

# Derechos humanos, derecho animal y crítica de la violencia especista



## Human rights, animal rights, and criticism of speciesist violence: the place of sentience

Ávila Gaitán, Iván Darío

 Iván Darío Ávila Gaitán \*\*

ivan.avila@unad.edu.co

Universidad Nacional Abierta y a Distancia,  
Colombia

### Análisis Jurídico – Político

Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

ISSN: 2665-5470

ISSN-e: 2665-5489

Periodicidad: Semestral

vol. 6, núm. 11, 2024

revista.analisisjuridico@unad.edu.co

Recepción: 10 Octubre 2023

Aprobación: 21 Noviembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/amei/journal/702/7024799001/>

DOI: <https://doi.org/10.22490/26655489.7271>

Los autores que publican con la revista Análisis Jurídico - Político aceptan los siguientes términos: Los autores ceden los derechos patrimoniales a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD de manera gratuita, dentro de los cuáles se incluyen: el derecho a editar, publicar, reproducir y distribuir tanto en medios impresos como digitales y otorgan a la revista Análisis Jurídico - Político el derecho de primera publicación el trabajo licenciado simultáneamente bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License la cual permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría de la obra y la inicial publicación en esta revista, sin fines comerciales.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Resumen:** El propósito de este artículo es abordar la cuestión del vínculo contemporáneo entre el derecho animal, los derechos humanos y la crítica de la violencia especista. Se argumenta que dicho vínculo se encuentra en la sintiencia, la cual ha sido reconceptualizada como la capacidad de experiencia subjetiva o consciencia, en contraste con la tradición aristotélica y cartesiana. En estas tradiciones, respecto a los animales, la sintiencia a veces se percibe de manera esencialista para legitimar una supuesta inferioridad natural y la consecuente explotación, mientras que otras veces se considera de manera reaccional descalificada. Esto contrasta con la sintiencia cualificada, que está asociada a un yo humano reflexivo. Con la reconceptualización contemporánea de la sintiencia, se argumenta que esta no necesita de un yo reflexivo cartesiano-kantiano, pero sí implica un modo de individuación a partir del cual existe alguien que puede ser afectado, que valore su vida y que distinga sus experiencias de las de los demás. En ese sentido específico, la sintiencia es sinónimo de consciencia. Este enfoque proporciona una base común para los derechos humanos y el derecho animal, ya que solo los seres que experimentan la vida como propia tienen derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal. Esto, a su vez, lleva a cuestionar el estatus actual de los animales como cosas, bienes, recursos o propiedad. El artículo concluye estableciendo un vínculo entre la crítica de ese estatus y la crítica de la violencia especista. Esta violencia se fundamenta en el establecimiento de fronteras que separan el ego humano del Otro animal, relegado a la condición de cosa, bien o posesión. Según este argumento, en la línea de la filosofía jainista, se hace evidente que la construcción de culturas de paz requiere el reconocimiento tanto de los derechos básicos para los animales como de la codependencia interespecífica entre humanos y (otros) animales.

**Palabras clave:** derecho animal, derechos humanos, especismo, jainismo, paz, sintiencia, violencia.

**Abstract:** The purpose of this article is to address the contemporary connection between animal rights, human rights, and the critique of speciesist violence. It is argued that this connection lies in sentience, which has been reconceptualized as the capacity for subjective experience or consciousness, in contrast to the Aristotelian and Cartesian traditions. In these traditions, regarding animals, sentience is sometimes perceived in an essentialist manner to legitimize a supposed natural inferiority and the resulting exploitation, while at other times, it is considered reactively disqualified. This contrasts with qualified

sentience, which is associated with a reflective human self. With the contemporary reconceptualization of sentience, it is argued that it does not require a Cartesian-Kantian reflective self, but it does imply a mode of individuation from which someone can be affected, value their own life, and distinguish their experiences from those of others. In that specific sense, sentience is synonymous with consciousness. This approach provides a common foundation for human rights and animal rights since only beings that experience life as their own have the right to life, freedom, and bodily integrity. This, in turn, leads to questioning the current status of animals as things, goods, resources, or property. The article concludes by establishing a link between the critique of this status and the critique of speciesist violence. This violence is based on the establishment of boundaries that separate the human ego from the Other animal, relegated to the status of a thing, good, or ownership. According to this argument, in line with Jainist philosophy, it becomes evident that the construction of cultures of peace requires the recognition of both the basic rights for animals and the interspecific interdependence between humans and (other) animals.

**Keywords:** animal rights, human rights, Jainism, speciesism, peace, sentience, violence.

## 1. Introducción

La sintiencia ocupa un lugar central en los debates contemporáneos sobre las relaciones humano-animal, así como en torno al estatus ético, político y jurídico de los animales. Sin embargo, la mayoría de las discusiones que abordan la sintiencia no precisan lo suficiente en cuanto a su sentido e implicaciones derivadas de las diferentes concepciones. A continuación, se presenta un recorrido mediante el cual se establecen al menos tres nociones de sintiencia.

La primera de estas nociones es de carácter premoderno y tiene como principal referente a Aristóteles. La segunda, de corte cartesiano-kantiano, representa una perspectiva moderna y se divide en dos categorías: mecánica —o meramente reaccional— y reflexiva —asociada a la consciencia—. Como inflexión interna y crítica de la modernidad, surge la tercera noción de sintiencia vinculada directamente a la individualidad y, por ende, a la posibilidad de poseer intereses y una vida propia. Esta última modalidad de la sintiencia no se supedita a la reflexividad y se desarrolla en dos vías: la bienestarista, afín a la filosofía utilitarista; y la abolicionista, que reconoce a los animales esencialmente como fines en sí mismos.

El artículo argumenta que solo la perspectiva abolicionista es capaz de extraer todas las implicaciones de la tercera concepción de sintiencia. Esta perspectiva establece una base común para los derechos humanos básicos y los derechos de los animales (vida, libertad e integridad corporal). Además, ofrece una crítica a la racionalidad instrumental y a la violencia especista, la cual está vinculada a la dicotomía sujeto/objeto inherente al funcionamiento de dicha racionalidad.

## 2. El problema de la sintiencia: de Aristóteles a Kant

Las reflexiones contemporáneas en torno a los seres sintientes, especialmente las asociadas a los movimientos por los derechos de los animales y de liberación animal, guardan una relación directa con el problema de la violencia y la posibilidad de construir relaciones y sociedades interespecie pacíficas. En ese sentido, es necesario distinguir el papel que juega la sintiencia en dichos movimientos y sus respectivas filosofías, en contraste con el rol que ha tenido en otros momentos históricos. Ya en el pensamiento de Aristóteles hallamos una concepción de la animalidad no solo como sintiente, sino caracterizada por la posesión de ánima. El ánima o alma, en contraste con la tradición judeocristiana luego imperante, no era ni una propiedad exclusivamente humana, ni algo forzosamente inmaterial. El ánima era sinónimo de “fuerza vital”, una suerte de impulso que diferencia a los seres vivos de los inertes. De ahí que el tratado aristotélico *De anima* (1983) no sea tanto un tratado de teología o de religión como de biología. Los seres con ánima, en suma, son los seres que hoy llamamos vivos, encontrándose allí las plantas, los animales y los seres humanos. Cada uno de estos grupos de seres se definía por su tipo de fuerza vital: las plantas poseían un ánima nutritiva, que las impulsa a nutrirse; los animales, además de la nutritiva, poseían un alma sensitiva, que los impulsa a perseguir el placer y alejarse del dolor; y los seres humanos poseían un ánima racional, además de la nutritiva y la sensitiva, que los impulsa hacia las elevadas realidades del logos. Tanto el ánima nutritiva como la sensitiva eran materiales —percederas— a diferencia del ánima exclusivamente humana —racional— que era inmaterial.

La filosofía de Aristóteles, fundamental para la tradición occidental, asume de este modo cierta unidad de los seres biológicamente vivos, en contraposición a los seres inertes, al tiempo que establece relaciones jerárquicas claras entre ellos: no solo lo viviente (aquello que posee ánima) es superior a lo inerte, sino que, entre los vivos, los animales son superiores a las plantas y los seres humanos a los animales. Más aún, lo inerte existe, por naturaleza, para lo vivo, las plantas para los animales y estos últimos para los seres humanos. Los seres humanos se erigen de esta manera como amos de la naturaleza, que existe desde siempre para ellos, en función de su realización y necesidades:

[...] hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación: los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y otros instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto en vano, necesariamente ha producido estos seres a causa del hombre. (Aristóteles, 2004, pp. 66-67)

Si bien con Aristóteles no podemos hablar de antropocentrismo en el sentido moderno del término, pues los seres humanos también están al servicio de seres superiores y, en última instancia, de Dios (un ser inmaterial que existe de manera absolutamente realizada y pone en movimiento el cosmos entero), sí es posible afirmar, sin lugar a duda, que en su filosofía el ser humano conserva cierta cercanía con la divinidad, en contraste con los animales, y su dominio sobre estos últimos queda completamente legitimado. En este sentido, su filosofía guarda similitudes tanto con la platónica como con la posterior tradición judeocristiana,

que también asume una jerarquía a nivel cosmológico y una mayor proximidad de los seres humanos respecto a la divinidad inmaterial.

Ahora bien, hacer este recorrido es fundamental porque nos permite entender que reconocer sintiencia en los animales no es una cuestión novedosa ni implica necesariamente relaciones horizontales o no violentas con los humanos. Siendo así, deberíamos preguntarnos cuál es el aporte de las reflexiones filosóficas contemporáneas que ponen en el centro el problema de la sintiencia y en qué sentido han sido revolucionarias respecto a la tradición occidental. Por otra parte, es sabido que la modernidad se encuentra asociada a la emergencia de filosofías humanistas y antropocéntricas que tienden a separar lo humano de lo animal y la naturaleza en general con el objetivo de transformarla en materia pasiva para la explotación y el conocimiento. Así, la dicotomía sujeto/objeto, estando los animales y la naturaleza del lado del objeto, ha sido uno de los acontecimientos más importantes de la modernidad, tanto a nivel epistemológico como económico y sociopolítico. En este contexto, René Descartes (1990), referente indiscutible de la modernidad, ha pasado a la historia, entre otras cosas, por negarles la sintiencia a los animales.

Sin embargo, en opinión de Descartes, la sintiencia se expresa en dos modalidades: la reflexiva, que implica un “yo”, y la meramente reactiva. En otros términos, se puede “sentir” de manera lata, del mismo modo que en una máquina una acción produce una reacción, o de manera compleja, *cuando ya hay en juego un ego que percibe que está siendo afectado, que algo le está sucediendo*. Para Descartes esta última modalidad de la sensación era una característica inherentemente humana, así como la consciencia, ambas asociadas a la reflexividad. Solo “volviendo sobre sí” el sujeto es consciente de sí, del mundo y de que algo le sucede a él y no a otro. La negación de la sintiencia reflexiva habilitaba a Descartes para llevar a cabo prácticas de vivisección sin impedimentos de tipo ético o filosófico en general. Esta perspectiva también se aplicaba a la naturaleza en general, considerada como un gran mecanismo o entramado de acciones y reacciones predecibles, cuyas leyes podían ser comprendidas de manera racional. A partir de Descartes, al igual que el cuerpo humano en tanto res extensa o cosa material, los animales eran máquinas susceptibles de comprensión racional y explotación.

La negación moderna de la sintiencia animal no constituye un olvido de la sintiencia ya reconocida desde los tiempos de Aristóteles, sino una reconceptualización entera de la sintiencia que involucra asociarla a la reflexividad y convertirla en propiedad de un ser humano que progresivamente se sitúa como señor indiscutible de una animalidad y naturaleza cosificadas y a su disposición. El sujeto moderno, en tanto ego reflexivo (consciente-sintiente), será posteriormente tematizado de manera profunda por Kant, quien se convirtió en un referente para la moderna noción de dignidad, fundamental para la determinación de los derechos humanos<sup>1</sup> en oposición a la categoría de siervo o esclavo. En Kant (2012), la dignidad se encuentra ligada a la posibilidad de pensar por sí mismo de manera racional, ya que, en la medida en que los seres humanos pueden pensar por sí mismos, son capaces de trazar fines o proyectos vitales, y no ser meros medios para los fines de otros, además de asumir deberes y responsabilizarse por sus propios actos.

La dignidad puede formularse de modo análogo al imperativo categórico: en tanto racionales, los seres humanos son fines en sí mismos, no meros medios para los fines de otros seres. Con esta idea, revolucionaria en su momento, la posibilidad de convertir a un ser humano en propiedad a merced de otro, es decir, la posibilidad de esclavizarlo sufre un golpe mortal. No obstante, la negación de los animales como egos reflexivos permite que estos se encuentren aún en una posición similar a la de los esclavos humanos, con un estatus de cosa o propiedad legitimado filosóficamente. Según Kant, los animales no pueden poseer derechos ni hacer parte de la comunidad moral, y si merecen algún trato compasivo es debido al hecho de que la violencia infligida hacia ellos puede convertirse en violencia desplegada sobre los propios seres humanos y no porque los humanos tengan obligaciones frente al animal.

### 3. La sintiencia revisitada y la cuestión de los derechos

Ahora bien, el incipiente reconocimiento de los animales como seres sintientes llevado a cabo durante los siglos XVIII y XIX, de la mano de los movimientos antivivisección, la filosofía utilitarista de Jeremy Bentham y John Stuart Mill e intelectuales como Henry Salt, George Bernard Shaw o León Tolstói, representaba una tercera alternativa frente a la sintiencia aristotélica o la sintiencia simple, no reflexiva, de corte cartesiano. En contraste con Aristóteles, la sintiencia no definía aquí a un conjunto de seres con una posición concreta en un cosmos jerárquico y, por supuesto, tampoco se reducía a la mera reacción mecánica popularizada por la tradición cartesiana. La sintiencia empezaba a destacar el hecho de que todos los animales, incluyendo los seres humanos, son seres que pueden experimentar sufrimiento, un sufrimiento que les compete a ellos y que no puede legitimarse de manera metafísica o cosmológica ni se puede reducir a la reacción mecánica. Así, en el corazón del mundo moderno, particularmente el industrial y racionalizado, aparecían los primeros ataques a la mecanización, objetivación y explotación de los animales. Estas reflexiones y acontecimientos, que introducen un nuevo tipo de sintiencia, serán cruciales para comprender la relación histórica entre el reconocimiento de los derechos humanos y los derechos de los animales.

Los animales ya no existen por naturaleza para los seres humanos, en el continuum de raigambre platónico-aristotélico-judeo-cristiano, pero tampoco pueden reducirse a materia pasiva o máquinas reaccionales (noción que, en términos modernos, dará lugar a una concepción simplificada del “instinto” y la “conducta”). En trabajos como los de Richard Ryder (1989), Peter Singer (1999), Tom Regan (2004) y Gary Francione (2000), aunque por distintas vías teóricas y políticas, la sintiencia se encuentra directamente relacionada con el reconocimiento de la *individualidad animal*. En la medida en que los animales son seres sintientes son individuos, pues poseen vidas irreductibles, que valen por sí mismas y *por ende pueden mejorar o empeorar*, en tanto pueden ser afectados. A menudo se dice que se trata de individuos con intereses propios y una vida que les pertenece solo a ellos. Ciertamente, esta inflexión, muy asociada a las tradiciones de pensamiento liberales y anglosajonas, transforma al sujeto moderno que constituye el trasfondo de los derechos humanos.

Ya no se trata de un ego reflexivo, sino de un individuo que, como ser sintiente, posee intereses y una vida que puede mejorar o empeorar, que es un fin per se. Ante este panorama, han emergido corrientes reformistas y otras mucho más radicales. Las corrientes reformistas tienen un gran punto de referencia en los cinco principios o libertades animales establecidos por la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE): “vivir libre de hambre, de sed y de desnutrición, libre de temor y de angustia, libre de molestias físicas y térmicas, libre de dolor, de lesión y de enfermedad, y libre de manifestar un comportamiento natural” (2021, Título 7, cap. 7.1., art. 7.1.2.). Las cinco libertades se han convertido en las Tablas de la Ley de lo que se conoce actualmente como “bienestar animal”, por lo que las tendencias reformistas también reciben el nombre de “bienestaristas”<sup>2</sup>. Se trata de una postura que no se corresponde con la vieja tradición platónico-aristotélico-judeo-cristiana, pero tampoco con la cartesiana, aunque no se libera del todo de estas.

Si bien el bienestarismo no asume que los animales existan por naturaleza para los seres humanos, su dominación y explotación continúa legitimada. Si bien los animales ya no son reducidos a máquinas reaccionales, su tratamiento, como si lo fueran —por ejemplo, en granjas tradicionales tecnificadas o industriales—, no se cuestiona en profundidad. ¿Qué hace tolerable la contradicción? *Quizás una de las razones teóricas o filosóficas de esta posición intermedia y contradictoria radica en que todo el énfasis se pone en el sufrimiento*. El sufrimiento importa, sin lugar a duda, pero es solo una dimensión de la sintiencia, pues esta conlleva, como ya fue puesto de manifiesto, el reconocimiento de la individualidad, los intereses propios y le otorga valor a la vida de cada animal en relación con sus propios fines, más allá de la utilidad que pueda representar para los seres humanos u otros seres. Es justamente este último camino el que han recorrido los teóricos abolicionistas de los derechos de los animales, en particular autores como Tom Regan (2003, 2004)<sup>3</sup> y Gary Francione (2000), pero también la Declaración de Cambridge sobre la Consciencia emitida por un equipo de expertos en neurociencias en el año 2012 (Cambridge Declaration on Consciousness, 2012)<sup>4</sup>.

Regan, partiendo de la sintiencia y sin limitarse a ella, argumenta que los animales son sujetos-de-una-vida, es decir, fines en sí mismos y no meros medios para los fines de otros. En la medida en que los animales poseen individualidad, intereses y su vida puede mejorar o empeorar, tienen “proyectos vitales”, no necesariamente entendidos como productos de la configuración de una identidad reflexiva. Con Regan, los animales, incluyendo a los seres humanos, son dueños de su propia vida, y por ende deben tener los más fundamentales de todos los derechos: el derecho a la vida y el derecho a la libertad. Por su parte, Francione arguye que ese hecho, el reconocimiento de la sintiencia, debe estar acompañado del levantamiento del estatus de cosa, recurso, bien o propiedad para todos los animales, lo cual conduce directamente al otorgamiento del derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal (física y mental), a saber, el fin de la esclavitud animal, por lo menos en términos formales. En síntesis, reconocer que los animales son seres sintientes, al tiempo que se conserva su lugar de cosa o propiedad, es sencillamente contradictorio e injusto. Como ha sucedido para el caso de los seres humanos, la reivindicación del derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal es el correlato de la abolición de la esclavitud entendida como institución y relación de subordinación en la que quien es subordinado a su vez

es cosificado y convertido en propiedad del amo, señor o propietario/tenedor/ dueño.

#### **4. La crítica de la violencia especista y su vínculo con el derecho animal**

A partir de las décadas de 1960 y 1970, aparecieron diferentes movimientos a lo largo y ancho del mundo que cuestionaban las dinámicas de dominación, explotación y discriminación de bastos grupos humanos: mujeres, niños, disidencias sexo-genéricas, pueblos colonizados, personas afrodescendientes e indígenas, entre otras. De este modo, se popularizaron una serie de expresiones que reivindicaban la “liberación”. Era habitual oír hablar de “liberación de las mujeres”, “liberación homosexual”, “liberación nacional”, “liberación de los pobres y oprimidos” (teología de la liberación), etc. Es en ese contexto que aparece el moderno movimiento de liberación animal, muy asociado, a su vez, a la reconceptualización de la sintiencia y la crítica del especismo antropocéntrico. Fue en el año 1970 que el psicólogo clínico británico Richard Ryder (2022) utilizó por primera vez la noción de especismo en un panfleto o folleto que distribuyó en la Universidad de Oxford.

Ryder, para esa época, se encontraba horrorizado con las prácticas de experimentación animal que había presenciado en su formación en Cambridge y en otros contextos universitarios, y se preguntaba por qué la violencia y el consecuente sufrimiento infringido hacia los animales se hallaba profundamente normalizado y era aceptado incluso en contextos en los que se tenía pleno conocimiento de las continuidades evolutivas entre los seres humanos y otros animales. No comprendía por qué se producían críticas detalladas sobre comportamientos racistas o sexistas, mientras que, en el caso de los animales, prácticamente no se producía ninguna reacción. De hecho, cuando Ryder publicó por primera vez su panfleto titulado *Especismo*, no obtuvo ninguna respuesta. Tuvo que publicarlo de nuevo, junto con una imagen de un chimpancé infectado experimentalmente con sífilis, para empezar a recibir respuestas y a captar la atención de otras personas.

El panfleto de Ryder resulta crucial ya que pone en el centro de atención una violencia específicamente moderna desplegada hacia los animales, a la vez que invita a pensar cuestiones concernientes a los prejuicios, modos de discriminación y asunciones de superioridad/inferioridad presentes en las relaciones entre humanos y animales, temas todos novedosos en los escenarios político y filosófico. Ryder, al igual que otros autores asociados a la Escuela de Oxford, como Peter Singer (1999) y Tom Regan (2004), se aleja de la vieja concepción aristotélica de la sintiencia y de la sintiencia como reacción cartesiana, asumiendo que un ser que puede sentir debe ser contado como individuo con intereses y una vida propia que le pertenece únicamente a él. Aunque no sean necesariamente individuos reflexivos, los animales, en la medida que sienten, son seres que tienen una vida que les importa, ya que pueden ser afectados de manera positiva o negativa. Desentenderse de cualquier individuo que pueda experimentar una afectación negativa como producto de violencias múltiples y formas de dominación, explotación y discriminación, significa adoptar una posición injusta e injustificada.

De esta manera, Ryder (1989) desarrolla con el tiempo una filosofía denominada *painism* o “dolorismo”, en la cual reducir y, en la medida de lo posible, eliminar el sufrimiento para aquellos seres que tienen la capacidad de experimentarlo es cuestión de justicia, no simplemente de compasión. En opinión de Ryder, los animales tienen el derecho a no ser dañados, al igual que los seres humanos, poseedores de derecho a la vida y a la integridad corporal. La reflexión de Ryder es crucial en la medida que no solo emparenta los derechos de los animales con los de los seres humanos a través de la sintiencia, sino que pone en el centro de atención el vínculo entre violencia y dominación, explotación o discriminación.

La crítica de la violencia, especialmente la que tiene un carácter moderno, como la que acontece en los laboratorios de experimentación animal, implica “hacer la paz” con los demás animales y, a menudo, percibir en la no-violencia una fuerza activa, constructiva, en la línea de las tradiciones filosóficas de la India que el mismo Ryder retoma explícitamente. En el jainismo, por ejemplo, el concepto de *ahi#sā*, a menudo traducido como no-violencia, es una fuerza activa capaz de responder ante la fuerza de la violencia, de tal modo que recomponga los lazos rotos por esta última (Barvalia, 2012). La no-violencia, al ser una fuerza activa, un conjunto de acciones o *haceres* orientados a transformar las situaciones violentas y recrear la vida colectiva, se distingue de la mera ausencia de violencia (no violencia o no-violencia).

En la tradición jainista, las fuerzas de la *ahi#sā* (no-violencia) y la *hi#sā* (violencia) tienen un carácter ontológico, pero el camino virtuoso consiste en emplear la *ahi#sā* con el fin de establecer relaciones no-violentas consigo mismo y con el resto del cosmos, empezando por los demás seres vivos. El problema de la violencia, entonces, radica en que, según el jainismo, presupone una escisión entre el ego y el mundo. La violencia se despliega con el ánimo de someter a otro o de defenderse de él, lo que involucra una ruptura de la relación, el establecimiento de un límite claro entre el yo y el otro que, a menudo, implica la jerarquía entre el yo y el otro y la constitución de una relación entre sujeto y cosa, amo y esclavo o dueño y propiedad.

El jainismo, como un estilo de vida no-violento y estrictamente vegetariano, no solo conlleva un rechazo de las relaciones de dominación entre los seres humanos (en el jainismo no existen, por ejemplo, castas sacerdotales), sino también entre estos y el cosmos, incluyendo a los animales. Sin lugar a duda, esta tradición representa un completo acervo práctico y filosófico no especista, anterior a la irrupción del concepto de especismo en el mundo occidental. Por otro lado, la violencia, con su ruptura característica, ya sea defensiva u ofensiva, entre el yo y el mundo, tiende a provocar ciclos interminables de sufrimiento, de los cuales es posible escapar a partir del cultivo individual y colectivo de la *ahi#sā*. En consecuencia, se trata de una tradición que, al tiempo que cuestiona la dominación y violencia ejercida sobre los animales, apuesta por la configuración de sociedades pacíficas, caracterizadas por la valoración y las relaciones horizontales entre todas las formas de vida (Chapple, 2001).

Ryder, así como figuras provenientes de tradiciones socialistas y anarquistas pacifistas, como León Tolstoi, recogen estas banderas históricas que nos permiten percibir el vínculo entre paz, sintiencia y superación de la violencia inherente al antropocentrismo. La estructura clásica de los derechos humanos, de corte



kantiano y cartesiano, se ve así conmovida en su núcleo, ya que, a partir de este momento, se muestra inhabilitada para distinguir claramente la persona de la cosa y, más aún, para equiparar la persona con lo humano o aquellos seres que poseen lenguaje, racionalidad o cultura. La agencia, el lenguaje, la razón o la cultura ya no pueden ser características que le otorguen una dignidad particular exclusivamente al homo sapiens; la diferencia no puede transformarse en discriminación negativa, dominación y explotación. Los derechos, ya sean humanos o no humanos, descansan en un criterio eminentemente relacional, y la injusticia —es decir, la ausencia de derechos— está vinculada a las diversas formas de esencialismo o excepcionalidad humana, que se traducen en la subvaloración del resto de los seres vivos y de la naturaleza en general.

De hecho, autores contemporáneos como Romina Kachanoski han entendido tan bien el vínculo entre violencia, especismo y ausencia de derechos que, en su caso, se llega a afirmar de manera contundente lo siguiente: “Si el especismo lleva al camino de la Violencia Especista, el Veganismo lleva al camino de la noviolencia y cultura de la paz en la relación que establecemos con los demás animales con quienes compartimos el planeta” (2013, p. 12). En opinión de esta autora, es posible establecer un esquema que parte del antropocentrismo, pasa por el especismo y desemboca en la violencia especista manifestada de distintos modos. En contraste, hablar de antiespecismo, veganismo y liberación animal significa caminar hacia la construcción de mundos codependientes (interespecie) y con culturas de paz.

Kachanoski (2016) considera que el especismo es solo una expresión del antropocentrismo, entendido como el autoposicionamiento del ser humano en el centro del universo de tal modo que se considere superior y legitimado para dominar y explotar al resto de criaturas. La violencia especista es, para la autora, la realización práctica del especismo antropocéntrico, su puesta en marcha en diferentes ámbitos, destacándose la violencia directa (cuerpo a cuerpo), la violencia espacial (restricción de la movilidad), la violencia indirecta (cuando unos seres humanos la ejercen en beneficio de otros), la violencia estructural (asociada al funcionamiento cotidiano de las infraestructuras sociales, como las de la industria ganadera), la violencia colateral (por ejemplo, como consecuencia de la contaminación de los mares o el aire) y la violencia discursiva (vocabulario, insultos, refranes, publicidad, etc.). Todas estas formas de violencia no son más que la concreción del especismo antropocéntrico, cuya superación — como nos recuerda el jainismo— implica la aceptación del carácter relacional y codependiente de todos los seres vivos y del cosmos, y el consecuente establecimiento de culturas de paz.

## 5. Conclusiones

El gran quiebre que introduce la modernidad en relación con el problema de la sintiencia reside en separarla de una concepción cosmológica jerárquica y asociarla con la individualidad. Inicialmente, en la tradición cartesiano-kantiana, esta sintiencia vinculada a la individualidad se fundamentaba en un sujeto reflexivo, razón por la cual los animales quedaban dotados de una sintiencia descualificada, considerada meramente mecánica o reaccional. Los primeros teóricos modernos interesados en la cuestión animal desvincularon de

diferentes maneras la sintiencia de la reflexividad; comenzaron a asociarla con una individualidad prerreflexiva y, por ende, con la mera posibilidad de tener intereses propios (evitar el sufrimiento y maximizar el placer) y, en última instancia, de gozar de una vida propia, ontológicamente irreductible a fines ajenos. Las corrientes bienestaristas, al insistir en la minimización del sufrimiento, pero sin cuestionar el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad que permite la explotación de los animales bajo una modalidad esclavista, presentan posturas contradictorias que no extraen todas las consecuencias derivadas del reconocimiento de la individualidad animal. En contraste, las corrientes abolicionistas, al enfatizar en que la sintiencia equivale a la *consciencia prerreflexiva de tener una vida propia* — en lugar de centrarse solo en el sufrimiento—, sí extraen todas las consecuencias que se desprenden de la conexión moderna entre sintiencia e individualidad.

Específicamente, la consciencia de tener una vida propia (individualidad o experiencia subjetiva) implica una vida que, técnicamente, se puede perder y que no puede pertenecerle a nadie más que al animal mismo. Desde el punto de vista jurídico, esto se traduce en el derecho de no ser tratado como cosa, recurso, bien o propiedad, y su correlato afirmativo: el reconocimiento de los derechos básicos universales (vida, libertad e integridad corporal). Descubrimos así que los derechos humanos básicos y los derechos de los animales comparten un fundamento común, el cual desafía directamente la reducción de cualquier animal (humano o no) a esclavo, es decir, a cosa, recurso, bien o propiedad que puede ser legalmente poseído por otro en función de sus intereses, deseos o necesidades.

Asimismo, como demuestran los autores que han objetado la violencia especista, el reconocimiento de la sintiencia o consciencia animal implica impugnar la normalización del ejercicio de violencia inherente a la racionalidad instrumental, ya que esta se basa en la distinción sujeto/objeto en un mundo donde los animales son sistemáticamente objetivados para fines ajenos. El cambio en el estatus legal y cultural de cosa, recurso, bien o propiedad que actualmente tienen los animales conlleva, en consecuencia, una fuerte crítica a las diferentes formas de violencia especista y el establecimiento de culturas interespecie de paz o no violentas, eminentemente relacionales e interdependientes. Este enfoque sigue la línea de algunas filosofías no occidentales, como el jainismo, que han propuesto elementos que, de hecho, ya han sido incorporados por teóricos de la cuestión animal.

Queda el reto adicional de armonizar los derechos básicos mencionados con los “derechos de la naturaleza”, que pertenecen a entidades orgánicas no sintientes e inorgánicas. El estatus de la “naturaleza”, por razones diferentes, tampoco puede continuar siendo el de cosa, bien, recurso o propiedad. Esto implica establecer diversos modos de individuación, ya no solo prerreflexivos sino presintientes, así como derechos asociados a estos modos. Por ejemplo, las entidades orgánicas no sintientes e inorgánicas gozarían del derecho a la existencia, aunque técnicamente no tendrían derecho a la vida. Sin embargo, esto es un asunto que será trabajado en otros lugares y que rebasa los objetivos del presente artículo. Por último, cabe señalar que, si bien los diversos derechos y modos de individuación tienen fundamentos ontológicos, se trata de “ontologías políticas”. En otras palabras, se asume aquí que toda fundamentación ontológica es histórica, al igual que los

argumentos científicos que la respaldan. Los derechos son y serán conquistas ético-políticas colectivas, nunca obsequios divinos o de la “naturaleza”.

## Referencias

- Aristóteles. (1983). *De anima*. Editorial Leviatán.
- Aristóteles. (2004). *Política* (M. García Valdés, trad.). Gredos.
- Barvalia, G. (ed.). (2012). *Bhaqwan Mahavira's precepts. Agama, an introduction*. Global Jain Agam Mission.
- Cambridge Declaration on Consciousness. (2012). *The Francis Crick Memorial Conference: Consciousness in Humans and Non-Human Animals*. University of Cambridge. <https://tinyurl.com/28rkraa9>
- Cavalieri, P. (2001). *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford University Press.
- Chapple, C. (2001). *The living cosmos of Jainism: a traditional science grounded in environmental ethics*. *Daedalus*, 130, 207-224. [https://digitalcommons.lmu.edu/theo\\_fac/14](https://digitalcommons.lmu.edu/theo_fac/14)
- Descartes, R. (1990). *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Universales.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Ryce Publishing.
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Temple University Press.
- Kachanoski, R. (2013). *La violencia especista es una violencia social como cualquier otra: racista, sexista, homófoba, etc*. *Ethical Magazine*, (7), 6-17.
- Kachanoski, R. (2016). *Introducción a la violencia especista*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1), 209-233.
- Kant, I. (2012). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina y J. Conill Sancho, trad.). Tecnos.
- Organización Mundial de Sanidad Animal – OIE. (2021). *Código sanitario para los animales terrestres*. <https://tinyurl.com/mxpc5ras>
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Rowman & Littlefield.
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. University of California Press.
- Ryder, R. (1989). *Animal revolution: changing attitudes towards speciesism*. Blackwell.
- Ryder, R. (2022). *Especismo (1970) (Seguido de 'Especismo: 50 años después')*. En Ávila, I. y González, A, *Glosario de resistencia animal(ista)*. Desde Abajo.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, reason, and animals*. Temple University Press.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Editorial Trotta.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the moral community: mental life, moral status, and kinship*. Columbia University Press.

## Notas

- \* Artículo de investigación producto del proyecto “Paz, cultura ciudadana, respeto por la casa común y seres sintientes”, llevado a cabo en la Secretaría de Paz y Cultura Ciudadana de la Alcaldía de Santiago de Cali, Colombia, durante el año 2021.
- 1 Cabe precisar que, en adelante, cuando se alude a una base común para los derechos de los animales y los derechos humanos se está haciendo referencia solamente a los derechos básicos (vida, libertad e integridad corporal).

- 2 Es común que se establezca una diferencia entre el “bienestarismo” y la “ciencia del bienestar animal”. Mientras el primero sería la denominación de un conjunto de corrientes filosóficas a menudo de raigambre utilitarista- que busca reducir los niveles de sufrimiento animal sin poner en duda el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad, la segunda sería una “ciencia” orientada a determinar los niveles de sufrimiento y evaluar las condiciones de vida de los animales con el fin de mejorar su bienestar. Ahora bien, desde ciertas perspectivas abolicionistas o afines, como la que aquí se defiende, tal distinción es ilusoria, pues las prácticas y la “ciencia” del bienestar animal no son objetivas, sino que se fundamentan en posicionamientos filosóficos bienestaristas en la medida que el “bienestar” se define en el marco de la utilidad del animal, de lo cual se infiere que se acepta su estatus de cosa, recurso, bien o propiedad. Ni la “ciencia del bienestar animal”, ni el campo jurídico del “derecho animal”, son terrenos objetivos que se puedan contrastar con las disquisiciones filosóficas externas, por el contrario, ya tienen una carga filosófica (ético-política) y, a su vez, son campos permeados por una multiplicidad de intereses y fuerzas en juego.
- 3 Esta es la línea defendida por autores como Sapontzis (1987), Cavalieri (2001), Dunayer (2004) y Steiner (2008). Tom Regan, gran referente de dicha posición, inicialmente se mostraba titubeante entre este tipo de sintiencia o una complejidad mental mayor como característica mínima para que un animal llegara a ser acreedor de derechos básicos. Lo anterior se debe a que su obra es un punto de quiebre y tránsito. De hecho, en sus textos posteriores (Regan, 2003) es claro que basta con la sintiencia.
- 4 En los países hispanoparlantes se suele establecer una diferencia entre los conceptos de “derechos de los animales” y “derecho animal”. Mientras los primeros se referirían, ante todo, a “derechos morales”, o a la fundamentación filosófica -a menudo iusnaturalista- para otorgarles el estatus de sujetos de derechos a los animales, el segundo haría alusión al campo del derecho positivo o la legislación que, de facto, regula las relaciones con los animales y asuntos relacionados. En los contextos angloparlantes se emplea el concepto animal rights para los “derechos de los animales” y animal law para el “derecho animal”. A lo largo de este artículo no se establece dicha diferencia, ya que, justamente, lo que se argumenta es que los derechos de los animales comparten los mismos fundamentos de los derechos humanos básicos (vida, libertad e integridad corporal), por lo que la reflexión filosófica es ya un asunto de hermenéutica jurídica, y viceversa. Desde ciertas perspectivas abolicionistas y afines, como la que aquí se defiende, caracterizadas por trabajar en el espacio en el que se cruza la hermenéutica jurídica, el cuerpo legal de facto, la acción política y la reflexión filosófica y científica, se utiliza el concepto de derecho animal para hacer alusión tanto a los derechos de los animales como a la interpretación y disputa por el lugar de los animales en el campo jurídico y jurisdiccional vigente.

## Notas de autor

\*\* Doctor en Filosofía y especialista en Ética, Política y Derecho Animal, Ecología Política, Biopolítica y Estudios Críticos Animales. Docente de la Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) en Bogotá. Actualmente integra el Comité de Bioética del Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal en Bogotá, Colombia, y dirige el Centro de Investigación y Formación en Estudios Críticos Transdisciplinarios (CIFECT), Colombia. Correo electrónico: [ivan.avila@unad.edu.co](mailto:ivan.avila@unad.edu.co); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7318-4379>