseco debe ser reconocido y respetado por otros, y el tercer elemento señala que dado este valor intrínseco del ser humano, el estado existe para protegerlo (McCrudden, 2008, pp. 679, 689-690).

1.4 ¿Qué tienen de especial los seres humanos que los constituye en seres de los cuales es posible predicar dignidad?

Todas las posibles definiciones que se han dado de dignidad tienen un elemento en común: que se trata de una propiedad exclusiva del ser humano. Se podría decir entonces que existe algo especial respecto de los seres humanos que los situaría sobre las demás especies animales, que sería la base de la dignidad humana. Sin embargo, no queda claro qué sería

aquello que tienen los seres humanos que los dotaría de un valor inherente de estas características (Kotzmann & Seery, 2017, p. 14).

Para responder a esta cuestión, existen dos posibles caminos: por una parte, cabe acudir al derecho natural con raíces en la tradición judeo-cristiana, que entiende la dignidad como un elemento otorgado por lo divino y, por otra parte, es posible justificar la dignidad humana mediante una visión secular, racional y kantiana, que utiliza las características de razón y autonomía como base para la titularidad de la dignidad.

Así, una posible fundamentación de esta especial dignidad que sería exclusivamente inherente a la condición de individuo de la especie humana ha consistido en una apelación a la naturaleza humana. Este tipo de justificaciones tienen su origen en la tradición judeo-cristiana. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el hombre aparece creado a imagen y semejanza de Dios (Gén. 1,27; Ef. 4,24). Siguiendo esta línea se afirma que “la dignidad de cada cual es recibida junto con el ser y la vida, por lo que no depende de los ojos de otro hombre” (Castilla de Cortázar, 2015, p. 75). Cada ser humano tendría, entonces, dignidad solo por el hecho de ser humano (Ratzinger, 2010, p.48). Este tipo de dignidad es caracterizada por Millán Puelles como una dignidad ontológica, que pertenece al ser por el solo hecho de existir (Millán-Puelles, 1979). Sin embargo, este tipo de fundamentación tiene como problema principal que incurre en una petición de principio, pues asume que existe un Dios que nos ha otorgado dicha dignidad.

Otra forma de dar contenido al concepto de dignidad humana es en torno a las ideas de autonomía y racionalidad, siendo Kant el principal exponente de esta tendencia (Ponce de León, 2018). De acuerdo con Kant, el respeto a la dignidad sólo aplicaría a las personas, en cuanto seres racionales y agentes morales:

“[T]hat which constitutes the condition under which alone something can be an end in itself has not merely a relative value, that is, a price, but an inner value, that is, *dignity*... Morality, and humanity insofar as it is capable of morality, is that which alone has dignity... [T]he lawgiver itself, which determines all worth, must for that very reason have a dignity, that is, an unconditional... worth; and the word *respect* alone provides a becoming expression for the estimate of it that a rational being must give. Autonomy is... the ground of the dignity of human nature and of every rational nature. [...] I say that the human being and in general

every rational being *exists* as an end in itself, *not merely as a means* to be used by this or that will at its discretion; instead he must in all his actions... always be regarded *at the same time as an end*” (Kant, 1996 [1785], pp. 84-85).

Kant no reconoce deberes directos para con los animales no humanos, señalando que éstos son tan solo medios para un fin, siendo dicho fin el hombre (Kant, 1963 [1930], pp. 239-240)⁴.

Los derechos humanos solo protegen aquellos intereses que nos permiten vivir nuestras vidas en cuanto personas (Cochrane, 2012, p. 660). Se define “persona” como todo individuo que posee determinadas características, siendo la fundamental la capacidad de agencia o capacidad de perseguir metas de forma racional (Rawls, 1993, pp. 48-49). Esta visión tiene sus raíces en el estoicismo griego, que señalaba que la racionalidad y la capacidad para tomar decisiones morales son la única fuente de dignidad (Nussbaum, 2006, p. 324). De esta forma, el concepto de dignidad en la actualidad sigue enfocado en el lugar especial de los seres humanos en la naturaleza, perdiendo su connotación religiosa (Kotzmann & Seery, 2017, p. 17) y adoptando como elementos centrales la racionalidad y la agencia moral.

1.5 La dignidad como un concepto antropocéntrico

Considerando el aspecto histórico y filosófico del concepto de dignidad, es posible afirmar que ésta ha tenido un sentido profundamente antropocéntrico. De ahí que se hable centralmente de dignidad *humana* (Ponce de León, 2018). Esto queda reflejado claramente en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, que señala en su preámbulo “que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que *tienen como fundamento los atributos de la persona humana*” (OAS, 1969).

Al ser la dignidad un atributo tradicionalmente reservado para seres humanos – específicamente a personas humanas, es decir, agentes morales capaces de racionalidad, dirigir sus propias vidas y formular sus metas y planes para el futuro–, su postulación tiende a reafirmar la percepción de una suerte de abismo ontológico entre humanos y animales no

⁴Respecto a esto es necesario señalar que la filósofa Christine Korsgaard refuta la idea de que los principios kantianos deben llevar necesariamente a la conclusión de que los animales son meros medios. Korsgaard argumenta que, de acuerdo a los mismos principios utilizados por Kant, es posible llegar a la conclusión de que los animales no humanos son fines en sí mismos. Revisaremos las ideas de Korsgaard en el Título 2 del presente capítulo.

humanos, considerando a los seres humanos como seres “especiales” por sus capacidades racionales, separados totalmente del resto de animales existentes, basándose en esto para descartar a los animales no humanos como seres dignos de consideración moral (humphreys, 2016, p. 4) y mucho menos protección legal.

Pietrzykowski llama “juridical humanism” a la idea de que los sistemas jurídicos solo deben servir a los intereses de los seres humanos, debido a que solo éstos son personas y tienen dignidad inherente. Esta dignidad inherente de los seres humanos estaría basada en supuestas capacidades únicamente humanas, que implicarían la existencia de un “objectively ascertainable metaphysical gap between persons and the rest of the world. Humans are believed to be so different from any other creatures that the law is morally justified to regard their good as the superior concern for the law. In this sense, Juridical Humanism seems to imply a rather strong version of human exceptionalism” (Pietrzykowski, 2017, pp. 60-61). A pesar de que, gracias a los descubrimientos de Darwin, las ideas de este abismo ontológico y el “excepcionalismo” humano han sido descartadas en la ciencia, éstas siguen firmemente arraigada en nuestro sistema jurídico (Pietrzykowski, 2017, pp. 61-62).

Esto queda demostrado muy claramente en el trabajo “How Law Protects Dignity” de Jeremy Waldron, en el que recurre a numerosas comparaciones entre animales no humanos y seres humanos para explicar la dignidad mediante la distinción radical entre el ser humano y los animales no humanos. Waldron señala que es degradante exhibir criminales o sospechosos en esposas, puesto que “no son meros animales salvajes que deban ser amarrados con correas y no deben ser exhibidos como tales” (Waldron, 2012, p. 203). Señala también que “aplicar una norma a un individuo humano no es como decidir qué hacer con un animal rabioso o una casa en ruinas” (Waldron, 2012, p. 210) o que al aplicar sanciones a las personas, “ellas no son pastoreadas como rebaño, ni domadas como un caballo, ni golpeadas como animales tontos” (Waldron, 2012, p. 218). Estas descripciones dan cuenta de la línea que históricamente ha trazado la dignidad humana, separando humanos y animales: los primeros como sujetos dignos de respeto y los segundos como objeto de la voluntad humana.

Siguiendo esta tendencia, es común en la literatura sobre los derechos humanos decir que el confinamiento solitario es moralmente incorrecto, pues trata a las personas como si fuesen animales (Kymlicka, 2017, p. 765). Respecto a esto, Korsgaard menciona que “it is as if we

were unable to assert our own claims to dignity and respect without invoking a contrast with other creatures who *could* conceivably be treated with respect, or kindness, or consideration, but, morally speaking—or so we suppose—need not be [...] We do not need to contrast ourselves with animals in order to appreciate our own value” (Korsgaard, 2018, p. 113)

Kymlicka señala que, si bien ciertos autores hacen este tipo de analogías teniendo muy presente lo que significan para los animales, la mayoría utiliza estas figuras de escritura de manera casi ritualística, sin preguntarse por las implicancias que tienen estas palabras respecto de los animales no humanos. Este tipo de expresiones, originalmente se explican porque la literatura sobre derechos humanos surge en los años 40, antes del surgimiento del movimiento contemporáneo por los derechos de los animales en occidente, que surge en los años 60 y 70, por lo que la posición de los animales en la esfera moral no había sido cuestionada (Kymlicka, 2017, p. 765). Kymlicka considera que es necesario que los académicos de los derechos humanos sean más conscientes sobre estas implicancias, puesto que vivimos en un mundo en que cientos de miles de animales sintientes y sociables son confinados solitariamente en zoológicos y laboratorios, sufriendo privación sensorial y muerte social (Kymlicka, 2017, p. 765).

Sin embargo, entre los años 1980 y los 2000, la tendencia en la filosofía que respalda los derechos humanos ha sido defender los derechos humanos sin recurrir a la idea de una supremacía humana (Kymlicka, 2017, p. 765). No obstante, en los últimos diez años ha existido una reacción a esta tendencia, con numerosos autores reafirmando la jerarquía de la especie humana por sobre la de los demás animales como base de la teoría y práctica de los derechos humanos (Kymlicka, 2017, p. 765).

Frente a esta situación, si nos interesa el respeto por los animales no humanos, quedan dos alternativas: construir un concepto de dignidad de modo que pueda ser aplicado a los animales no humanos o “abandonar la idea de dignidad como eje axiológico del Estado constitucional y como fundamento de los derechos humanos, reemplazándolo por nociones alternativas como las de individualidad, “sintiencia” o vulnerabilidad. Con estas nociones alternativas se busca recordar que el surgimiento del constitucionalismo contemporáneo está justamente vinculado a eventos en que se hizo patente la extrema fragilidad del ser humano y su debilidad frente al poder de otros seres humanos. Por lo demás, desde un punto de vista político, esta estrategia

podría revestir cierto atractivo y potencialmente resultar exitosa, por ser más consistente con la preocupación por los intereses de ciertas categorías de seres humanos que quedan excluidas de la noción tradicional de dignidad, como infantes, personas con capacidades cognitivas severas y dementes” (Ponce de León, 2018).

“Los derechos humanos siempre han surgido de la resistencia contra el despotismo, la opresión y la humillación” (Habermas, 2012, p. 16), por lo que, considerando la situación actual de los animales no humanos, es fundamental reconocerles derechos básicos equivalentes, ya sea mediante la extensión de la idea de dignidad o basándose en nociones alternativas.

2. EL CONCEPTO DE “DIGNIDAD” APLICADO A LOS ANIMALES NO HUMANOS

En los últimos tiempos hemos visto una creciente consciencia y horror ante la constante y masiva muerte de animales a manos de seres humanos (Kotzmann & Seery, 2017, p. 5). Llama la atención principalmente la industria alimentaria, en la que los animales son mantenidos en espacios muy pequeños y poco naturales, provistos de comida y agua mínima o insuficiente y sometidos a prácticas dolorosas. Sin embargo, a pesar de la naturaleza sistemática y barbárica de la explotación contemporánea a los animales no humanos, ésta es completamente legal (Kotzmann & Seery, 2017, p. 6).

Considerando que los derechos humanos nacieron como reacción a los horrores de la Segunda Guerra Mundial, específicamente el Holocausto, en el cual se calcula que más de 6 millones de personas fueron asesinadas (Keyes, 2011, p. 8), es importante tomar en cuenta que 9,2 billones de animales no humanos murieron el año 2015 en Estados Unidos, tan solo en la industria alimentaria⁵ (Bockman, 2016). En Chile, la cantidad de peces es tan grande que se contabiliza en toneladas en lugar de individuos: el año 2011, fueron pescados 3,428 toneladas de peces para fines alimentarios (Servicio Nacional de Pesca y Agricultura, 2011). Estas cifras, exorbitantemente superiores a la de las víctimas del Holocausto, ha llevado a que algunos autores, tales como Charles Patterson, comparen el genocidio sucedido en la Segunda Guerra Mundial con el trato que actualmente le damos a los animales no humanos: “the ‘processing’ methods used at Auschwitz were a grotesque form of the same modern

⁵Sin considerar a los animales usados como vestimenta, entretenimiento o experimentación.

technologies upon which we all depend. Many living creatures are crowded together in despicable quarters; transported without food or water, herded into slaughterhouses, their body parts ‘efficiently’ used to make sausages, shoes or fertilizer” (Patterson, 2002, pp. 49-50). Como dice Adorno, “Auschwitz begins wherever someone looks at a slaughterhouse and thinks: they’re only animals”⁶.

De esta manera, así como los derechos humanos surgieron como una respuesta al Holocausto y los horrores cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, basándose en el concepto de dignidad humana como elemento unificador, es posible proponer que, ante los horrores del sufrimiento animal de la industria alimentaria que constituyen un verdadero “holocausto animal”, surja también una categoría de derechos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales basados en la noción de dignidad animal.

Si bien tradicionalmente el concepto de dignidad ha estado ligado únicamente al ser humano, no hay nada intrínsecamente valioso en pertenecer a la especie *Homo Sapiens* y atribuir derechos en base a la pertenencia de especie es algo totalmente arbitrario y comparable a otorgar derechos en base a la raza o al sexo (Bortolotti & Harris, 2005, p. 74). De esta manera, si bien el concepto ha sido usado tradicionalmente como una forma de distinguir seres humanos de animales, la dignidad no es privativa de los seres humanos y podría ser extendida a los demás animales⁷ (Kotzmann & Seery, 2017). Siguiendo este pensamiento, diversos autores han aplicado el concepto jurídico de dignidad a los animales no humanos, desligándolo así de su enfoque tradicionalmente antropocéntrico y especista.

De hecho, han existido movimientos en torno al reconocimiento internacional de derechos para los animales no humanos mediante desde fines del siglo XIX y hasta inicios del siglo XX. La Declaración Universal de Derechos de los Animales fue el primer texto en este sentido. Esta declaración fue proclamada en la UNESCO en 1978, aunque no fue adoptada por ninguna organización internacional. Posteriormente, en 1989, se redactó una nueva versión revisada (Neumann, 2012, pp. 91-100). En la versión de 1978, su artículo 2 señalaba que “[a]ll animals are entitled to respect,” en tanto que el artículo 10 expresaba que “[e]xhibitions and spectacles

⁶Citado en Patterson (2002), p. 53.

⁷Entendiendo “animales” como seres vivos sintientes, de acuerdo a lo que se señala en el Capítulo 4.2 y la nota al pie de página número 8 del presente trabajo.

involving animals are incompatible with their dignity”. Consideraciones similares fueron incluidas en el texto de 1989 (Kotzmann & Seery, 2017, p. 28).

Este intento de aplicar la noción jurídica de dignidad a los animales no humanos puede ser entendido como un paso estratégico importante, puesto que está íntimamente ligado al valor que se le reconoce al individuo del cual se predica dicha dignidad (Humphreys, 2016, p. 2). Para Kotzmann y Seery, “ascribing dignity to an individual means that the individual has moral worth equal to others and that must be respected by others” (Kotzmann & Seery, 2017, p. 26). Pensar que un individuo posee dignidad es pensar en él como un sujeto de derechos (Feinberg, 1970, pp. 243, 252). Así, la función de la dignidad es incluir a los individuos titulares de la misma en la “comunidad moral de iguales” (Corbey, 2013, p. 74).

El concepto jurídico de dignidad operaría como una categoría que enmarcaría a aquellos que tienen igual valor moral y que merecen ser respetados por los demás. Un argumento a favor del reconocimiento de la dignidad animal como base para el otorgamiento de una categoría de derechos básicos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales a los animales no humanos utilizado por Kotzmann y Seery, sería que, tomando en cuenta que el concepto de dignidad ya existe y es reconocido en el derecho, podría entenderse que excluir a los animales de ésta categoría significa que ellos no son moralmente relevantes en el sentido en que los seres humanos lo son. Sugeriría que cualquier derecho que se le pudiese asignar a los animales siempre serían secundarios a los derechos humanos, debido a que éstos poseen dignidad en tanto que aquellos no. Así, debido a que la dignidad es usada en relación a los seres humanos en el derecho internacional de los derechos humanos, no usar dicho concepto en relación a los animales no humanos implicaría que éstos no tienen un estatus moral igual al de los seres humanos y perpetuaría la explotación y crueldad hacia los animales (Kotzmann & Seery, 2017, p. 37). De esta manera, “while it is possible for international law to provide improved recognition and protection for animals without recognizing animal dignity, it is suggested that recognition of such dignity would be reflective of a paradigm change from valuing animals based on their worth to human beings to valuing animals based on their own inherent worth” (Kotzmann & Seery, 2017, p. 37). Reconocer la dignidad animal sería importante en términos de la codificación, fomento y consolidación del cambio en los valores sociales respecto a cómo vemos a los animales no humanos (Schaffner, 2016, p. 241).

Hasta ahora hemos visto cómo es posible aplicar el concepto jurídico de dignidad a los animales no humanos, sin embargo, aún no hemos dicho nada respecto a la posibilidad de incluir a los animales no humanos en el concepto de dignidad en el sentido kantiano. A pesar de que el propio Kant consideraba que sólo los seres racionales y autónomos –los seres humanos– eran fines en sí mismos y, por lo tanto, sólo estos poseían dignidad, Korsgaard –argumentando desde los mismos principios kantianos– llega a la conclusión de que los animales no humanos sí son fines en sí mismos, lo que implica que también son poseedores de dignidad.

Para comprender esto, debemos empezar por entender por qué Kant considera que los seres humanos somos fines en sí mismos. Kant señala que, como somos seres racionales, al actuar persiguiendo un fin, somos conscientes de los motivos en los que se basan nuestras acciones, de modo que es imposible actuar sin al menos tácitamente avalar los motivos de nuestras acciones. Esto significa necesariamente que valoramos nuestros fines como buenos absolutamente (Korsgaard, 2018, pp. 137-138). Por esto es que Kant considera el acto de tomar decisiones como una forma de legislación moral recíproca que obliga tanto al que toma la decisión como a los demás: “My choosing something is making a law in the sense that it confers absolute value on some state of affairs, a value to which every rational being must then be responsive. So when we choose something rationally, we presuppose that our getting that thing is absolutely good. The absolute goodness of our ends is a presupposition of rational action” (Korsgaard, 2018, p. 138)

Sin embargo, la mayoría de los fines que decidimos perseguir son dados por los objetos de nuestras inclinaciones, las cuales son relativas a cada individuo, por lo que los fines perseguidos son buenos para quien los desea. Entonces, ¿por qué considera Kant que valoramos nuestros fines como buenos absolutamente? (Korsgaard, 2018, pp. 138-139). Kant respondería esta pregunta señalando que consideramos que nuestros fines son buenos absolutamente debido a que nos consideramos a nosotros mismos como fines: “We “represent” ourselves as ends in ourselves by taking what is good for us to be good absolutely, by choosing our own good, that is, what is good-for us, as an end of action” (Korsgaard, 2018, p. 139). Como el resto de las personas también se encuentran en esta situación, el principio en el que basemos nuestras acciones debe ser aceptable por todos los demás seres racionales. Por

lo tanto, “we can rationally pursue an end only if we are able to reasonably demand that everyone treat it as having absolute value” (Korsgaard, 2018, p. 140). En otras palabras, el principio de la acción debe conformarse al imperativo categórico en su formulación de la ley universal: “you must be able to will your principle as a universal law” (Korsgaard, 2018, p. 140). Así, actuamos correctamente cuando lo hacemos de acuerdo al imperativo categórico. Sería la racionalidad la que nos permitiría tomar decisiones morales de esta manera, por lo que Kant cree que sólo los seres racionales pueden ser fines en sí mismos (Korsgaard, 2018, p. 141).

Sin embargo, al actuar o al decidir, es posible distinguir dos momentos: El primer momento se refiere a que, deseando algo que es bueno para mí, decido perseguirlo como si fuese bueno absolutamente. En este sentido, “I claim standing as an end-in-itself in the sense that I take the things that are good for me to be good absolutely” (Korsgaard, 2018, p. 144). El segundo momento consisten en que, a través de la decisión de perseguir un fin, creo una ley para todos los seres racionales, incluyendo a quien decide: “I claim standing to make a law for everyone in my capacity as an autonomous legislator in the Kingdom of Ends” (Korsgaard, 2018, p. 144). Los animales no humanos son capaces de cumplir con el primer momento descrito –el cual es suficiente para ser tratado como fin en sí mismo –, en tanto los seres racionales cumplen con ambos momentos. De acuerdo con esto, los animales no humanos sí podrían considerarse como fines en sí mismos.

Korsgaard identifica dos sentidos de la expresión “fin en sí mismo”: fin en sí mismo en sentido activo y fin en sí mismo en sentido pasivo. Son fines en sí mismos en sentido activo quienes son capaces de participar en la legislación moral recíproca y son fines en sí mismos en sentido pasivo aquellas criaturas respecto de las cuales estamos obligados a tratar sus fines o, al menos aquellas cosas que son buenas para la criatura, como buenas absolutamente (Korsgaard, 2018, p. 141). Es posible considerar que los animales son fines en sí mismos en el sentido de que aquello que es bueno para ellos es bueno absolutamente, aunque no sean capaces de participar de la legislación moral recíproca.

Korsgaard concluye su planteamiento señalando que “as rational beings, we need to justify our actions, to think there are reasons for them. That requires us to suppose that some ends are worth pursuing, are absolutely good. Without metaphysical insight into a realm of intrinsic

values, all we have to go on is that some things are certainly good-for or bad-for us. That then is the starting point from which we build up our system of values—we take those things to be good or bad absolutely—and in doing that we are taking ourselves to be ends in ourselves. But we are not the only beings for whom things can be good or bad; the other animals are no different from us in that respect. So we are committed to regarding all animals as ends in themselves” (Korsgaard, 2018, p. 145). De acuerdo con esto, entonces, siguiendo los principios kantianos y de acuerdo con la argumentación de Korsgaard, es posible considerar a los animales no humanos como fines en sí mismos y, por lo tanto, poseedores de dignidad en cuanto tales.

2.1 Una posible objeción

Un posible motivo por el cual no se ha aplicado el concepto de dignidad a los animales no humanos es debido a que tendemos a asumir que un individuo con dignidad debe necesariamente dominar el concepto y reconocer cómo su propia dignidad puede ser violada.

Sin embargo, esta objeción confunde los conceptos de dignidad y el de deseo de dignidad (Cataldi, 2002, p. 115). El reconocimiento de dignidad a animales no humanos no depende de su capacidad psicológica de desear dicha dignidad, como tampoco sucede que sea necesario que un ser humano desee o entienda el concepto de dignidad para que éste le sea aplicable. Usamos el concepto de dignidad para atribuir un determinado estatus a seres humanos que no necesariamente son capaces de entender dicho concepto y, de hecho, son los humanos que tienen capacidades más limitadas –sean físicas o mentales– quienes están en una situación más vulnerable a que su dignidad sea violada. Con base en esto, no es evidente que la dignidad sea un atributo reservado únicamente para seres humanos (Humphreys, 2016, p. 19).

Por otro lado, hay quienes se opondrían a el reconocimiento de la dignidad a los animales no humanos en base a la creencia de que existe algo en las capacidades cognitivas humanas, sea la capacidad para pensar, razonar o tomar decisiones, que sería la base de la existencia de la dignidad (Ash, 2005, p. 197). Sin embargo, este argumento presenta dos grandes problemas: en primer lugar, no es claro por qué estas características en particular deberían ser el fundamento de la dignidad en lugar de cualquier otro atributo posible, como la “sintiencia”. En segundo lugar, dichas características no son necesariamente exclusivas de los seres humanos –

hay animales que también las poseen— y no todos los individuos pertenecientes a la especie humana las poseen (Kotzmann & Seery, 2017, pp. 31-32). Koztman y Seery señalan que “if human beings have dignity because of their rationality (or other human characteristic), and therefore must be respected via an entitlement to human rights, then human beings without rationality will not be entitled to human rights. This would result in the unpalatable situation in which very young children, mentally impaired human beings, and elderly people could be tortured, subjected to experimentation, and so forth because of their lack of rationality. It is unlikely that anyone would accept such an outcome” (Kotzmann & Seery, 2017, p. 33).

Hemos revisado hasta aquí cómo el concepto de dignidad puede aplicarse a los animales no humanos en un contexto jurídico. Sin embargo, para otorgarles derechos básicos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales, no es necesario recurrir al concepto de dignidad. Muchos defensores del reconocimiento de la titularidad de derechos jurídicos a los animales no humanos no creen en la existencia de los derechos morales o en el valor inherente de los individuos, sean humanos o no humanos. Esto también es compatible con el reconocimiento de la titularidad de una categoría de derechos jurídicos básicos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales a los animales no humanos, debido a que es posible fundamentar estos derechos básicos en nociones alternativas a la dignidad, como veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

DERECHOS BÁSICOS PARA LOS ANIMALES NO HUMANOS EN BASE A NOCIONES ALTERNATIVAS A LA IDEA DE DIGNIDAD

Es posible otorgar derechos básicos a los animales no humanos, asimilables a la categoría de derechos humanos o a la de derechos fundamentales, sin tener que recurrir a la idea de dignidad. El interés que tiene analizar esta posibilidad radica en que no todas las corrientes filosóficas están de acuerdo en la existencia de la dignidad, ya sea humana o animal.

Si bien las corrientes deontológicas de tradición kantiana postulan la dignidad humana en base a que el ser humano debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca solamente un medio, no es necesario estar de acuerdo con esto para abogar por el reconocimiento de derechos jurídicos. Por ejemplo, aunque los utilitaristas no creen en la existencia de derechos morales, sino que juzgan si un acto es bueno o malo según las consecuencias que este produzca, es posible adoptar una visión utilitarista y estar a favor de otorgar derechos jurídicos.

Las teorías que exploran la posibilidad de otorgar derechos básicos a los animales sin recurrir al concepto de dignidad, comenzaron analizando la viabilidad de otorgarles derechos fundamentales a los seres humanos en base a conceptos alternativos a la dignidad. Para esto, esas teorías se han basado en la idea de la vulnerabilidad del cuerpo humano al sufrimiento y la violencia. Este enfoque es denominado por Ann Murphy como un “nuevo humanismo corporal”, en el cual en lugar de centrarse en los conceptos de razón, autonomía, libertad y juicio, pone énfasis en las ideas de “despojo, exposición, precariedad y vulnerabilidad” (Murphy, 2011, pp. 575-590).

Para Kymlicka, este cambio de enfoque trae consigo una mayor dificultad en la defensa de la idea de que los seres humanos son superiores en relación a los demás animales no humanos (Kymlicka, 2017, p. 782), puesto que se refiere a características que compartimos con los animales no humanos en cuanto seres sintientes. Es un consenso científico que los animales no humanos pueden sentir dolor⁸ (Low, 2018), por lo que si señalamos que la base del

⁸ Respecto de qué animales en específico pueden sentir dolor, seguiremos en esto a Horta (2017). Este autor divide para estos efectos a los animales no humanos en tres categorías: (1) animales con cerebros complejos, (2) animales con cerebros más simples y (3) animales sin cerebros, pero con sistemas nerviosos centralizados. La primera categoría mencionada incluye a vertebrados y cefalópodos, de los cuales es posible afirmar sin lugar a dudas que son capaces de sentir. La segunda categoría engloba a muchos invertebrados, como artrópodos y

reconocimiento de los derechos fundamentales de los seres humanos radica en la vulnerabilidad del cuerpo humano, no hay motivo alguno para excluir a los animales no humanos, cuyo cuerpo también es vulnerable al sufrimiento y de hecho son habitualmente vulnerados por los seres humanos a través de las industrias alimentarias, la experimentación, entretención, etc.

Otra manera que se ha utilizado para justificar la atribución de derechos básicos a los animales no humanos es a través el concepto de interés, señalando que sólo aquellos individuos que tienen intereses pueden ser sujetos de derechos y, como los animales no humanos tienen intereses, éstos pueden ser resguardados mediante derechos básicos que sean asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales.

Así, diversos autores recurren a diferentes conceptos, tales como la vulnerabilidad o los intereses, para efectos de fundamentar y explicar la atribución y la existencia de derechos básicos, tanto para los seres humanos como para los animales no humanos.

1. EL ENFOQUE DE LA VULNERABILIDAD

Bryan Turner señala que los derechos humanos deben ser fundamentados en el respeto de los individuos entendidos como sujetos vulnerables (Turner, 2006, pp. 371-397). Martha Fineman plantea que todos los seres humanos compartimos la característica de la vulnerabilidad, entendiendo ésta como la constante posibilidad de daños y dependencia como resultado de nuestra biología –tal como diferentes enfermedades–, el entorno –mediante inundaciones, incendios, terremotos, sequías y daños económicos y sociales–. Se propone pasar de una visión liberal del sujeto –autónomo, autosuficiente, responsable de sí mismo, con capacidad de manejar independientemente sus recursos de acuerdo a su propio beneficio, etc.– a una visión del sujeto basada en su vulnerabilidad universal y constante, ya que el sujeto liberal se centra tan sólo en una etapa de la vida adulta, en tanto que durante el transcurso de la vida todos,

crustáceos –por ejemplo, langostas y cangrejos–. Sobre esta categoría, Horta señala que “estos animales tienen a veces un comportamiento relativamente complejo” (Horta, 2017, p. 56), como, por ejemplo, la comunicación entre abejas mediante ciertos movimientos que parecen una danza. Es prácticamente imposible explicar estos comportamientos si se piensa que son autómatas inconscientes, por lo que el autor considera a los animales pertenecientes a esta categoría como seres sintientes. Por último, la tercera categoría comprende a los moluscos bivalvos, los cuales tienen ganglios nerviosos en lugar de cerebro. Hoy en día, la ciencia desconoce si esto sería suficiente para que sean capaces de sentir (Horta, 2017, pp. 55-58). Por lo tanto, al hablar de animales no humanos en este trabajo, nos referimos sólo a aquellos respecto de los cuales podemos afirmar que son sintientes, es decir, a los que pertenecen a la primera y a la segunda categoría, sin perjuicio de que, si se comprobara la “sintiencia” de los moluscos bivalvos, estos también serían incluidos.

tarde o temprano, todos hemos experimentado o experimentaremos la dependencia (Fineman, 2008, pp. 8-12).

El hecho de que ningún individuo humano pueda eludir la condición de vulnerabilidad es una buena razón para que las instituciones sociales sean una herramienta de compensación y disminución de los daños causados por las situaciones de dependencia en las que todos nos encontraremos en algún momento de nuestras vidas (Fineman, 2008, pp. 12-15). De este modo, las políticas, la ética y el derecho se deben enmarcar en apoyar necesidades de los sujetos reales. El Estado debe ser responsable de esta vulnerabilidad compartida (Fineman, 2008, p. 13). La existencia de estas instituciones otorga a los individuos un “haber” de recursos físicos, humanos y sociales para enfrentar los daños a los que nos encontramos expuestos debido a esta vulnerabilidad. El rol del Estado es asegurarse de que la distribución de estos “haber” sea justa y equitativa en vistas a la vulnerabilidad universal compartida por los seres humanos (Fineman, 2008, p. 19).

A partir de esto, Ani Satz ha señalado que la noción de vulnerabilidad desarrollada por Martha Fineman se extiende no solo a los seres humanos, sino también a los animales no humanos. Se refiere particularmente a los animales domésticos, los cuales son sujetos vulnerables tanto por su biología como por su entorno, debido a que las construcciones sociales y legales permiten e incentivan su uso en beneficio de los seres humanos. Como resultado de esta situación, los animales domésticos son vulnerables en sus aspectos más básicos, tales como la posibilidad de recibir suficientes alimentos y agua, realizar sus conductas motoras naturales y mantener su integridad física. Esta dependencia es permanente y ha sido creada y controlada por los seres humanos, de modo que sean particularmente vulnerables a la explotación humana. Esta situación los convierte en los individuos más vulnerables de todos (Satz, 2009, p. 14).

Explica Satz: “Human and nonhuman animals are universally vulnerable to suffering, and their most basic capabilities must be treated equally [...]. State institutions must not privilege humans in responding to universal vulnerability affecting certain basic capabilities” (Satz, 2009, p. 14).

De esta manera, si la vulnerabilidad es un elemento central a tomar en consideración al momento de construir instituciones sociales tales como los derechos fundamentales, no existe

motivo para excluir a los animales no humanos en la titularidad de una categoría de derechos básicos asimilables a los derechos fundamentales o a los derechos humanos, debido a que tanto seres humanos como animales no humanos compartimos la característica de la vulnerabilidad a posibles daños y dependencia.

2. ENFOQUE DE LOS INTERESES

Otra posible manera de justificar la existencia de los derechos humanos sin hacer referencias a la dignidad humana es a través de la proposición que señala que, debido a que los seres humanos tienen intereses, algunos de estos intereses especialmente importantes pueden y deben ser protegidos a través de los derechos humanos. Los intereses protegidos son generalmente aquellos que nos permiten vivir vidas mínimamente decentes.

La estructura la teoría del interés como base para otorgar derechos subjetivos puede ser descrita mediante la siguiente estructura: “si un sujeto S tiene un derecho a X, entonces S ha de tener interés en X. Esta última proposición se deja fundamentar en atención a la estructura formal de un derecho (subjetivo) cualquiera. Si S tiene un derecho a X, entonces habrá alguien que, en relación con S, tendrá un deber de X, de manera tal que, en virtud de la correlatividad existente entre aquel derecho y este deber, si este resulta infringido aquel resultará vulnerado. En tal caso, y en la medida en que el interés en cuestión resulte suficientemente importante, lo natural sería decir que S ha sido agraviado por el comportamiento de quien ha infringido el deber correlativo. Pues esto último solo tiene sentido, en efecto, si el incumplimiento de tal deber, correlativo a la vulneración del derecho en cuestión, se corresponde con la afectación de un interés de S” (Mañalich, 2018, p. 326).

Respecto a la pregunta de qué intereses merecen ser protegidos mediante la atribución de derechos humanos, Raz señala que: “X tiene un derecho solo y solo si X puede ser titular de derechos y, manteniendo las demás variables iguales, un aspecto del bienestar de X (su interés) es razón suficiente para otorgarle un deber a otra(s) persona(s)”⁹ (Raz, 1988, p. 166).

Henry Shue y James Nickel desarrollan teorías sobre derechos humanos bajo la siguiente estructura: (1) existen ciertos intereses básicos, tales como seguridad y subsistencia, (2)

⁹Traducción propia.

existen amenazas estándar a estos intereses, por lo tanto, (3) existen deberes colectivos o institucionales para detener o prevenir dichas amenazas (Kymlicka, 2017, p. 766).

Los derechos reconocidos en las distintas declaraciones internacionales de derechos humanos, como por ejemplo el derecho a la vida, la prohibición de la tortura y la prohibición de la esclavitud, son claramente intereses tan importantes que –en términos de Raz–, son razón suficiente para otorgarle el deber a todas las demás personas de respetarlos o –siguiendo a Shue y Nickel– existe un deber institucional para detener o prevenir las amenazas a estos intereses básicos.

Algunos autores que adscriben al enfoque de los intereses, como Raz, rechazan que los animales no humanos puedan ser titulares de derechos. Raz señala que los animales no humanos tienen valor derivativo y que “only those whose well-being is intrinsically valuable can have rights” (Raz, 1988, pp. 179-180).

Sin embargo, considerando solamente la idea de los intereses como base para reconocer derechos básicos a los animales no humanos –y sin tomar en cuenta la distinción en cuanto al valor que hace Raz–, el enfoque de los intereses es compatible con otorgar derechos básicos, análogos a los derechos humanos o los derechos fundamentales a los animales no humanos, debido a que éstos también tienen intereses como los descritos anteriormente, que son constantemente amenazados.

Feinberg explícitamente dice que es posible adscribir derechos de esta índole a los animales no humanos, señalando que el tipo de seres que pueden considerarse poseedores de derechos son aquellos que tienen o pueden tener intereses, debido, por un lado, a que el poseedor de un derecho debe ser capaz de ser representado y no es posible representar a un ser sin intereses y, por otro lado, a que un poseedor de intereses debe ser capaz de ser beneficiado personalmente y los seres sin intereses no puede ser dañado o beneficiado de modo alguno (Feinberg, 1974, p. 51).

De acuerdo con esto, sería posible plantear que “A tiene interés en X, allí donde “A” es un animal cualquiera y “X” designa un estado de cosas cualquiera. Pues que A sea un ser desde cuyo punto de vista X puede ser bueno no quiere decir, meramente, que la existencia de X vaya en interés de A, sino más bien que A está interesado en X” (Mañalich, 2018, p. 327).

En esta misma lógica, Alasdair Cochrane propone pasar de la categoría de derechos humanos a una categoría que denomina “sentient rights” o derechos de los seres sintientes, basado en que todas las criaturas sintientes tienen intereses, por lo que debiesen ser protegidos mediante ciertos derechos básicos que los resguardan (Cochrane, 2012, pp. 655-575). Fundamenta esto señalando que existen dos ideas ampliamente reconocidas por los teóricos de la filosofía moral y la filosofía política: en primer lugar, que poseer intereses es condición necesaria y suficiente para tener derechos (MacCormick 1977, Raz 1988, Kramer 1998) y, en segundo lugar, que la sintiencia es condición necesaria y suficiente para poseer intereses (Feinberg 1974, Singer, 1979, Summer 1996). Uniendo estas dos ideas, es posible concluir que todos los seres sintientes debiesen poseer derechos básicos (Cochrane, 2012, p. 657).

Cochrane también argumenta que múltiples derechos humanos ampliamente aceptados se refieren a la protección de intereses básicos que nada tienen que ver con la racionalidad, autonomía o agencia moral. La existencia del derecho a no ser torturado, por ejemplo, se explica en base al terrible sufrimiento –tanto físico como psicológico– causado por la tortura. Otro ejemplo de esto es el derecho a la integridad personal, que se explica debido al interés en llevar una vida tolerable y libre de sufrimiento, nada de lo cual dice relación con las características propias de la personalidad de acuerdo a la conceptualización de Kant (Cochrane, 2012, pp. 661-662).

Además, a diferencia de las teorías basadas en la personalidad, las teorías basadas en los intereses no tienen problemas para designar como titular de los derechos humanos a niños pequeños, personas con diversidad funcional severa y animales, todos quienes poseen al menos intereses básicos (Cochrane, 2012, p. 662).

En el siguiente capítulo, analizaremos con más detalle una teoría enmarcada en el enfoque de los intereses: la teoría de las preferencias fundamentales de Giuliano Pontara. Este autor plantea que la fundamentación de los derechos humanos se basa en que todos los seres humanos compartimos ciertas preferencias (o intereses) básicos, los cuales deben ser resguardados por los derechos humanos. Junto con el análisis de esta teoría, se argumentará a favor de su aplicabilidad a los animales no humanos.

CAPÍTULO 4

REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA DE LAS PREFERENCIAS FUNDAMENTALES ¿DERECHOS HUMANOS PARA LOS ANIMALES?

La teoría de las preferencias fundamentales ha sido desarrollada por Giuliano Pontara como una forma de justificación filosófica de la existencia de los derechos humanos; plantea que todos los seres humanos comparten ciertas preferencias fundamentales, las que define como aquellas “de que cada uno debe razonablemente tenerlas en cuanto su propia satisfacción es condición necesaria para poder perseguir la satisfacción de cualquier otra preferencia o la realización de cualquier aspiración, fin o valor que precisamos tener” (Pontara, 1991, p. 87).

De acuerdo con este planteamiento, dichas preferencias fundamentales deben ser resguardadas por la comunidad política a través del reconocimiento y la protección de los Derechos Humanos.

Pontara enumera tres preferencias fundamentales: la preferencia de vivir más que la de no vivir, la preferencia de no ser sometido a graves sufrimientos gratuitos o el derecho a la salud y, la preferencia de poder decidir las preferencias de cada uno de forma autónoma y perseguir su propia satisfacción sin ser sometido a amenazas de frustración de estas tres preferencias fundamentales (Pontara, 1991, p. 87-88). De cada una de estas preferencias, Pontara deriva un derecho humano que las resguarda: el derecho a la vida, a la salud y a la propia autonomía, respectivamente. A continuación, analizaremos cómo la mayoría de los animales no humanos comparten estas preferencias fundamentales con los seres humanos.

1. INTERÉS EN LA PROPIA SUPERVIVENCIA

Para saber si los animales no humanos comparten con los seres humanos el interés en vivir, es necesario preguntarse en primer lugar cuándo existe dicho interés. Al respecto, se formulan diversas teorías que buscan responder esta cuestión:

1.1 Teoría de la Privación

La Teoría de la Privación establece que la muerte es mala para un individuo cuando le priva de un futuro valioso (Paez, 2018, p. 7). En palabras de Eze Paez:

“Supongamos que la existencia futura de un individuo contiene un balance neto de elementos positivos. Puesto que en su futuro hay más beneficios que daños, puede concluirse que continuar viviendo hace que su vida sea mejor que si muriera. Si los individuos poseen un interés básico en aquello que hará que su vida sea mejor para ellos, entonces en estos casos poseen un interés derivado en continuar existiendo. Esto es porque tenemos un interés instrumental en todo aquello necesario para satisfacer nuestros intereses básicos. Cuando nuestra existencia futura es netamente positiva, no perderla muriendo es necesario para que nuestra vida vaya lo mejor posible. Por el contrario, perderla muriendo nos causa un daño: esa vida más corta es peor que aquella que hubiéramos tenido en caso de continuar con vida” (Paez, 2018, p. 7).

El hecho de estar vivos nos permite tener experiencias positivas, y son éstas lo que consideramos realmente bueno. La muerte sería mala, entonces, por la pérdida de la vida con las experiencias que ésta conlleva, no por el estado de inconsciencia o inexistencia (Nagel, 1970, pp. 74-75). De acuerdo con esto, lo que hace que matar sea malo es precisamente el efecto que tiene sobre la víctima: la pérdida de la vida sería una de las mayores pérdidas posibles, ya que priva de todas las posibles experiencias, actividades, proyectos y alegrías que podrían haber constituido el futuro del individuo. Matar implicaría un daño al individuo consistente en privarlo de un futuro positivo (Marquis, 1989, pp. 183-203), suponiendo que el futuro del cual se priva al afectado sea efectivamente positivo¹⁰.

Los animales no humanos son seres sintientes, es decir, son capaces de tener experiencias positivas y negativas (Low, 2018) –cuestión que abordaremos con mayor detalle en el apartado 2 de este capítulo, en que discutiremos el interés de los animales en no sufrir–. De esta manera, al ser capaces de percibir y experimentar el mundo que les rodea, su futuro puede ser positivo. Entonces, de acuerdo a esta teoría, los animales no humanos tienen interés en vivir al igual que los seres humanos, en función a cuán positiva su existencia futura pueda ser.

Sin embargo, la teoría de la privación enfrenta ciertos problemas que no dicen relación con su aplicabilidad a los animales no humanos. Al emplear esta teoría, podría entenderse que la cantidad de daño que causa la muerte sería mayor respecto de un individuo joven que respecto

¹⁰De esta manera, de acuerdo a la teoría de la privación, se tiene un interés en morir en casos en los cuales los elementos negativos superaran a los positivos en el futuro de un individuo.

de un individuo anciano, puesto que la muerte de un individuo joven lo estaría privando de una mayor cantidad de futuro positivo –asumiendo que efectivamente sus futuros poseerían equivalentemente más elementos positivos que negativos–. Entonces, según este razonamiento, el individuo más dañado por la muerte sería un feto de tan solo algunos días de formación, incluso aunque aún no posea la capacidad de sentir, ya que este tendría más futuro por delante –presumiendo que su futuro será positivo–. Esto no parece concordar con el sentido común, pues pareciera que un adulto joven puede ser más dañado por la muerte que un feto, debido a que éste está mucho más invertido respecto de su propio futuro y desea continuar viviendo (DeGrazia, 2007, pp. 63-80).

1.2 Teoría de los Deseos

Esta teoría establece que para que un individuo tenga interés en vivir, es necesario que desee su existencia futura. Tooley –quien no adscribe a esta posición –explica que la única manera de que un individuo pueda desear continuar existiendo como un sujeto de experiencias y otros estados mentales, es creyendo que ahora mismo es un sujeto de tales características, esto es, teniendo consciencia de su ser y su propia existencia, de tal manera que, para tener derecho a la vida, sería condición necesaria poseer un concepto de sí mismo como un sujeto de experiencias continuo en el tiempo (Tooley, 1972, p. 47).

Peter Singer, a este respecto, señala que “un ser consciente de sí mismo tiene una conciencia de sí mismo como entidad distinta de los demás, con su pasado y su futuro. [...] Un ser consciente de sí mismo será en este sentido capaz de tener deseos sobre su propio futuro. Un profesor de filosofía puede, por ejemplo, esperar escribir un libro que demuestre la naturaleza objetiva de la ética, un estudiante puede tener ganas de acabar sus estudios; un niño puede querer montar en avión. Quitar la vida de cualquiera de estas personas, sin su consentimiento, es frustrar sus deseos futuros” (Singer, 1993, p. 112).

La mayoría de los animales no humanos carece de la capacidad cognitiva de formarse deseos en estos términos, pues “no son en general auto-conscientes. Es decir, no pueden reconocerse como individuos extensos en el tiempo con una vida futura. Tampoco pueden anticipar si tal vida será esperablemente buena o mala para ellos. Dadas estas limitaciones cognitivas, una mayoría de animales carecería de la capacidad para formar un deseo de vivir” (Páez, 2018, p. 9), por lo que, según lo planteado por esta teoría, no serían poseedores de un interés en vivir.

Sin embargo, hay muchos seres humanos que tampoco tienen la capacidad cognitiva de formarse un deseo en estos términos: ni los bebés humanos, ni los niños pequeños, ni algunas personas con ciertos tipos de diversidad funcional intelectual severa, por ejemplo, son capaces de poseer tal deseo, por lo que, en dicha lógica, tampoco tendrían un interés en vivir de acuerdo a esta teoría y estaría moralmente justificado disponer de sus vidas para nuestro beneficio.

Respecto a esto, Mañalich señala que, si bien es cierto que bajo este paradigma sería permisible matar a estos seres humanos, es necesario establecer una prohibición práctica de hacerlo. Esta prohibición se basaría en que es posible equivocarse sobre si un bebé o niño humano “ha superado ya el umbral de desarrollo psico-biológico que se corresponde con la adquisición de las propiedades que convierten a algo en persona –o bien en una “cuasi-persona”, en la medida en que la adquisición de esas propiedades haya de ser entendida no como un paso binario, sino como un proceso gradual” (Mañalich, 2014, p. 325), por lo que sería necesario establecer la protección a la vida de todos los seres humanos a partir de su nacimiento, puesto que no hacerlo “conllevaría un riesgo cierto para la supervivencia de niños y niñas a los cuales efectivamente ya haya de adscribirse un interés no-trivial en su propia supervivencia. La optimización de la protección de la supervivencia de genuinas personas –o bien, de genuinas “cuasi-personas”– de muy temprana edad exige, en consecuencia, formular la correspondiente norma práctica de un modo que minimice ese riesgo. Para ello, el alcance de la prohibición del homicidio ha de quedar determinado por la identificación de un hito que resulte subsuntivamente practicable, a la vez que criteriológicamente adecuado. Y todo habla a favor de identificar ese hito con el nacimiento [...]” (Mañalich, 2014, p. 325).

Sin embargo, esta prohibición queda formulada en consideración de variables pragmáticas, que determinan que su contenido pueda no coincidir con el contenido de la norma “ideal”. La teoría de los deseos ideales, que pasamos a explicar a continuación, busca revertir esto.

1.3 Teoría de los Deseos Ideales

La teoría de los deseos ideales plantea que tiene interés en vivir quien, en caso de que poseyera toda la información relevante y pensara de forma clara, racionalmente lo deseara (Páez, 2018, p. 9).

Respecto a la condición de poseer toda la información relevante, David Boonin propone el ejemplo de un individuo que camina por un sendero que llega a una bifurcación. El camino de la izquierda se ve más fácil y estéticamente más bello que el de la derecha, pero el individuo no sabe que también tiene una mina que explotará si elige ese camino, sufriendo un daño serio y probablemente fatal. Su deseo actual es tomar el camino de la izquierda, pero si tuviera toda la información relevante, sin duda, desearía tomar el camino de la derecha, de manera que el deseo real se ha formado en condiciones imperfectas, y el deseo ideal corregiría la distorsión causada por esta falta de información (Boonin, 2003, p. 71).

En relación con la condición de pensar de forma clara, es posible ponernos en el caso de “un bebé recién nacido, que no posee el concepto de sí mismo como un sujeto continuo de experiencias y no entiende qué es la muerte”¹¹ (Boonin, 2003, p. 84) o lo que esta implica. La teoría de los deseos ideales señala que, “si entendiera estas cosas, desearía que su vida fuera preservada, puesto que entendería que eso es necesario para disfrutar las experiencias que ya disfruta”¹² ¹³ (Boonin, 2003, p. 84) actualmente como la comida, el calor, el afecto, entre otras (Boonin, 2003, pp. 71-84). Es así como en este supuesto, tanto los bebés humanos como las personas con algunos tipos de diversidad funcional intelectual severa, entre otras, pueden considerarse como poseedores del interés en vivir, ya que, si pudieran pensar con claridad y tuvieran toda la información, lo racional es que desearan continuar su vida; en otras palabras, se realiza un ejercicio mental de suponer que, de contar con toda la información, lo normal es que se adoptaría la decisión de vivir.

Es importante destacar que, en este caso, también estarían incluidos los animales no humanos, pues al igual que los seres humanos que no son capaces de formular materialmente el deseo de vivir, si es que pudieran cognitivamente desearlo, lo racional sería que efectivamente desearan vivir.

Hasta ahora hemos revisado las distintas teorías sobre quiénes tienen un interés en vivir y es posible concluir que, tanto desde la teoría de la privación como desde la teoría de los deseos

¹¹ Traducción propia.

¹² Traducción propia.

¹³ Traducción propia.

ideales, los animales no humanos tienen un interés en vivir. Esto tendrá relevancia en la teoría de Pontara, puesto que este autor deriva el derecho a la vida del interés en vivir, cómo veremos en el apartado 4 de este capítulo.

2. INTERÉS EN NO SER SOMETIDO A GRAVES SUFRIMIENTOS GRATUITOS

¿Cómo podemos estar seguros que los animales no humanos tienen interés en no sufrir? Es más, ¿cómo podemos saber si es que son capaces de sentir y experimentar el mundo que los rodea? Para responder a estas preguntas, es necesario preguntarnos primero cómo podemos saber si cualquier individuo, humano o no, es sintiente.

Ser sintiente significa que experimenta lo que le rodea, pudiendo tener experiencias positivas y negativas, de modo que tiene el interés de no sufrir, ya que esto le daña. De acuerdo a Oscar Horta, la “sintiencia” sería:

“La capacidad de experimentar cosas, o sea, de poder vivenciar lo que nos pasa. La sintiencia no consiste en poder recibir estímulos del exterior. Un termostato o una bacteria pueden recibir estímulos y actuar en respuesta a ellos, pero no experimentan esos estímulos como vivencias. En cambio, los seres con sintiencia (o seres sintientes) no son objetos inconscientes. Por el contrario, se enteran de lo que les pasa. Un animal que ve algo experimenta eso que ve” (Horta, 2017, pp. 45-46).

Existen tres maneras de determinar si los animales –y otros seres humanos– son capaces de sentir: la fisiología, la etología y la teoría de la evolución.

2.1 La Fisiología

Nuestros cuerpos están organizados biológicamente a través del sistema nervioso central, estructura que permite que recibamos estímulos a través de nuestros sentidos, de manera de que se conviertan en experiencias en nuestro cerebro. Muchos animales no humanos comparten con los seres humanos la posesión de esta estructura biológica, por lo que ambos serían sintientes (Horta, 2017, p. 11).

La Declaración sobre la Consciencia de Cambridge del año 2012, elaborada por importantes científicos de diferentes áreas, declaró lo siguiente:

“La ausencia de un neocórtex no parece impedir que un organismo pueda experimentar estados afectivos. Hay evidencias convergentes que indican que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de consciencia, junto con la capacidad de mostrar comportamientos intencionales. En consecuencia, el peso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la consciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y aves, y otras muchas criaturas, entre los que se encuentran los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos” (Low, 2018).

Por lo tanto, la evidencia científica permitiría demostrar que los animales no humanos son seres sintientes.

2.2 La Etología

Sabemos que los animales sufren debido a la forma en que su comportamiento lo hace reconocible. Si vemos, por ejemplo, a un perro gemir y cojear, pensamos que está sufriendo un dolor.

Sin embargo, Descartes planteaba que los animales no humanos eran seres totalmente inconscientes, meras máquinas incapaces de experimentar el mundo que les rodeaba. Señalaba que los animales hacían todo de forma automática, sin pensar ni sentir en absoluto (Descartes, 1637, pp. 26-28). A pesar de lo contra intuitivo que parezca esta afirmación a la luz de los avances de la ciencia, incluso hoy hay quienes mantienen esta posición, siendo Peter Carruthers uno de los representantes más destacados del neocartesianismo. Quienes plantean tales teorías, se basan en que los animales son incapaces de comunicar sus sensaciones y su vida mental a través del lenguaje, por lo que, de acuerdo a ellos, no hay evidencias convincentes de que sean conscientes del mundo, señalan que sin lenguaje no hay pensamiento y sin pensamiento, no hay consciencia (Regan, 2003, pp. 34-35).

Si bien es cierto que los animales no pueden decirnos mediante un lenguaje articulado lo que están sintiendo, esto no significa que no tengan vida mental en absoluto. El lenguaje no es determinante para saber si un individuo siente y qué es lo que siente:

“Pensemos, por ejemplo, en un perro que se dirige primero a la puerta, que luego viene adonde estamos y nos toca con la pata, y que finalmente vuelve a la puerta y comienza a mirarnos con

insistencia desde allí” O “imaginemos que vemos a alguien llorando y lamentándose y nos dice, sin dejar de llorar, que lo está pasando muy bien. O imaginemos que oímos a alguien reír a carcajadas. Le preguntamos cómo está y nos cuenta, con una sonrisa burlona de oreja a oreja, que está sufriendo terriblemente. Estas afirmaciones no nos resultarían creíbles. ¿Por qué? Pues debido a que la conducta de estas personas contradiría lo que nos estarían contando. Esto nos muestra que el comportamiento de alguien puede indicar su estado de ánimo de forma más fiable que sus palabras. El lenguaje no es imprescindible para que sepamos que alguien sufre o disfruta” (Horta, 2017, pp. 49-51).

2.3 La teoría de la evolución

Ser capaz de sentir es muy útil desde una perspectiva evolutiva, pues permite la sobrevivencia y preservación de las especies. Al tener experiencias positivas y negativas, los individuos tienen también motivación para evitar las cosas negativas que les causan daño y sufrimiento – como evitar el dolor– y buscar las positivas que les producen disfrute y placer, como comer y reproducirse. De acuerdo a Oscar Horta, esto permite que los seres sintientes actúen de forma que sobrevivan y se reproduzcan, lo que supondría dos cosas:

“La primera, que no tendría sentido que los seres incapaces de moverse sufrieran y disfrutaran. Es perfectamente comprensible que una quemadura le duela a un animal, pues así evitará quemarse. Pero si un árbol sufriese al quemarse, ¿para qué le valdría? Para nada, pues no podría escapar y se quemaría igual. Por ello no tendría sentido que seres incapaces de hacer movimientos relativamente rápidos, como las plantas, pudieran ser sintientes” (Horta, 2017, pp. 53-54). La segunda consecuencia de esta idea es que no tiene sentido que sólo los seres humanos sean sintientes, pues no son los únicos que actúan para evitar el sufrimiento y buscar la satisfacción de sus intereses: también los animales no humanos son capaces de comportarse de esta manera. Además, la sintiencia no surge de golpe con la aparición de nuestra especie, sino que apareció al ser útil para la supervivencia de las especies que precedieron a la nuestra, de tal manera que la evolución se presenta como un germen en todas las especies, con la posibilidad cierta de desarrollarse en los animales no humanos (Horta, 2017, p.54).

De acuerdo a lo analizado, desde las perspectivas fisiológica, etológica y evolutiva, los animales son seres sintientes que experimentan positiva y negativamente el mundo que los rodea. Debido a la capacidad de sentir, al ser sometidos a dolores agudos, como por ejemplo los que se les impone en la industria ganadera y la experimentación médica y cosmética, los animales no humanos sufren y son dañados gravemente.

Es claro que cualquier individuo que sea sintiente y pueda ser dañado tiene interés en no sufrir. Tanto los seres humanos como los animales no humanos son sintientes, por lo que ambos tienen la preferencia de no ser sometidos a graves sufrimientos.

3. INTERÉS EN LA AUTONOMÍA

La autonomía o, en otras palabras, la capacidad de tomar decisiones, depende de las capacidades neuro-biológicas de cada individuo en cuanto al ámbito objetivo de decisiones que abarca, es decir, cada individuo puede ejercer la autonomía de acuerdo a sus capacidades cognitivas (Thomas, 2006, pp. 77-82).

Un ser humano adulto promedio puede ejercer su autonomía en un ámbito muy amplio de decisiones, que van desde qué cocinarán para la cena hasta qué carrera estudiar en la universidad, qué contratos celebrar o si quieren o no tener hijos, mientras que un niño o una persona con diversidad funcional severa también tienen autonomía, sin embargo, la amplitud de ésta es reducida: pueden decidir, por ejemplo, qué hacer con su tiempo libre, como descansar o jugar. Los animales no humanos, por su parte, también pueden ejercer esta clase de autonomía, decidiendo, por ejemplo, si prefieren estar al sol o a la sombra, dormir o jugar (Thomas, 2016, pp. 87-89).

El grado en que los animales no humanos pueden ejercer esta autonomía es claramente menor que en el caso de los seres humanos adultos racionales, sin embargo, esto no quiere decir que carezcan de ella por completo, de forma que podemos concluir que los animales no humanos sí tienen interés en su propia autonomía enmarcada en las posibilidades que le permiten sus capacidades neuro-biológicas (Thomas, 2016, pp. 82-83).

4. CONCLUSIONES RESPECTO DE LA APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS PREFERENCIAS FUNDAMENTALES A LOS ANIMALES NO HUMANOS

A partir de lo señalado, podemos afirmar que los animales no humanos poseen los mismos intereses básicos que los seres humanos, enunciados por la teoría de las preferencias fundamentales. Así, si la existencia de estas preferencias básicas es uno de los fundamentos más importantes de la existencia de los derechos fundamentales –y abandonando el especismo– no habría motivo racional para excluir a los animales de la protección otorgada por la comunidad política mediante la concesión de este tipo de derechos, es más, su exclusión sería injustificadamente arbitraria.

Pontara deriva de las analizadas preferencias los siguientes derechos: el derecho a la vida –del interés en vivir–, el derecho a la salud y a la no tortura –del interés en no ser sometido a graves sufrimientos– y el derecho a la autonomía y la prohibición de la esclavitud –del interés en decidir las propias preferencias–, derechos que son la base del que derivan los demás derechos fundamentales.

Es importante notar que la prohibición de la tortura y de la esclavitud son derechos absolutos en nuestro sistema jurídico, esto es, no admiten ser sopesados con otros derechos en caso de conflicto. La mayoría de derechos fundamentales pueden entrar en conflictos los unos con los otros –por ejemplo, la libertad de expresión con el derecho a la honra– sopesándose en cada caso qué derecho debe prevalecer. Sin embargo, esto no ocurre así en el caso del derecho a no ser torturado ni el derecho a no ser esclavizado, debido a que en ningún caso estos derechos pueden ser relativizados, nunca está permitida la tortura ni la esclavitud.

Lo anterior nos demuestra la importancia de estos derechos en nuestro sistema jurídico cuando son aplicados a los seres humanos, sin embargo, su importancia se relativiza tratándose de animales, los cuales son objetos de tortura o maltrato habitual en industrias como la ganadera o la cosmética, de manera que se afecta gravemente sus intereses.

Por ello, en nuestra opinión, es tan importante demostrar la necesidad del reconocimiento de ciertos derechos básicos análogos a los derechos fundamentales o derechos humanos, pues tanto seres humanos como animales no humanos poseen determinados intereses básicos y la comunidad política los protege fuertemente mediante el reconocimiento de los derechos

humanos que, como su nombre lo indica, son aplicables solamente a los seres humanos, excluyendo a los animales no humanos, lo cual es totalmente especista, puesto que ambas entidades tienen los mencionados intereses básicos, pero se opta por resguardar jurídicamente los unos en desmedro de los otros.

Una vez establecido que los animales no humanos deberían tener derechos básicos asimilables a los derechos humanos o a los derechos fundamentales, es necesario establecer a cuál de estas dos categorías debiese pertenecer este tipo de derechos.

Existen dos maneras de distinguir los derechos humanos de los derechos fundamentales. La primera señala que los derechos humanos son una categoría de derecho natural, es decir, derechos que derivan de la naturaleza humana y que existen independientemente de cualquier ordenamiento jurídico, en tanto que los derechos fundamentales corresponden a los derechos humanos positivizados, es decir, establecidos en los ordenamientos jurídicos concretos de los diferentes países. La segunda establece que al hablar de derechos humanos nos referimos a aquellos establecidos internacionalmente, en tanto que los derechos fundamentales se refieren a los establecidos por cada país, es decir, la sumatoria de las garantías constitucionalmente consagradas y los derechos humanos reconocidos internacionalmente, incorporados al ordenamiento jurídico nacional y resguardados por sus instituciones (Acuña, 2010, pp. 151-157).

De acuerdo a la primera distinción, es infructuoso discutir acerca de si los animales no humanos –o los humanos– poseen “por naturaleza” ciertos derechos de acuerdo a la categoría de los derechos humanos, por lo que es preferible utilizar la categoría de derechos fundamentales, ya que estos son los únicos derechos que existen en concreto y sin lugar a dudas en nuestro ordenamiento jurídico. Respecto a si estos derechos deben ser resguardados internacional o nacionalmente, es posible tanto otorgar dicha protección en la legislación nacional, como crear instrumentos internacionales que los protejan.

De esta forma, la categoría de derechos fundamentales parece ser la más adecuada para caracterizar este tipo de derechos básicos de los animales no humanos, pues se refiere a derechos concretos resguardados por los sistemas jurídicos nacionales –aunque posteriormente sean garantizados también internacionalmente– y no choca contra el sentido común y

semántico de la noción de que los derechos humanos son, esencialmente, de la especie humana.

Lo anterior no es incompatible con nuestro sistema jurídico, puesto que, en primer lugar, la titularidad de la personalidad no está limitada tan solo a los seres humanos, sino que se le concede también a entidades como fundaciones y corporaciones, entre otras (Boetsch, 2015, p. 81). De esta manera, el concepto de persona no puede ser asimilado al concepto de ser humano, de hecho, en palabras de Kelsen, “la distinción entre el hombre, tal como lo define la ciencia de la naturaleza, y la persona como concepto jurídico, no significa que la persona sea un modo particular del hombre, sino, por el contrario, que estas dos nociones definen objetos totalmente diferentes. El concepto jurídico de persona o de sujeto de derecho expresa solamente la unidad de una pluralidad de deberes, de responsabilidades y de derechos subjetivos” (Kelsen, 1960, p. 100). Esto queda en evidencia mediante el concepto de persona jurídica, definido en el inciso 1 del artículo 545 del Código Civil: “Se llama persona jurídica una persona ficticia, capaz de ejercer derechos y contraer obligaciones civiles, y de ser representada judicial y extrajudicialmente”.

Por otro lado, la legislación distingue entre la capacidad de goce –la aptitud para ser titular de un derecho– y la capacidad de ejercicio –la aptitud para ejercer por sí mismo un derecho– (Boetsch, 2015, pp. 34-35), pudiendo los animales tener la primera y no la segunda, al igual que, por ejemplo, los niños y algunas personas con ciertos tipos de diversidad funcional psíquica severa.

Así, podemos afirmar que la titularidad de los Derechos Humanos ha ido ampliándose a través del tiempo, abarcando progresivamente a los grupos que históricamente han sido discriminados y marginados, como las personas negras, las mujeres, los pueblos indígenas, las diversidades sexuales, entre otros. El siguiente paso es otorgar este tipo de derechos a los animales no humanos.

CAPÍTULO 5

CONCLUSIONES

Hasta ahora hemos visto por qué los animales importan moralmente, la necesidad de concederles una categoría de derechos básicos asimilables a los derechos fundamentales y como esto puede ser conseguido a través de la aplicación tanto del concepto de dignidad como mediante concepto alternativos tales como la vulnerabilidad o los intereses. Además, explicamos cómo es posible aplicar la teoría de las preferencias fundamentales de Giuliano Pontara a los animales no humanos para concederle derechos básicos asimilables a los derechos fundamentales.

En base a esto, es posible concluir que existen varios caminos teóricos posibles para fundamentar el reconocimiento de una categoría de derechos básicos a los animales no humanos.

El camino que más se alinea con el derecho internacional y el constitucionalismo tradicional es recurrir al concepto de dignidad. Utilizar este concepto tiene consecuencias estratégicas y filosóficas tanto favorables como desfavorables que es necesario mencionar.

Una de las mayores ventajas estratégicas de utilizar el concepto de dignidad es que estaríamos ante una categoría legal existente y central en la jurisprudencia nacional e internacional de los derechos humanos, ampliamente usada en el derecho constitucional y en el derecho internacional de los derechos humanos. Como señalamos en el Capítulo 2, Título 2 “Dignidad Animal”, no extender su uso respecto de los animales no humanos podría interpretarse como que estos tienen una menor relevancia moral y jurídica que los seres humanos.

Por otra parte, la idea de dignidad no solo es utilizada en contextos jurídicos y filosóficos, sino que es utilizada también coloquialmente, por lo que aplicar este concepto para efectos de fundamentar el reconocimiento de derechos básicos a los animales no humanos podría implicar también avanzar hacia un cambio de paradigma en la sociedad respecto de cómo vemos y valoramos a los animales no humanos.

Ya desde un punto de vista filosófico, entendiendo la dignidad como el valor –de acuerdo a Kant– que tiene el individuo respecto del cual se predica este concepto, si buscamos que se reconozca a los animales no humanos como individuos con el mismo valor jurídico y moral

que los seres humanos, esta idea opera como una categoría en la cual se engloban todos los individuos con igual valor y que son merecedores de respeto de parte del resto de la comunidad.

Por último, desde el punto de vista histórico, tomando en cuenta que la dignidad humana empieza a utilizarse en el ámbito jurídico como respuesta al Holocausto y considerando la enorme cantidad de animales no humanos que sufren y mueren en el mundo debido a la explotación humana, parece tener sentido la utilización del concepto de dignidad respecto de estos.

Sin embargo, el concepto de dignidad posee también una serie de consecuencias desventajosas. Desde un punto de vista histórico, la dignidad ha estado estrechamente ligada a las ideas de excepcionalismo humano y el abismo ontológico entre seres humanos y el resto de los animales no humanos –como vimos en el Capítulo 2 Título 1.5–, por lo que no es fácil eliminar la connotación antropocéntrica del concepto. Prueba de esto son las terroríficas comparaciones que realiza Jeremy Waldron (2012) –mencionadas en el Capítulo 2–.

Además, la dignidad tradicionalmente ha puesto el foco en los conceptos de autonomía y racionalidad al momento de configurar quiénes serían aquellos individuos de los cuales sería posible predicarla, dejando en los márgenes de este concepto no solo a los animales no humanos, sino también a seres humanos en situaciones de vulnerabilidad, tales como infantes y adultos con diversidad funcional intelectual severa, quienes son, generalmente, los individuos que más necesitan la protección legal.

Otra consecuencia desventajosa de la utilización de este concepto radica en su vaguedad, puesto que no existe una única definición filosófica respecto de su significado, existiendo definiciones contrapuestas –como Waldron y Kant, según vimos en el Capítulo 2 Título 1.3–. Hay quienes incluso consideran que la dignidad es un mero recurso retórico sin contenido, reemplazable por los conceptos de “valor”, “estatus moral” o “considerabilidad moral”.

De acuerdo a Kymlicka¹⁴, si bien pueden haber motivos estratégicos por los que recurrir al concepto de dignidad como una táctica legal, esto no implica que filosóficamente este concepto sea útil para describir la naturaleza de la injusticia sufrida por los animales no

¹⁴ Will Kymlicka, comunicación personal, 30 de diciembre de 2018

humanos. Esto es debido a que este considera que, si bien es evidente que los animales no humanos son oprimidos y explotados por los seres humanos, no es necesario expresar esta opresión en términos de una violación a la dignidad, sino que bastaría con analizar directamente la opresión.

Por otra parte, también las nociones alternativas de vulnerabilidad y de los intereses tienen ciertas consecuencias que es necesario tomar en cuenta. Una de las consecuencias más ventajosas de estos enfoques es que ambos integran la preocupación por los seres humanos que quedan excluidos en la noción tradicional de dignidad, como infantes y personas con diversidad funcional intelectual severa, al quitar el énfasis de las ideas de racionalidad y autonomía para reubicarlo en los intereses básicos o en la vulnerabilidad compartida por todos los seres sintientes –sean animales o seres humanos– independientemente de sus capacidades cognitivas.

Asimismo, a diferencia del enfoque de la dignidad, es mucho más difícil sostener un paradigma de supremacía humana basado en las ideas de vulnerabilidad o intereses, debido a que se refieren a características que compartimos tanto seres humanos como animales no humanos.

Sin embargo, estos enfoques también tienen una importante consecuencia desventajosa: estas ideas son más difíciles de expresar en el lenguaje político de derechos humanos y dignidad elaborado durante el siglo XX, el cual tiene una importante fuerza retórica.

En cualquier caso, podemos concluir que el reconocimiento de derechos básicos a los animales no humanos es compatible tanto con las nociones de dignidad como con nociones alternativas de vulnerabilidad y de intereses.

Independientemente del enfoque que se elija, ya no es posible negarles a los animales no humanos la protección que resulta del reconocimiento de una categoría de derechos básicos asimilable a los derechos fundamentales.

El derecho no puede seguir ignorando el sufrimiento de los animales y la violación a sus intereses más fundamentales. Si esta clase de derechos surge como una forma de resistencia contra la opresión, considerando la situación actual e histórica de los animales no humanos, es urgente reconocerles una categoría jurídica de derechos básicos que los protejan.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, M. (2010). ¿Qué entendemos por Derechos Humanos y Derechos Fundamentales? *Justicia*, 151-161.
- Adorno, F. y. (1944). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder & Herder.
- Arieli, Y. (2002). On the Necessary and Sufficient Conditions for the Emergence of the Doctrine of the Dignity of Man and His Rights. En *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*. Brill.
- Ash, K. (2005). *International Animal Rights: Speciesism and Exclusionary Human Dignity*. Animal L.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1994). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Beitz, C. R. (2013). Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing but a Phrase? *Philosophy and Public Affairs*, 259-290.
- Beroiz, A. (2018). *El Animal no Humano como Nuevo Sujeto de Derecho Constitucional*. Santiago.
- Blazer, P., Rippe, K. P., & Schaber, P. (2000). Two Concepts of Dignity for Humans and Non-Human Organism in the Context of Genetic Engineering. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* (13), 7-27.
- Bockman, J. (21 de Julio de 2016). Why Farmed Animals. Obtenido de Animal Charity Evaluators: <https://animalcharityevaluators.org/blog/why-farmed-animals/>
- Boetsch, C. (2015). *Personas*. Santiago: Facultad de Derecho UC.
- Boonin, D. (2003). *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bortolotti, L., & Harris, J. (2005). Stem Cell Research, Personhood and Sentience. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* , 68-75.
- Castilla de Cortázar, B. (2015). En torno a la fundamentación de la dignidad personal. *Foro, Nueva época*, vol. 18, núm. 1, 61-80.

Cataldi, S. (2002). Animals and the Concept of Dignity: Critical Reflections on a Circus Performance. *Ethics and the Environment*, 104-126.

Caulfield, T., & Chapman, A. (2005). Human Dignity as a Criterion for Science Policy. *PLoS Medicine (Public Library of Science)* (2), 736-738.

Cochrane, A. (2012). From human rights to sentient rights. *Critical Review of International, Social and Political Philosophy* , 655-675.

Cochrane, A. (2012). From Human Rights to Sentient Rights. *Critical Review of International, Social and Political Philosophy*, 655-675.

Committee on Animal Experiments (SCAE). (2005). The Dignity of Animals: a joint statement by the Swiss Ethics Committee on Non Human Gene Technology (ECNH) and the Swiss Committee on Animal Experiments (SCAE), concerning a more concrete definition of the dignity of creation with regard to animals. Swiss Agency for the Environment, Forests and Landscape.

Corbey, R. (2013). Race and Species in the Post-World War II United Nations Discourse on Human Rights. En *The Politics of Species: Reshaping our Relationships with other Animals*. Raymond Corbey & Annette Lanjouw eds.

DeGrazia, D. (2007). The Harm of Death, Time-Relative Interests and Abortion. *Philosophical Forum*, 57-80.

Descartes, R. (1637). *El Discurso del Método*. Buenos Aires: Weblioteca del Pensamiento.

Donovan, J. (1985). *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*. New York: Ungar.

Donovan, J. (1990). Animal Rights and Feminist Theory. *Chicago Journals*, 350-375.

Feinberg, J. (1970). The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry*, 243-260.

Feinberg, J. (1974). The Rights of Animals and Unborn Generations. *Philosophy and Environmental Crisis*, 43-68.

Fineman, M. (2008). The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition. *Yale Journal of Law & Feminism*, 1-23.

- French, M. (1985). *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. New York: Summit.
- Gavrell, S. (2004). *Beyond Welfare: Animal Integrity, Animal Dignity, and Genetic Engineering*. *Ethics & the Environment*, Volume 9, 94-120.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruen, L. (2014). *Dignity, Captivity, and an Ethics of Sight*. En L. Gruen, *The Ethics of Captivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (2010). *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*. *Metaphilosophy*.
- Habermas, J. (2012). *La Constitución Europea*. Trotta.
- Heeger, R. (2000). *Genetic Engineering and the Dignity of Creatures*. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* (13), 43-51.
- Hekman, S. (1995). *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Horta, O. (2009). *Ética Animal. El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos*. *Bioética y Derecho*, 36-39.
- Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Horta, O. (2017). *Unidad 2: La Sintiencia. La consideración moral de los animales: curso introductorio*. Zorcal e-Learning.
- Humphreys, R. (2016). *Dignity and its violation examined within the context of animal ethics*. *Ethics & the Environment* 21 (2), 143–162.
- Jaber, D. (2000). *Human Dignity and the Dignity of Creatures*. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* (13), 29-42.

Kant, I. (1921). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (trad. Manuel García Morente). San Juan: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.

Kant, I. (1963). *Lectures in Ethics*. New York: Harper Torch-books.

Kant, I. (1996 [1785]). *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*. En I. Kant, *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelsen, H. (1960). *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Keyes, A. (2011). *Los Números de la Segunda Guerra Mundial*. Benchmark Education Company.

Kiss, E. (1995). *Alchemy of Fool's Gold? Dissent*, 11.

Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures. Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press.

Kotzmann, J., & Seery, C. (2017). Dignity in international human rights law: potential applicability in relation to international recognition of animal rights. *Michigan State International Law Review* Vol. 26.1, 1-42.

Kramer, M. (1998). Rights without trimmings. En *A debate over rights: philosophical enquiries* (págs. 7-112). Oxford: Clarendon.

Kymlicka, W. (2017). Human Rights without Human Supremacism. *Canadian Journal of Philosophy* , 763-792.

Lansbury, C. (1985). *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*. Madison: University of Wisconsin Press.

Leiss, W. (1972). *The Domination of Nature*. New York: Braziller.

Low, P. (12 de 10 de 2018). *Declaración sobre la Consciencia de Cambridge*. Obtenido de Ética Animal: <http://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge/>

MacCormick, N. (1977). Rights in legislation. *Law, morality and society*, 189-209.

MacKinnon, C. (1985). Pornography, Civil Rights, and Speech. *Harvard Civil Rights/Civil Liberties Law Review*.

Mañalich, J. P. (2014). La permisibilidad del aborto como problema ontológico. *Derecho y Humanidades*, 305-333.

Mañalich, J. P. (2018). Animalidad y subjetividad. Los animales (no humanos) como sujetos-de-derecho. *Revista de Derecho (Valdivia)*, 321-337.

Maritian, J. (1949). Introduction, en *Autor de la nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. Paris.

Marquis, D. (1989). Why Abortion is Immoral. *Journal of Philosophy* V. 86, 183-203.

Martínez Bullé-Goyri, V. (2013). Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 39-67.

McCrudden, C. (2008). Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *The European Journal of International Law*, 655-724.

Millán-Puelles, A. (1979). *Sobre el Hombre y la Sociedad*. Madrid : Rialp.

Murphy, A. (2011). Corporeal Vulnerability and the New Humanism. *Hypatia*, 575-590.

Nagel, T. (1970). Death. *Nous* Vol. 4, No. 1 , 73-80.

Neumann, J.-M. (2012). The Universal Declaration of Animal Rights or the Creation of a New Equilibrium Between Species. *Animal L.*

Nussbaum, M. (2001). Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis. Review of *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, by S. M. Wise. *Harvard Law Review*, 1506-1549.

Nussbaum, M. (2006). *Las Fronteras de la Justicia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Nussbaum, M. (2007). Human Rights and Human Capabilities. *Harvard Law School Human Rights Journal* Vol. 20, 21-23.

- OAS. (1969). Convención Americana sobre Derechos Humanos. Obtenido de OAS: https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm
- ONU. (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos. Obtenido de <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- Paez, E. (2016). Ética sin distinción de especie. *Derecho y Humanidades*, 171-183.
- Paez, E. (2018). La protección jurídica de la vida de los no humanos. Fundamentación teórica y mecanismos de tutela. En *Derecho animal. Teoría y práctica*. Santiago: Thomson-Reuters.
- Parisi, L. y. (1998). Are Women Human? It's not an academic question. En *Human Rights Fifty Years On: A Reappraisal* (pág. 132). Manchester: Manchester University Press.
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka*. New York: Lantern Books.
- Pietrzykowski, T. (2017). Towards modest naturalization of personhood in law. *Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law*, 59-71.
- Ponce de León, V. (2018). Dignidad. III Coloquios de Derecho Animal UCN. Coquimbo.
- Pontara, G. (1991). ¿Existen los derechos fundamentales? En N. Bobbio, *El Tiempo de los Derechos* (pág. 87). Madrid: Sistema.
- prueba. (1111). prueba. prueba: prueba.
- Ratzinger, J. (2010). *El elogio de la conciencia*. Madrid: Palabra.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1988). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon.
- Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Robinson, F. (2003). Human rights and the global politics of resistance: feminist perspectives. *Review of International Studies*, 161-180.
- Rollin, B. (1998). On Telos and Genetic Engineering. *Animal Biotechnology and Ethics*, 156-171.

- Rosen, M. (2012). *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruddick, S. (1980). *Maternal Thinking*. *Feminist Studies*, 350-351.
- Ruether, R. (1983). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon.
- Satz, A. (2009). *Animals as Vulnerable Subjects*. *Animal Law*, 18-20.
- Schaffner, J. (2016). *Animal Rights: From Why to How*. *Animal L.*, 225-227.
- Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura. (2011). *Anuario Estadístico de Pesca y Acuicultura*.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: Harper Collins.
- Singer, P. (1979). *Not for humans only: the place of nonhumans in environmental issues*. En S. K. Goodpaster K. E., *Ethics and the problems of the 21st century*. London: University of Notre Dame Press.
- Singer, P. (1993). *Ética Práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sumner, L. W. (1996). *Welfare, happiness and ethics*. Oxford: Clarendon.
- Taylor, P. (2011 [1986]). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Thomas, N. (2016). *Animal Ethics and the Autonomous Animal Self*. Toronto: The Palgrave MacMillan.
- Tooley, M. (1972). *Abortion and Infanticide*. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 1, 37-65.
- Turner, B. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Penn State Press.
- Waldron, J. (2009). *Dignity, Rank and Rights*. *The Tanner Lectures on Human Values*, 209-253.
- Waldron, J. (2012). *How Law Protects Dignity*. *Cambridge Law Journal*, 200-222.