

REORIENTACIÓN DEL ENFOQUE DE LA JUSTICIA RAWLSIANA
PARA ANIMALES NO HUMANOS EN LA NORMATIVIDAD COLOMBIANA

RAMÓN BARROS ALGARRA

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
DEPARTAMENTO DE BIOÉTICA
BOGOTÁ D.C. PRIMER SEMESTRE 2019

REORIENTACIÓN DEL ENFOQUE DE LA JUSTICIA RAWLSIANA
PARA ANIMALES NO HUMANOS EN LA NORMATIVIDAD COLOMBIANA

RAMÓN BARROS ALGARRA

Trabajo de grado para obtener el título de Maestría en Bioética

Asesores:

Dr. MAURICIO SÁNCHEZ OSORIO

Dr. JAIRO RODRÍGUEZ LEURO

UNIVERSIDAD EL BOSQUE

DEPARTAMENTO DE BIOÉTICA

MAESTRÍA EN BIOÉTICA

BOGOTÁ D.C. PRIMER SEMESTRE 2019

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá D.C. Junio de 2019

DEDICATORIA

Deus, mi fili, mi uxor, parentes, Carolina, propinquos meos, et maxime Andrea; Hoc consilium, quod non potuerunt.

AGRADECIMIENTOS

A Ramón Barros mi Padre y a mi Madre Margarita Algarra, a quienes como mínimo, agradecimientos puedo expresar por todo lo que me han dado en la vida; a mi Esposa y mi Hijo, por el tiempo que no les dedique al realizar este trabajo; al Doctor Jairo Rodríguez Leuro por mostrarme el camino metodológico de las ciencias sociales y quien tan amablemente asesoró a un biólogo que está tan lejos de ellas; a Mauricio Sánchez por el acompañamiento y apoyo a la idea, desde su principio.

Contenido

Resumen	10
Introducción.....	11
1. Animales en el marco de este trabajo	14
1.1. Aristóteles y los animales	14
1.2 Definición biológica del concepto animal	16
1.3 Definición ontológica de animal.....	17
1.4 Revisión básica de las categorías taxonómicas en el Reino animalia.....	17
1.5 Animales como seres sintientes	20
1.5.1 Definición	20
1.5.2 Biología básica sensorial animal.....	20
1.5.3 Definición de dolor en animales	21
1.5.4 La sintiencia en animales diferentes a los humanos	21
1.5.5 Peter Singer: sintiencia, dolor e igualdad para animales no humanos.....	22
1.6 Inteligencia en otros seres diferentes a los humanos	24
1.7 Animales propuestos para la aplicación del principio de justicia en la estructura jurídica colombiana.....	25
2. El concepto de justicia.....	25
3. Introducción a la Teoría de Justicia de John Rawls.....	31
3.1 Justicia como imparcialidad.....	32
3.2 El objeto de la justicia.....	33
3.3 La Posición Original y su justificación.....	36
4. La Constitución Política colombiana y la teoría de justicia de John Rawls	37
5. Análisis del marco jurídico colombiano relacionado con animales	39
6. Antropocentrismo en la teoría de justicia de Rawls	41

6.1 Enfoque antropocéntrico en la normatividad colombiana con relación a animales no humanos	42
7. Justicia contractual y animales diferentes a los humanos.....	42
7.1 Mark Rowlands, el contractualismo y la justicia en animales diferentes a los humanos	42
7.2 Tom Regan, el contractualismo y la justicia animal	46
7.3 Martha Nussbaum y la teoría de justicia de John Rawls	48
7.3.1 Deficiencias y discapacidades	49
7.3.2 Nacionalidad.....	51
7.3.3 Membrecía a especie.....	52
8. El enfoque de las capacidades	53
8.1 Las capacidades humanas centrales	55
9. Justicia para animales no humanos.....	57
9.1 Deberes indirectos para con los animales	58
9.2 Utilitarismo y florecimiento animal.....	60
10. Reconsideración moral hacia aquellos que no son humanos.....	62
11. Reinterpretación del modelo Rawlsiano de justicia ampliando la comunidad moral.....	65
11.1 Necesidad ecosistémica global de la reinterpretación de la teoría política de justicia influenciada por Rawls	68
11.2 Reinterpretación del modelo de justicia de Rawls aplicado en Colombia, para admitir a otros seres de vida.....	73
11.3 Consideraciones finales al pensar en una reinterpretación de la justicia	75
12. Conclusiones.....	76
13. Literatura citada.....	79

Tabla de ilustraciones

Figura N°1. Esquema del Reino Animal, Según Aristóteles.....	15
Figura N°2. Esquema de las principales categorías animales.....	18
Tabla N°1. Clasificación del Reino Animalia.....	19
Figura N°3. Población humana y deforestación acumulada.....	69
Figura N°4. Temperatura media en superficie.....	70
Figura N° 5. Cambio acumulado en la masa de hielo glaciario.....	71
Figura N°6. Extinción acumulada de vertebrados.....	72

“Primero fue necesario civilizar al humano en su relación con el humano; ahora es necesario civilizar al humano en su relación con la naturaleza y los animales. Produce una inmensa -tristeza pensar que la naturaleza habla mientras el género humano no escucha”

Víctor Hugo

Resumen

El presente trabajo se realizó con el fin de proponer una reinterpretación del modelo de justicia Rawlsiano, que es el colombiano, en virtud, que pueda ser aplicado a otros animales diferentes a los humanos en Colombia. Para lograr este propósito, parto desde el concepto de lo que es un animal, la discusión de lo que es animal sintiente, para luego hacer una revisión de lo que significa el principio de justicia de John Rawls; su máximo exponente. A continuación, revisamos el fundamento antropocéntrico tanto del principio de justicia, como el de la normatividad colombiana. Siguiendo con este hilo de argumentación, revisamos la justicia animal desde diferentes perspectivas; los principales autores revisados fueron Mark Rowlands, Tom Reagan y Martha Nussbaum; en orden de profundizar precisamente, en los tres problemas que Nussbaum encuentra en la justicia de Rawls, y las soluciones que plantea. Finalmente se entró a revisar, como la justicia es incapaz actualmente, de superar los planteamientos que la sociedad hace en relación de la ampliación de la comunidad moral animal en Colombia.

Palabras clave: Animales, Justicia, John Rawls, Estatus moral animal, Normatividad Colombiana.

Introducción

La carta magna colombiana, denominada también constitución ecológica, tiene dentro de su ordenamiento la dimensión de protección al medio ambiente como principio que irradia todo orden jurídico (Sentencia T-760/07); de la misma se deriva un deber constitucional de protección al bienestar animal, mediante la obligación del Estado y de los seres humanos a respetar la vida e integridad de los animales, bajo el fundamento del principio de solidaridad (Sentencia T-095/16). Aun así, en la Constitución Política no se reconoce explícitamente a los animales como titulares de derechos y ni siquiera se encuentra la palabra animal en ella; lo cual no ha sido razón para negárselos, ni menos, como una prohibición para su reconocimiento (Sentencia C-041/17). Anexo a lo anterior, existen herramientas legales mediante las cuales se busca la defensa de animales no humanos; como la Acción Popular para solicitar la protección al medio ambiente, o la Acción de Cumplimiento para exigir de la administración el deber de protección al bienestar animal, y ante actos reales y concretos de maltrato animal que no se circunscriban a los límites legítimos al deber constitucional de protección animal, existe sanciones penales y civiles contra los causantes de daño ocasionado a los animales (Sentencia T-095/16), (Ley 1774, 2016).

En Colombia, los animales que no pertenecen a nuestra especie, son protegidos indirectamente a través de las motivaciones de los contratistas humanos¹; es decir, los animales no son amparados por ser ellos mismos –valor intrínseco-, no tienen estatus moral, sino son protegidos por su uso, por su importancia ambiental, por ser patrimonio de la humanidad, de las generaciones futuras; o en el caso en que estos “seres sintientes” sean maltratados (Ley 1774, 2006). En nuestro país es el hombre el responsable de la conservación de todo lo que le rodea, en virtud de que es en el medio ambiente donde desarrolla sus “proyectos vitales”. El legislador aboga que esto sucede dentro de un marco de solidaridad, respeto, responsabilidad individual, responsabilidad con las generaciones futuras, en pro de la supervivencia humana (AHC 4806/17); dicho de otra manera, la protección a los animales se hace desde una concepción antropocéntrica.

¹ En referencia al contractualismo; el cual, es una corriente filosófica política, que considera que la sociedad es un producto artificial del individuo, y parte de un Estado de Naturaleza previo al Estado Social, explicando la transición entre ellos, mediante un pacto o contrato entre los individuos de la sociedad, en orden de promover su bienestar y seguridad. Los principales defensores de esta postura en la modernidad fueron: Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), y Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

La justicia “*Iustum*” (lo justo), es un principio que se encuentra conexo a la toma de decisiones incluyentes, principalmente en y desde la esfera pública, y relaciona elementos de la política, el Derecho, la Economía y la Filosofía, entre otras disciplinas; de esta forma, está relacionada con la toma de decisiones imparciales bajo normas políticas jurídicas o morales (Durango, 2011). Este principio de igualdad, va del todo a las partes y se manifiesta en el principio de imparcialidad propio de los actuales Estados Democráticos de Derecho y en sus Constituciones. En nuestro país, la Constitución Política Colombiana traduce la justicia en la igualdad de oportunidades: art. 13 a) tratar igual lo igual y b) tratar desigual a los que lo necesitan cuando existan razones suficientes y fundadas para ello (Durango, 2001).

El modelo de justicia moderno, como el que tiene Colombia, es un modelo contractual, y del cual, John Rawls, su máximo exponente, propone a la justicia como equidad, en la cual describe una sociedad de ciudadanos libres que tienen los mismos derechos básicos y cooperan dentro de un sistema económico igualitario (Wenar, 2017). Para Rawls, la justicia tiene un importante papel en la cooperación social, ya que es la estructura básica de esta, y presenta la idea de justicia como imparcialidad. (Rawls, 2006). La teoría de Rawls es reconocida como “justicia con equidad”, la cual tiene dos principios:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás (Rawls, 2006, p. 67).

Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 2006, p. 67).

Ahora bien, no existe razón suficiente por la cual el concepto de justicia en un marco normatividad tenga que ser antropocéntrico, y no se pueda extender a animales no humanos; en otros términos, el hecho de que los miembros del consenso sean todos humanos, no significa que los otros animales no sean sujetos directos de la teoría de justicia de Rawls (Nussbaum, 2006b). Martha Nussbaum recalca que tanto a Rawls como a Kant, les faltó en sus relatos de justicia, el sentido del animal mismo como agente y como sujeto; criaturas que son en sí mismas un fin, formas de vida con dignidad, que poseen tanto habilidades como necesidades profundas, para lo cual, el enfoque de capacidades reconoce una amplia gama de tipos de dignidad animal y las correspondientes necesidades de florecimiento, proporcionando una mejor orientación teórica en la cuestión del derecho y la justicia animal, enfocándose en el bienestar hacia otras formas

de vida y al daño que se les hace cuando sus poderes son destruidos; este liberalismo político puede ayudar con el tiempo a generar un consenso superpuesto entre doctrinas comprensivas razonables, en virtud de que la justicia debería ir en un camino de mayor objetividad, y el uso, aprovechamiento y el sufrimiento de algunos animales son hechos reales y absolutamente externos al punto de vista humano (2006b).

Además, que el sentido básico de justicia según el mismo Rawls, consiste precisamente en la “eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de la práctica, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales” (2003, p. 130), donde en este caso particular, encontramos el utilitarismo hacia los animales necesario para función social humana, y por el otro, si los animales tienen un estatus moral que les permita ser receptores a esta justicia; así Rawls hubiera omitido a los animales de la teoría de justicia, motivado por su concepción Kantiana de persona, a pesar de que aceptara, que existían deberes morales para con los animales; pero según él, la justicia solo se limita al reino humano (Nussbaum, 2006b).

En nuestro país, la interpretación del concepto de justicia es antropocéntrico y otras formas de vida como los animales no humanos tienen que ser protegidos por su utilidad hacia nuestra especie. Debido a que la norma es hecha para un tiempo y espacio determinado, muchos de nuestros conceptos fundamentales tienen que ser reinterpretados cuando se vuelven decadentes. Si revisamos la legislación más reciente concerniente a animales en Colombia, observamos que se ha empezado a ampliar el círculo moral hacia otros seres, lo cual requerirá de una nueva forma de ver y aplicar principios que creíamos eran estáticos.

Pregunta problema:

¿Cuáles son las implicaciones no antropocéntricas, que desde lo jurídico y filosófico se desprenden, al reinterpretar el modelo Rawlsiano de justicia, considerando con valor intrínseco a otros animales diferentes a los humanos?

Hipótesis:

Una interpretación diferente de la justicia Rawlsiana permitiría favorecer el cambio con el cual la norma colombiana comprende a animales diferentes a los humanos, pasando de ser objetos de uso, a seres con valor intrínseco “sujetos de vida”, bajo el supuesto de que tienen capacidades que pueden que desarrollar.

1. Animales en el marco de este trabajo

1.1. Aristóteles y los animales

De acuerdo con García, los trabajos de Aristóteles sobre biología y zoología abarcan más de una quinta parte de su obra conservada, la cual tiene impreso el cuidadoso análisis característico y singular del autor. Es así que Aristóteles aparece como precursor de las investigaciones en estas áreas del conocimiento, mediante la observación y análisis de los animales y los procesos biológicos; orientación significativa en la construcción de su sistema filosófico. Este interés biológico se extiende durante toda su vida, donde en él:

parece reclamar la atención del investigador «inclinado por naturaleza a la filosofía» a un terreno no muy practicado todavía: el estudio de los seres vivientes por muy humildes que sean. Desde el hombre a los insectos, los gusanos y los crustáceos, pasando por las numerosísimas especies que pueblan el polimorfo repertorio de las criaturas, en su despliegue maravilloso, la naturaleza ofrece un incesante y abigarrado espectáculo, mucho más al alcance de nuestra observación que el mundo incorruptible y eterno de las estrellas y las abstracciones metafísicas. (Aristóteles, 1992, p. 6).

Aristóteles desde esta obra, advierte que la ciencia de los seres vivos, o la biología y la zoología, merecen la atención filosófica; incluso los seres más “humildes” tienen algo maravilloso y placentero al conocimiento, cuando sus formas, estructuras y desarrollo, son observadas (García en Aristóteles, 1992).

Según García, Aristóteles trata de demostrar que en la naturaleza impera el orden y la regularidad. Él recurre para su análisis, a la analogía entre los seres vivos y sus órganos mediante la anatomía comparada, con mayor énfasis en *Sobre las partes*, *Sobre la marcha*, *Sobre el movimiento*, y *Sobre la generación* (1992).

Los estudios del filósofo del Liceo en cuanto a la zoología, no intentan establecer una clasificación sistemática de los animales, ni ser un catálogo de especies, y tanto menos que crear una terminología científica que le permitiera tratar de la ordenación de géneros o especies en el marco de una nomenclatura científica; por el contrario, se basa en denominaciones y descripciones habituales y coloquiales, pero, con lo cual se considera como el fundador de la zoología helénica; ciencia natural que no progresaría hasta más de veinte siglos después (García en Aristóteles, 1992).

Aunque Aristóteles no propuso una clasificación omnicompreensiva, se perciben distinciones y dicotomías que permiten hacer clasificaciones entre los grupos estudiados. El autor trabaja con las nociones de *génos* y *eídos* (género y especie), nociones no muy precisas, y la ordenación dicotómica acompañada de anatomía comparada, con análisis por analogía y en mutuo contraste después (García en Aristóteles, 1992).

La dicotomía anteriormente señalada, permite a Aristóteles, progresar hacia una definición de animal, y para la cual el filósofo, comienza con los animales que tienen sangre y los que no; los vertebrados y los invertebrados; los vivíparos y los ovíparos; y así sucesivamente. Aristóteles no traza un cuadro sinóptico, pero su trabajo sí genera la línea maestra para tal (García) en (Aristóteles, 1992, p.13), (Figura N°1).

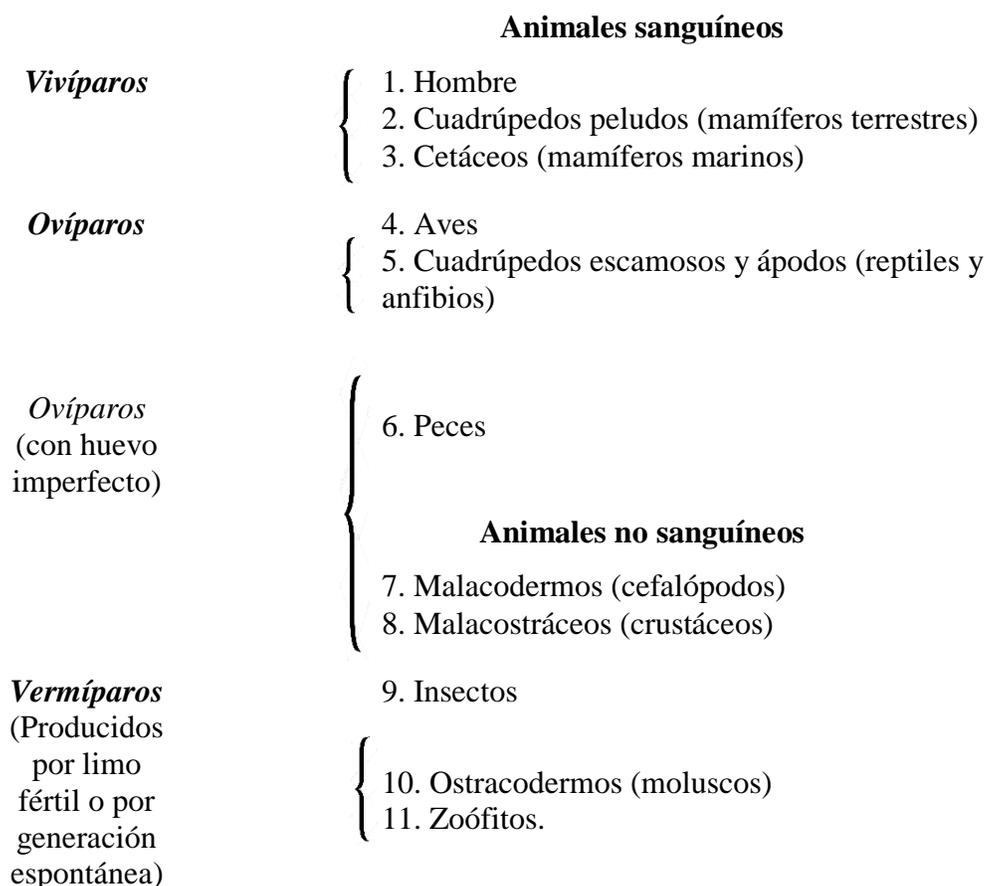


Figura N°1. Esquema del Reino Animal, Según Aristóteles. De acuerdo con (García) en (Aristóteles, 1992, p.13), modificado por el autor.

Es así que el filósofo, observa los distintos tipos de animales con la misma atención, basándose en su génesis, reproducción, anatomía, fisiología, movimiento, sintiencia, ambiente y conducta natural; es decir, para su análisis estudia desde la embriología, su ecología, y comportamiento,

pero la anatomía comparada es el eje central que le permite hacer la clasificación anteriormente expuesta (García) en (Aristóteles, 1992).

La base de los estudios zoológicos aristotélicos es una base muy amplia: 550 especies animales donde identifica 750 mamíferos, 204 aves, 22 anfibios y reptiles, 7 cefalópodos, 18 crustáceos, 83 insectos y 39 ostracodermos y zoófitos; trabajo que marca un nuevo camino de conocimiento, con aportes fundamentales como la distinción entre vertebrados e invertebrados, seres con sangre o sin ella. Las observaciones embriológicas, reproductivas y sobre el comportamiento sexual son grandes avances de la época, y las observaciones sobre los insectos marcan el fundamento hacia la ciencia entomológica (García) en (Aristóteles, 1992).

1.2 Definición biológica del concepto animal

El estudio del Reino *Animalia*, comenzando por Aristóteles (384-322 A.C.), pasando por Linné (Siglo XVIII) (Ville, 2001), hasta el presente, ha sentado los fundamentos para determinar los caracteres determinantes del grupo *Animalia*, plus las modificaciones a lo largo del tiempo, lo cual ha permitido establecer los criterios que definen el reino (Núñez-García & Meraz-Hernando, 2009).

En clasificaciones modernas basadas en secuenciación genómica, se han agrupado a los seres vivos en los dominios *Bacteria*, *Archea* y *Eukariota*, considerándose a *Animalia* dentro del último grupo. (Solomon, Berg & Martin., 2001).

En el Reino *Animalia*, se encuentran todos los seres vivos que presentan células eucariotas, es decir, aquellas que tienen un núcleo rodeado por membrana y presencia de organelos membranosos en el citoplasma (Núñez-García & Meraz-Hernando, 2009).

La segunda característica de los animales es que son multicelulares, lo cual les da la capacidad de generar, al menos en cierto grado, tejidos.

Los animales por definición no generan su propio alimento; son heterótrofos, a diferencia de las plantas, y el tipo de nutrición es por ingestión, lo cual otorga uno de los nombres comunes a los animales: consumidores; rasgo vital que se encuentra ligado a los sistemas de locomoción, captura y procesamiento de una gran variedad de alimentos (Randall, Burggren, & French, 1997).

Dentro de Animalia, se encuentran organismos sésiles con gran sencillez corporal y limitadas funciones (esponjas y corales), como otros de mayor complejidad, que pueden migrar vastas distancias, empleando rutas definidas, con capacidad de raciocinio, complejas gamas de conductas que les ha servido para incrementar su eficiencia evolutiva (Núñez-García & Meraz-Hernando, 2009).

Una última característica es que las adaptaciones del Reino Animalia se agrupan en morfologías fisiológicas o conductuales, que se dan en respuesta a estímulos del medio ambiente donde prosperan (Solomon *et al.*, 2001) en (Núñez-García & Meraz-Hernando, 2009).

1.3 Definición ontológica de animal

De acuerdo con Neira, el concepto “animal” no suele ser dilucidado, y la razón por la cual se distinguen los humanos de otros animales, debería ser estudiada, para determinar si filosóficamente la diferencia es un hecho o un criterio impuesto por el hombre (2017).

La literatura filosófica relacionada con los animales se remonta a Aristóteles, es decir, la zoofilosofía, está profundamente asentada en la tradición filosófica. Aristóteles sostenía que los animales somos una substancia primaria. Y de acuerdo con Jesús Mosterín somos cosas; cosas con ánima, esto es, con deseo y movimiento; movimiento que se lo debemos a nuestros antepasados las medusas (2014). La costumbre escolástica creía similares a hombres y animales en cuanto a las facultades sensibles internas, la memoria y la facultad estimativa o cogitativa en el caso de los humanos (Zaragüeta, 1942).

1.4 Revisión básica de las categorías taxonómicas en el Reino animalia

De acuerdo con Brusca & Brusca (2003), el concepto antiguo de plan corporal, consideraba que los organismos deberían tener características relacionadas con el desarrollo eficiente de sus actividades; es decir, la estructura como una función.

Lo cierto es que la gran diversidad de formas, es el resultado evolutivo de 3.7 eones de años, la herencia genética, el ambiente y el tiempo. Estas diferentes formas, presentan patrones de desarrollo básicos que se encuentran organizados, considerando los cambios naturales a través del tiempo, la pluricelularidad, su simetría, la cavidad denominada celoma y el patrón de

desarrollo. Evidencias basadas en genómica de ácidos nucleicos, apoyan la teoría del origen de los animales desde los protistas (Hickman, Roberts & Larson, 2006), y el camino hacia la pluricelularidad y reproducción sexual es la razón de la explosión de la diversidad que es evidente luego de tanto tiempo, y podemos apreciar en el siguiente esquema que muestra un árbol filogenético con las principales categorías animales (Figura N°2).

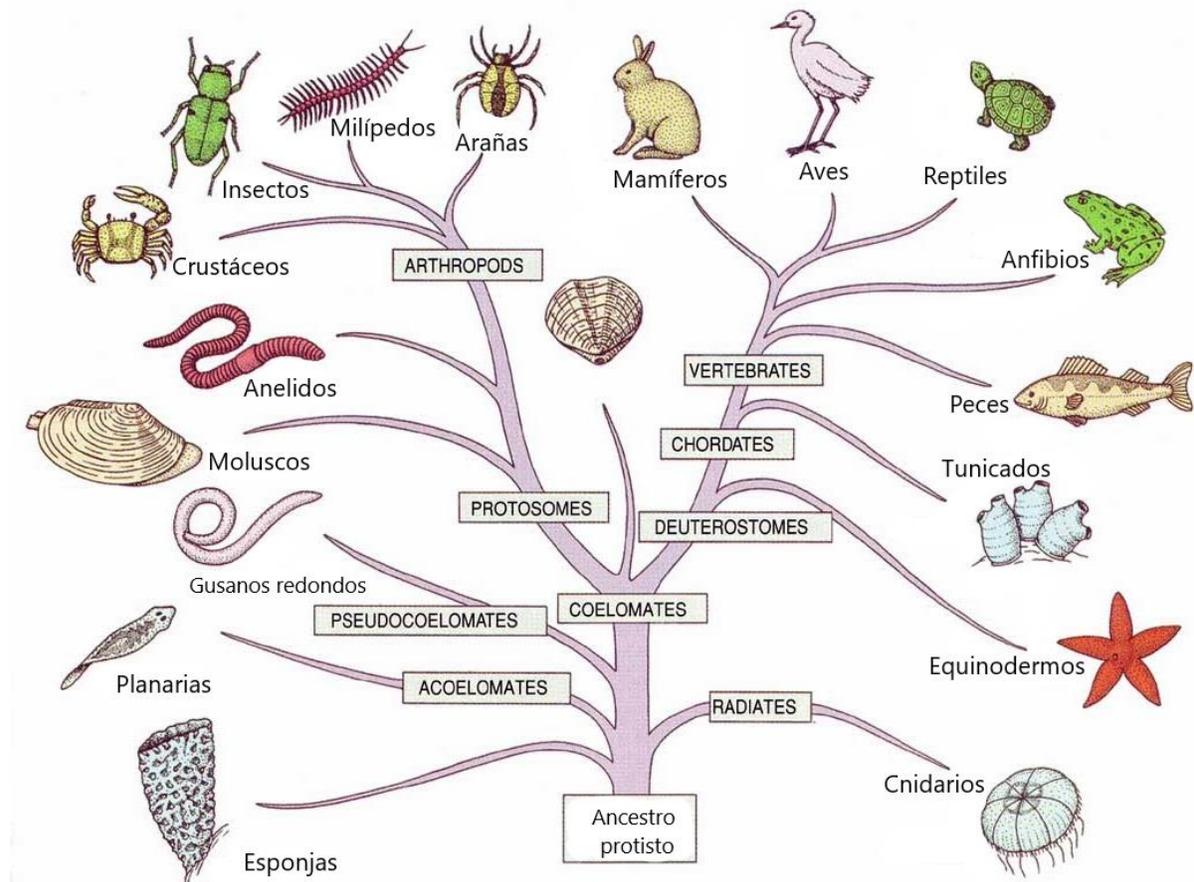


Figura N°2. Esquema de las principales categorías animales. Recuperado de: <https://vignette.wikia.nocookie.net/reinoanimalia/images/b/b0/Taxonomia.png/revision/latest?cb=20151218224221&path-prefix=es> modificado por el autor.

Como se puede apreciar, los animales son un amplio y diverso grupo de organismos, que, si resumiéramos sus características generales, encontraríamos como factores en común: el ser eucariotas, heterótrofos, pluricelulares, y como consecuencia: la presencia de algún tipo de tejido. Gran parte de ellos tiene la capacidad de moverse y no presentan ni cloroplastos, ni pared a nivel celular. En su desarrollo embrionario pasan por un estadio de blástula, la cual determina un patrón corporal. Dentro de sus funciones generales, podríamos decir que, a grandes rasgos, los animales se alimentan, respiran, tienen algún sistema circulatorio, hacen excretas, tienen

respuestas fisiológicas, y se reproducen. Dentro de este grupo filogenético, las esponjas son un filo de animales invertebrados, que tienen un nivel de organización menor y con caracteres evolutivos más antiguos, como carecer de auténticos tejidos. Se han clasificado aproximadamente 1'500.000 especies de animales dentro de los filos del reino Animalia (Tabla N°1); pero su número seguramente debe ser mayor, si se tiene en cuenta que es probable que existan de 10 a 30 millones de especies de insectos.

Lo más relevante hasta este momento, es que después de revisar la gran diversidad del grupo de los animales, nos damos cuenta que nuestra especie es solamente una más dentro del Phylum Chordata, en un juego evolutivo que empezó hace millones de años.

Tabla 1.

Clasificación del Reino Animalia.

Dominio	Eucariota				
Reino	Animalia				
	Subreino	Rama	Infrareino	Superphyllum	Phyllum
	Radiata		Espongiaria		Trilobozoa
			Placozoa		Porifera
			Coloelenterata		Placozoa
					Vendobiota
					Cnidaria
					Myxozoa
					Ctenophora
	Bilateria				Acoelomorpha
					Orthonectida
					Dicyemida
		Protostomia	Platyzoa	Gnathifera	Gastrotricha
					Platyhelminthes
					Gnatostomulida
					Cycliophora
					Micrognathozoa
					Rotífera
					Acanthocephala
			Lophotrocozoa		Bryozoa
					Entoprocta
				Lophophorata	Phoronida
					Brachiopoda
				Eutrochozoa	Nemertea
					Sipunculida
					Mollusca
					Hyalitha
					Echiura
					Annelida
			Excystozoa		Chaetognata
				Aschelminthes	Nematoda
					Nematomorpha
					Priapulida
					Kinorhyncha

		Loricifera
	Panarthropoda	Onychophora
		Tardigrada
		Arthropoda
Deuterostomia		Vetulicolia
	Coelomopora	Echinodermata
		Hemichordata
		Chordata

Nota. Se incluye parte del registro fósil. (Brands, 2008), en (Núñez-García & Meraz-Hernando, 2009, p. 66), modificado por el autor.

1.5 Animales como seres sintientes

1.5.1 Definición. Tanto el sustantivo sintiencia como el adjetivo sintiente son voces empleadas para aludir a la capacidad de sentir en los seres vivos. La definición del adjetivo sintiente (‘que siente’), es una forma derivada directamente del latín *sentiens*, *-entis* (participio de presente de *sentire*) y es la preferida en el uso culto: «La energía estimular solo es potencialmente estimulante; para que de hecho estimule precisa del otro término de la relación, el organismo sintiente». No obstante, la variación vocálica que el verbo sentir presenta en su raíz —sentimos, sintió— ha favorecido la creación de la variante sintiente, también válida: «Ponen especial énfasis en no dañar a ningún ser sintiente» (Real Academia Española, 2005-2019).

1.5.2 Biología básica sensorial animal. Sin ni siquiera entrar a discutir la temática sensorial para aquellos que están fuera de nuestro filo, la construcción de la realidad para *Animalia*, se basa en la información que reciben físicamente a través de mecanismos de detección y transducción de señales por parte de células o receptores primarios especializados de nuestro grupo. Los estímulos que provienen del ambiente como energía física actúa sobre células específicas, que convierten estos estímulos en señales a nivel intracelular, lo que termina generando una percepción fisiológica.

Dependiendo del tipo de animal, así mismo varía la complejidad de su sistema nervioso, pero lo cierto es que encontramos una organización neuronal desde el Filo *Cnidaria* (Verrill 1865, Hatschek 1888) (medusas, corales o anémonas), con células multifuncionales que actúan como interneuronas; pasando por protóstomos (platelmintos, nematodos, moluscos, anélidos y

artrópodos), con ganglios cerebrales y cordones nerviosos ventrales; hasta *Vertebrata* (Cuvier, 1812) que, como generalidad tiene un sistema nervioso central constituido por un encéfalo, medula y sistema nervioso periférico.

Los sensores se pueden dividir en mecanorreceptores (diferentes tipos celulares especializados que responden a presión, vibración, deformación, estiramiento, frío, calor, textura, y tacto suave entre otros), quimiorreceptores (capaces de percibir estímulos químicos, gravedad, sonido, aceleración, presiones parciales de gases, hormonas o metabolitos secundarios de plantas), fotorreceptores (sensibles a radiaciones de tipo electromagnéticas y que se encuentran tanto en animales como en vegetales), y nociceptores (que responden a estímulos de daño tisular o irritación química; perceptible como dolor o picazón).

1.5.3 Definición de dolor en animales. El dolor en animales, es una percepción consecuente a la activación del sistema nociceptivo, en situaciones de dolor agudo (dependiendo del umbral de dolor), que es uno de los responsables de la homeóstasis del organismo, por medio de alarmas ante daño tisular. Muchos animales asocian el daño al peligro con un agente causal, lo cual induce reflejos y comportamientos que pueden evitar el daño a sí mismos y también pueden alertar a otros individuos (Ortega, Roca & Micó, 2002). De acuerdo con la definición modificada de Zimmerman, de la Asociación Internacional para el estudio del Dolor (IASP), aplicada en estudios sobre animales no humanos, el dolor es: “una experiencia sensorial aversiva causada por una lesión real o potencial que produce reacciones motoras y vegetativas progresivas, desencadenan un comportamiento aprendido de evitación y puede modificar comportamientos específicos de la especie, incluyendo los sociales” (1986, p. 17).

Por supuesto que la anterior definición que funciona para modelos de investigación en animales diferentes a los humanos, es una, que solo valora la dimensión somática de la respuesta nociceptiva al estímulo nocivo, y que parte de lo que significa el dolor para los humanos.

1.5.4 La sintiencia en animales diferentes a los humanos. En la obra de Jeremy Bentham (1748-1832) *An Introduction to the principles of Morals and Legislation* (1780), propone que lo moralmente correcto reside en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de individuos, lo cual es expuesto desde la utilidad, de la siguiente manera:

Por utilidad se entiende la propiedad de cualquier objeto que produce beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad o para prevenir la ocurrencia de daño, dolor, mal o infelicidad a la parte cuyo interés se considera: si es la comunidad en general, entonces la felicidad de la comunidad; si es un individuo particular, entonces la felicidad de ese individuo (1996, pp. 14-15).

Adicional a lo anterior, se hace una comparación entre la esclavitud y el sadismo hacia los animales; la consideración por el dolor de estos seres y su relación con el derecho, lo cual demuestra que este, no es un asunto nuevo:

Llegará el día en que el resto de los animales de la creación, podrán adquirir esos derechos que nunca se les debieron arrebatar, sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón por la que un ser humano deba de ser abandonado sin reparos al capricho de un atormentador ... ¿Qué más debe trazar la línea insuperable? ¿Es la facultad de la razón o, quizás, la facultad del discurso? Pero un caballo o un perro adulto son más racionales que un bebé de un día, de una semana o incluso de un mes de edad. Pero supongamos que el caso fuera de otra manera, ¿de qué serviría? La pregunta no es, ¿pueden *razonar*? ni, ¿pueden *hablar*? sino más bien, ¿pueden *sufrir*?² (Bentham, 1879, p. 311).

Por otra parte, John Stuart Mill (1806- 1873), en su publicación “*Dr. Whewell on Moral Philosophy*”, hace referencia a la relación entre la inmoralidad de causarle dolor a los animales:

Reconociendo que cualquier práctica causa más dolor a los animales de lo que da placer al hombre, esta práctica ¿es moral o inmoral? Y si, en la proporción exacta en que los seres humanos levantan sus cabezas fuera del pantano del egoísmo, no responden a una voz 'inmoral', se deja condenada para siempre la moralidad del principio de utilidad (1969, p. 186).

1.5.5 Peter Singer: sintiencia, dolor e igualdad para animales no humanos. El criterio de sintiencia (*Sentience*) de Peter Singer, es relevante moralmente ya que genera un ámbito de igualdad entre los seres que tienen la capacidad de sentir; y el sentir es la posibilidad de tener experiencias positivas y negativas, lo que proporciona la posibilidad de tener preferencias hacia la búsqueda de situaciones placenteras y el rechazo o evasión de situaciones dolorosas (Leyton, 2014).

De acuerdo con Leyton, para Singer, la capacidad de sentir es moralmente relevante, sin importar de que especie se trate, lo que hace que la igualdad sea un criterio moral, haciendo incorrecto el hacer actos intencionados e injustificados que generen sufrimiento a otros seres (2014).

² Traducción realizada por el autor. Nótese que Bentham, no separa taxonómicamente a los humanos del resto de animales; sino que se refiere como al “*resto de la creación animal*”.

Cuando Peter Singer en *Liberación Animal* (1975), hace referencia a animales sintientes, toma como ejemplo, solamente a animales de granja, animales que alimentan humanos o a animales que eran en esa época utilizados para pruebas de laboratorio, debido a que eran y siguen siendo prácticas que afectan a millones de individuos de esas especies (1999, pp. 123, 133, 162, 213, 224, 239, 278, 294). En esa obra además de la sintiencia, presenta el concepto del especismo y asegura que todos los animales son iguales, explicando acerca del principio que:

Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos. Que debamos hacerlo o no dependerá de la naturaleza de los miembros de los dos grupos. El principio básico de la igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos (1999, p. 38).

Por otra parte, en cuanto al tratamiento de lo que es dolor y su relación con la sintiencia, Singer argumenta de la siguiente manera:

¿Sienten dolor los animales no humanos? ¿Cómo lo sabemos? ¿Cómo sabemos si alguien, humano o no humano, siente dolor? Sabemos que nosotros mismos sí podemos sentirlo. Lo sabemos porque lo experimentamos directamente cuando, por ejemplo, alguien aprieta un cigarrillo encendido contra el dorso de nuestra mano; pero ¿cómo saber que los demás también lo sienten? No se puede experimentar el dolor ajeno, tanto si el «otro» es nuestro mejor amigo como si es un perro callejero. El dolor es un estado de la conciencia, un «acontecimiento mental», y como tal nunca puede observarse. Comportamientos como retorcerse, gritar o retirar la mano del cigarrillo no son dolor en sí, como tampoco lo son las notas que un neurólogo pueda tomar sobre las observaciones del dolor a través de la actividad cerebral. El dolor es algo que sentimos, y sólo podemos inferir de diversas indicaciones externas que los demás también lo sienten... Se trata de una deducción, pero es una deducción muy razonable porque se basa en observaciones de su conducta en aquellas situaciones en las que nosotros sentiríamos dolor, así como en el hecho de que tenemos razones para asumir que nuestros amigos son seres como nosotros y que sus sistemas nerviosos son como los nuestros y funcionan de manera similar, generando sentimientos parecidos en circunstancias similares (1999, p. 46).

En el capítulo “todos los animales son iguales”, de *Liberación Animal*, Singer advierte que el dolor y la sintiencia, por cuestiones prácticas, no son revisados en todas las categorías del filo *Animalia*, sino en grupos, que él denomina “cercanas” a nosotros; como los mamíferos y las aves, en las cuales se puede observar reacciones similares de lo que el dolor es para nosotros: “sacudidas, contorciones faciales, gemidos, chillidos, intentos de evitar la fuente de aparición del miedo” (1999, p. 37-61).

El argumento de sintiencia de Peter Singer va enfocado a evitar el sufrimiento intencionado hacia los animales, y, la capacidad de sentir define nuestra igualdad a la hora de ser considerados moralmente con el resto de estos seres (consideración igualitaria por el hecho de poseer la capacidad para experimentar placer y sentir dolor), porque para la mayoría, el dolor y el sufrimiento son indeseables, y escogemos el camino del bienestar y el placer. La sintiencia es fundamental en la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número posible de individuos, el sentir capacita a los animales para ser sujetos de dignidad, en la medida que viven satisfaciendo sus necesidades y preferencias como individuos; lo cual conlleva a la Tesis de Singer en cuanto excluir de nuestra esfera moral y privar del beneficio de satisfacción de los intereses de un ser, en razón de raza, género, clases o especie, es arbitrario; es especista (Leyton, 2014).

1.6 Inteligencia en otros seres diferentes a los humanos

Uno de los requisitos que teóricamente no cumplen otros seres diferentes a nosotros, para ser sujetos morales acreedores directos de justicia, es la inteligencia; a pesar de que aún para humanos, después de una larga historia de investigación y debate, no hay un estándar definido (Legg & Hutter, 2007). Como hoy entendemos la taxonomía de la inteligencia, es que ha sido formulada desde la cosmovisión humana; el hombre ha puesto como regla de medida, de la inteligencia lo que se parece a nosotros; y se ha desechado tradicionalmente el valor de otros tipos de inteligencia. Precisamente, Frans de Waal nos recuerda, que en un ecosistema (Umwelt), cada ser vivo tiene su propia inteligencia, adaptada para realizar las tareas propias de su supervivencia, adaptaciones que se han desarrollado y se han especializado por millones de años de evolución, y pareciera que, la escala de inteligencia a lo largo del Reino *Animalia*, fuera la misma que la *Scala natura* aristotélica (2017); nuevamente el antropocentrismo heredado.

Nuestra concepción histórica acerca de otros animales ha sido una evolución utilitarista, en el sentido de que siempre nos han servido como fuente de alimento, como herramientas; y posiblemente es gracias a ellos que una especie tan débil como la humana, logró “éxito evolutivo”, pareciera que por lo menos, el mundo occidental ha escogido el camino de admitir de que otros animales son nuestros parientes (unos más cercanos que otros),

1.7 Animales propuestos para la aplicación del principio de justicia en la estructura jurídica colombiana

Habiendo revisado la definición y la extensión de filos dentro del Reino *Animalia*, los animales sujetos de estudio para la reinterpretación planteada; son los contemplados en el Estatuto Nacional de Protección Animal (Ley 84 de 1989), Código de Recursos Naturales (Decreto 2811 de 1974) y Código Civil (Ley 57 de 1887).

En el Estatuto Nacional de Protección Animal, la expresión “animal”, comprende animales silvestres, bravíos o salvajes y los domésticos o domesticados.

Los animales silvestres, son aquellos que no han sido objeto de domesticación, mejoramiento genético o cría y levante regular o que han regresado a su estado salvaje, excluidos los peces y todas las demás especies que tienen su ciclo total de vida dentro del medio acuático (Decreto 2811, 1974, Art. 249). Los animales bravíos o salvajes son aquellos que viven libres e independientes del hombre (Ley 84, 1989, Art. 29). Los animales domésticos, son aquellos que viven ordinariamente bajo la dependencia del hombre; y domesticados, los que sin embargo de ser bravíos por su naturaleza se han acostumbrado a la domesticidad y reconocen en cierto modo el imperio del hombre (Código Civil Colombiano, Art. 687).

2. El concepto de justicia

Tradicionalmente, se ha representado a la justicia mediante una mujer con sus ojos vendados, que sostiene una balanza en una mano y una espada en la otra. Los ojos vendados significan que la justicia observa los hechos y no a las personas que los realizan, es decir, que la justicia es igual para todos. En cuanto a la balanza, representa el juicio que terminará separando en cada uno de sus dos platillos los argumentos y pruebas de cada parte en litigio. Finalmente, la espada expresa que la justicia castigará a los culpables con todo el peso de la ley (Aranda, 2008).

En cuanto al desarrollo histórico de la idea de justicia, entre los griegos –siglos V-IV a.C.– sobresalen los sofistas, Platón, Aristóteles y los estoicos. Los sofistas, al distinguir entre hechos naturales y convencionales, pusieron la justicia en esta última categoría, puesto que estimaron que algo es justo cuando se acuerda que lo sea, e injusto si se acuerda lo contrario. Según Platón, la justicia es un bien y, a diferencia de otros bienes, deseable tanto por sí mismo como por sus resultados. Así lo afirma en República, obra política donde expone su ideal de Estado, cuyo

tema principal es la justicia. La principal virtud del alma es la justicia; su vicio, la injusticia. Aristóteles dedica gran parte de su reflexión moral a la justicia, la cual posee doble significado. El primero trata del sentido normativo; como tal, la justicia constituye la “virtud completa” o el compendio de todas las virtudes. En segundo lugar, por justicia se refiere a la igualdad que tiene lugar en la sociedad o Estado (polis = ciudad-Estado). En este sentido, Aristóteles establece una nueva división entre “justicia distributiva” y “justicia conmutativa o correctiva”. La primera ordena la asignación de bienes y cargas a los ciudadanos por el Estado; la última se refiere a las relaciones interpersonales. Para Aristóteles, la equidad es superior a la justicia, porque al aplicar las normas universales a un caso particular, la equidad es capaz de enmendar la norma y suplir sus deficiencias naturales. Otra interpretación influyente de la justicia fue la estoica, sobre todo en cuanto a su carácter determinista y fatalista. Aquí la noción de justicia aparece ligada al concepto de destino, ley universal y cósmica de la vida que se cumple rigurosa e inexorablemente. En la concepción cristiana medieval, la justicia aparece superada por la caridad y la misericordia. Si la justicia es dar a cada quien lo que le corresponde, la caridad consiste en darle más que lo debido, un excedente de la norma que existe gracias al amor (Aranda, 2008).

San Agustín siguió la misma línea que Platón, pero trató de compaginarlo con la noción bíblica de justicia: pensó que la armonía personal o rectitud moral dependía de la sumisión del hombre a Dios. La buena relación con Dios sería la causa del equilibrio en el interior de cada hombre, y de la armonía entre los hombres y con el resto de la Creación. Este orden, que, según San Agustín, era total y perfecto en el estado de justicia original, se perdió por la rebelión del hombre contra su Creador, y desde entonces el hombre, con la ayuda de Dios, se esfuerza por reconquistarla mediante el amor. En esto consiste precisamente la noción cristiana de justificación: una regeneración progresiva del orden perdido en el interior del hombre; una restauración que, con avances y retrocesos, se proyecta inevitablemente en la vida social, porque los hombres, como dice San Agustín, cuanto más se acercan a Dios, más se acercan los unos a los otros (cf. *De Civitate Dei*, L XIX, 4, 4). En su más profundo sentido, para el obispo de Hipona, la justicia es el *ordo amoris*, es el orden en el amor (Cf. *Octoginta Trium Questiones*, 36). Con todo esto, San Agustín no hace sino desarrollar el concepto bíblico de justicia, donde el hombre justo es aquél que identifica su querer con el de Dios. Quizá en ningún otro pasaje de la Biblia se recoja mejor esta idea que a lo largo del Salmo 119 (Poole, 2012).

Ocho siglos más tarde, la escolástica medieval recibiría, junto con el influjo del pensamiento de San Agustín y del Derecho romano, la filosofía de Aristóteles, que distinguía dos nociones de justicia: una general y otra particular. La justicia general tenía un carácter arquitectónico, pues comprendía la dimensión social de todas las virtudes. La justicia particular, en cambio, era una especie dentro del género de la justicia general, caracterizada por una cierta igualdad y exigibilidad en los intercambios y en los repartos. Santo Tomás asumió esta concepción y definió la justicia como «el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho». (S. T., II-II, q.58, a.1, s). Esta fórmula es casi igual a la de Aristóteles: «La justicia es el hábito según el cual se dice que uno es operativo en la elección de lo justo». (Cf. *Ética a Nicómaco*, V, 9) en (Poole, 2012).

Hasta el siglo XIV la justicia fue concebida, pues, como una cualidad propia del deudor: la persona justa era aquella que pagaba sus deudas en tiempo y forma, y el término derecho significaba principalmente el objeto de la justicia, el *ius suum*, el bien debido que se hacía efectivo mediante la justicia (Poole, 2012).

Con el advenimiento de la modernidad, se inicia el proceso de separación entre moral y derecho –consecuencia de la oposición y división entre ley natural y ley positiva–. Esta situación se evidencia desde Hobbes en adelante y, de manera más contundente, con Bentham y Austin en los confines de la edad moderna. Debe destacarse que, en sus comienzos, con Grocio (s. XVII), la justicia se fundaba en la ley natural, la cual no difería en absoluto de la ley positiva. Esto implica que para el iusnaturalismo –doctrina desarrollada mayormente por Grocio– las leyes positivas son justas porque son expresiones de la ley natural. Hobbes define qué entiende por justicia e injusticia en el capítulo XV de *Leviatán*. El origen de la justicia, según Hobbes, radica en el cumplimiento de los pactos; por tanto, no existe en el estado de naturaleza, que es previo a todo pacto; sólo tiene lugar dentro del estado civil o social. Es justo quien cumple y respeta las leyes sancionadas por el soberano. Antes del pacto, dice Hobbes, no hay justicia ni injusticia, se vive en una situación de vaciedad jurídica; no hay ley, lo cual impide la existencia de la sociedad. Hobbes inaugura la concepción formalista de la justicia, porque esta posee un carácter convencional y no natural. Dicha noción influirá en Hume y el resto de los utilitaristas, quienes equipararon la justicia a la utilidad pública: justo es aquello que se conforma con el interés de todos (la mayoría) los miembros de la sociedad. El tema de la justicia, en su acepción distributiva, está presente en el marxismo como uno de los focos de su teoría social,

constituyéndose en meta de la revolución. Su finalidad es hacer justicia a la postergada clase trabajadora (proletariado), retribuyéndole no una parte, sino todo el valor de su trabajo. De acuerdo con Marx, en la primera etapa del comunismo, justicia es dar a cada cual, según su trabajo, mientras que, en la segunda etapa, justicia significa dar a cada uno según sus necesidades.

Es un hecho histórico que casi la totalidad de las ideologías incluyen en su ideario doctrinal una concepción sobre la justicia. Esto tiene en mente el jurista vienés Hans Kelsen al negar la racionalidad inherente a la idea de justicia y, por tanto, su carácter de ciencia. Kelsen no niega que existan diversas fórmulas de la justicia, sino “que exista una fórmula de justicia absoluta, válida para todo tiempo y lugar, inmutable, única y universal” (Kelsen, 1960) en (Aranda, 2008). Para él, existen varias fórmulas que pretenden valer y están en competencia. Kelsen representa la concepción decimonónica de la ciencia; por tanto, su estrecho concepto de racionalidad científica está determinado por el positivismo del siglo XIX, una posición que actualmente fue superada. En consecuencia, las tesis de Kelsen sobre la justicia también están superadas (Aranda, 2008).

Hoy existe un consenso generalizado en cuanto a que la razón humana no debe identificarse con la razón científica. El tema de la justicia había estado eclipsado a comienzos del siglo XX, en especial debido a las limitaciones impuestas al conocimiento por el positivismo científicista. No obstante, reaparece con fuerza hacia las décadas finales, precisamente a raíz del auge de los derechos individuales y de grupos, hecho que resultó favorecido por la trascendencia que adquirió la publicación de la obra de Rawls (1971) en (Aranda, 2008), y las reacciones, tanto a favor como en contra, que suscitó la misma. Rawls propone, esencialmente, una refundación de la sociedad, con la finalidad de tornarla más justa, mediante un nuevo contrato social, hipotético, que se establece sobre dos pilares o principios, los cuales se presupone radicalmente imparciales porque son elegidos en una situación (la “posición original”) que es también imparcial. La centralidad atribuida por Rawls al valor de la justicia se refleja en su afirmación de que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls, 1971). El escenario principal de las disputas que tuvieron lugar a partir de entonces sobre el asunto de la justicia se conoció como el debate entre liberales y comunitarios, aunque justo es decir que no fue este su único eje, sino que hubo otro, desplazado hacia la derecha del espectro político, representado por la crítica de Nozick a la teoría de la

justicia Rawlsiana. Frente a las que llama “teorías estructuradas de la justicia”, Nozick propone eliminar cualquier posible redistribución de bienes, mediante una teoría “intitular” (*entitlement theory*), cuyo acento es colocado en el individuo y, como consecuencia, en el denominado “Estado mínimo” que opera a su servicio. Su teoría se conoce como “anarquista o libertaria”. En cuanto a las principales críticas a la teoría de la justicia de Rawls formuladas por los denominados “comunitaristas”, estos cuestionan el procedimiento supuestamente imparcial, la ficción de la posición original y la prescindencia de una teoría del bien, en aras de la neutralidad, como algo previo a cualquier estipulación de principios de justicia. Este último aspecto, afirman los comunitaristas, conduce a una sobrevaloración de la justicia por encima de otras virtudes. En términos generales, la crítica comunitarista dispara sus dardos contra el individualismo y el escaso compromiso social del liberalismo, al que critican por adoptar una concepción atomista de la sociedad. Deben destacarse, asimismo, las vindicaciones feministas sobre la justicia de género, que se dirigen sobre todo a la concepción liberal como bloque, y en forma particular a la teoría de la justicia de Rawls.

Catherine MacKinnon promueve un cambio de enfoque en el tratamiento de la justicia, que se abandone el énfasis puesto en la autonomía y se adopte otro que describa con más propiedad la situación de la mujer en el mundo actual. Este será el punto de vista del enfoque de la dominación, mediante el cual se objeta la superioridad masculina y la subordinación femenina, que originaron una desigual distribución del poder entre ambos sexos, y tergiversaron las relaciones de justicia, tornándose injustas. Este enfoque de la dominación, afirma MacKinnon, ha relegado sistemáticamente a un grupo completo de personas a una condición de inferioridad, atribuyéndola a su propia naturaleza (MacKinnon, 1987) en (Aranda, 2008). Nancy Chodorow objeta la forma en que el liberalismo aborda el problema de la justicia, describiendo el punto de vista masculino sobre el tema, al vincularlo siempre con principios generales y abstractos. Esto ha conducido a que la concepción dominante sobre la justicia resulte sesgada en materia de género.

Hasta aquí hemos comentado los rasgos básicos de lo que podemos denominar teorías sustantivas de la justicia. Menos ambicioso que Rawls, por ejemplo, ha sido Habermas –en el sentido de evitar dar contenido a su concepto de justicia y mantenerse en un plano formal– al proponer su “teoría de la acción comunicativa” como una forma de acceso puramente procedimental a una idea de justicia, lograda mediante lo que él llama “situación ideal de

diálogo” en condiciones de igualdad y libertad, que generan la denominada “racionalidad comunicativa”. “Una norma será justa si todos pueden desear que sea obedecida por cada uno en situaciones semejantes” (Habermas, 1998) en (Aranda, 2008). Planteamientos críticos más recientes acerca de la justicia o injusticia, en política internacional, han surgido en relación con las guerras preventivas libradas por gobiernos de países del denominado Primer Mundo, en el Cercano Oriente, contra países árabes. ¿Hasta dónde puede tomarse como justa una invasión, ya sea por una supuesta prevención o por el deseo de venganza –cuando no motivada por comprobados intereses económicos–, en ocasiones encubierta bajo el lema y apodosos cuasi divinos de “justicia infinita” o “justicia duradera”? ¿Puede realmente ser justa una guerra cuando por su causa mueren inocentes que no han tenido voz ni parte? (Aranda, 2008).

En el ámbito latinoamericano las discusiones sobre cuestiones de justicia han tenido una vigencia permanente. Durante las últimas décadas diversos movimientos hicieron sentir su voz al mundo, contribuyendo al debate y enriqueciéndolo con sus aportes. Las reflexiones y los planteamientos sobre la justicia en Latinoamérica han surgido, sobre todo, como vindicaciones de índole geopolíticas, a partir del reclamo ante la carencia estructural de justicia social en la mayoría de los países del Caribe, Centro y Sudamérica. Se destaca el pensamiento elaborado por la teología de la liberación, movimiento religioso unificado de raíces progresistas en torno al análisis de la condición social, estructuralmente injusta, de los pobres, que propuso como principio general la instauración de la justicia social, aquí y ahora, y no en un más allá celeste, relegado a la eternidad. La justicia también se asocia a los reclamos de las víctimas de la represión perpetrada por gobiernos militares en muchos países latinoamericanos. En el rubro educacional, sobre una plataforma ideológica común a la filosofía de la liberación, merecen destacarse los conceptos elaborados por Paulo Freire acerca de la pedagogía de los oprimidos y su lucha por combatir las múltiples formas de discriminación y exclusión social. La lucha por el establecimiento de una sociedad más justa en el sector latinoamericano del Tercer Mundo se ha manifestado en los movimientos antiglobalización –cuya irrupción tuvo lugar en Seattle, Estados Unidos, pero sus reclamos por una más justa distribución de cargas y beneficios prosiguieron en casi todos los países latinoamericanos–, especialmente en el Foro Mundial Social, desarrollado en Porto Alegre, Brasil. América Latina ha sido una de las regiones más golpeadas del planeta por las políticas neoliberales, y como tal sus sociedades alzaron su voz contra las políticas injustas perpetradas por gobiernos carentes de sensibilidad social. Uno de

los mayores desafíos del mundo contemporáneo radica en qué idea de justicia han de aceptar sociedades marcadamente pluralistas como las actuales (Aranda, 2008).

3. Introducción a la Teoría de Justicia de John Rawls

De acuerdo con John Rawls “durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. Una razón de ello es que ha sido defendida por una larga serie de escritores brillantes que han construido una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento. Olvidamos a veces que los grandes utilitarios, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron pretendía satisfacer las necesidades de sus más vastos intereses y ajustarse a un esquema general” (2003, p. 9).

Rawls trata de generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción; esperando que la teoría pudiera desarrollarse de manera que no quedara expuesta a las objeciones, que le habían encontrado al principio de utilidad, donde aparentes incongruencias generaban implicaciones de tipo moral, generando que las personas estuvieran casi que obligadas a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo (2003, p. 9).

La Teoría de la Justicia termina de redondear la crítica al utilitarismo que Rawls había emprendido 20 años atrás, cuando decide acoger la tradición contractualista como la más adecuada para concebir una concepción de justicia como equidad capaz de satisfacer por consenso las expectativas de igual libertad y justicia distributiva de la sociedad. Para ello concibe un procedimiento de consensualización, la posición original, de la que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que orientan la construcción institucional de la estructura básica de la sociedad, a nivel político, económico y social (Hurtado, 2015, p. 57).

En su teoría Rawls, ofrece una explicación sistemática de la justicia que es superior al utilitarismo dominante tradicional; la teoría resultante es de naturaleza kantiana, y de hecho Rawls enfatiza en no reclamar ninguna originalidad por las ideas que expone, ya que son ideas fundamentales y bien conocidas. La intención de Rawls fue organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza fuera

apreciada, y las ambiciones de la teoría eran ver más claramente los principales rasgos estructurales de la otra concepción de la justicia que está implícita en la tradición contractual, señalando el camino de su ulterior elaboración. Rawls asegura que, de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática (2003. p. 10).

3.1 Justicia como imparcialidad

Para Rawls la justicia tiene un papel en la cooperación social, es la primera virtud de las instituciones sociales. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales, ya que, siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones (2003, p. 17).

Para Rawls, una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. En este caso, aun cuando los hombres puedan hacer demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse. Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica; el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines. Puede pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada (2003, p. 19).

Por supuesto que las sociedades existentes rara vez están, en este sentido, bien ordenadas, ya que usualmente está en discusión lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación. No obstante, podemos decir que a pesar del desacuerdo cada uno tiene una concepción de la justicia. Esto es, entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios. Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social. (2003, p. 19).

Sin embargo, cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único requisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad. Así, los planes de las personas necesitan embonar para que sus actividades resulten compatibles entre sí y puedan todas ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de ninguno sean severamente dañadas. Más aún, la ejecución de estos planes debiera llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia. Por último, el esquema de la cooperación social debe ser estable: se tendrá que cumplir con él más o menos regularmente y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente. Cuando ocurran infracciones a las mismas, deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden. Además, el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas, la manera en que una concepción lo hace, tiene que afectar los problemas de eficiencia, coordinación y estabilidad. (Rawls, 2003, p. 20).

3.2 El objeto de la justicia

Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación

social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí el concepto intuitivo, es que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Estas son desigualdades especialmente profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad (probablemente inevitables), a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad (Rawls, 2003, p. 21).

Rawls limita su teoría de justicia en dos maneras: primero asegura que solo le ocupa un caso especial del problema de justicia, sin considerar de forma general la justicia de prácticas e instituciones sociales ni, excepto ocasionalmente la justicia del derecho internacional o la de las relaciones entre estados; y segundo, que en general examina solamente los principios de justicia que regulan una sociedad ordenada, donde todos actúan justamente y cumplen su parte en el mantenimiento de instituciones justas (2003, p. 22).

El objetivo de Rawls fue presentar una concepción de la justicia que generalizara y llevara a un nivel superior de abstracción la teoría del contrato social. Para esto, consideró el *Second treatise of Government*, de Locke, el *Contrato Social* de Rousseau y los trabajos sobre ética de Kant, empezando por *Los Fundamentos de una Metafísica de la Moral*. La idea directriz de Rawls es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo

original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en fomentar sus propios intereses accederían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos primordiales de su asociación, y estos principios han de regular todos los pactos subsiguientes; determinando los tipos de cooperación social que se pueden realizar y las formas de gobierno que pueden instaurarse (2003, p. 24).

En la justicia como imparcialidad, la postura original de igualdad compete al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social, dentro de una situación puramente hipotética, en la cual nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, su clase, statu social, su suerte en la distribución de ventajas o capacidades naturales, inteligencia, etc. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia, asegurando que las consecuencias del azar natural o de las casualidades de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas o desventajas al escoger los principios, y dado que todos están ubicados de forma semejante y que ninguno es capaz de diseñar principios que beneficien su condición particular, los principios de justicia serán la consecuencia de un acuerdo o convenio justo, ya que dadas las circunstancias de la posición original y el equilibrio de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales es decir, seres racionales con sus propios fines, para quienes Rawls supone capaces de un sentido de la justicia; la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos: Justicia como imparcialidad (2003, p. 25).

Es así que la justicia como imparcialidad empieza con una de las elecciones más corrientes que las personas pueden hacer en común, mediante la selección de los principios iniciales de una noción de justicia que habrá de normalizar toda la crítica y reforma sucesiva de las instituciones. Es así que luego de haber seleccionado una noción de justicia, se escoge una constitución y un poder legislativo que aplique leyes acordes con los principios de justicia acordados originalmente, y la sociedad que satisfaga los principios de justicia con imparcialidad, se acercará a un esquema voluntario, que cumple con los principios que “ consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales, y en ese sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas” (Rawls, 2003, p. 26); en la justicia como imparcialidad se supone que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos, y la racionalidad interpretada en el sentido estrictamente tradicional, de la

teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados, y en lo cual aseguró Rawls que, trató de evitar la introducción de elementos éticos controvertidos, en orden de que la situación inicial estuviera caracterizada por estipulaciones ampliamente aceptadas (2003, p. 26).

“La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia” (Rawls, 2003, p. 29).

3.3 La Posición Original y su justificación

La posición original es el *statu quo* inicial adecuado que afirma que los acuerdos elementales alcanzados en él, sean imparciales (justicia con imparcialidad); es así que una idea de justicia es más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial eligieran sus principios, por lo cual las concepciones de justicia deberán ordenarse según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias, y la justificación se resuelve generando un problema de deliberación: se debe examinar cuales principios sería racional acoger dada la situación contractual, engranando así la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional (Rawls, 2003, p. 30).

Para Rawls, ciertos principios de justicia se hallan aceptados debido a que habría aprobación sobre ellos en un contexto inicial de igualdad; recordemos que la situación inicial es solamente hipotética, y si nunca en realidad se ha hecho este acuerdo, ¿por qué tendríamos algún interés en estos u otros principios morales?, para lo cual él responde que, las condiciones anexas en el diseño de la posición original son aquellas que de hecho aceptamos, y si no, podríamos ser persuadidos por la reflexión filosófica, y se pueden dar bases que cimienten todos los aspectos de la posición contractual, y así reuniríamos en una sola noción varias condiciones puestas a los principios que estamos preparados, por medio de una convenida reflexión, a reconocer como razonables, por lo cual estas restricciones formulan lo que estamos dispuestos a considerar como límites de una cooperación social en términos equitativos y en consecuencia la posición original es un técnica expositiva que abrevia el significado de las condiciones y nos asiste en la tarea de extraer sus consecuencias, además que la posición inicial también es una noción intuitiva que

propone su propia fabricación, de tal manera que nos vemos llevados a definir más lucidamente la perspectiva desde la cual podemos interpretar mejor las relaciones morales (2003, p. 33).

Rawls tenía como propósito crear una teoría de la justicia que representara una alternativa al pensamiento utilitario en general, y el tipo de utilitarismo que describió fue el de la doctrina clásica tradicional, es decir, la opinión de Bentham y Sidgwick y la de los economistas utilitarios Edgeworth y Pigou (2003, p. 43).

Es así que Rawls rechaza el utilitarismo fundamentado en que este puede introducir grandes desigualdades sociales sin garantizar el respeto a los derechos individuales.

“Rawls recata el contractualismo como tradición de un concepto de libertad e igualdad entre los hombres, el mérito de esta postura filosófica radica en que dio un debate en contra del utilitarismo, doctrina que posibilitó grandes diferencias sociales y la visibilización de la discriminación de las minorías por parte de las mayorías, donde Rawls resalta la equidad para todos. Lo contractual significa una aceptación consciente y soberana de los deberes y derechos entre los individuos contratantes, extendida a toda la sociedad y representado por el Estado como comunidad política que busca participación en la vida y decisiones en la *polis* que se interpretan como acciones virtuosas, más que la misma convivencia. De ahí derivan las instituciones políticas que regulan las relaciones humanas” (López, 2017, p. 18).

4. La Constitución Política colombiana y la teoría de justicia de John Rawls

La teoría de Rawls se caracteriza por la defensa de las libertades de una sociedad democrática, donde se defienden los derechos y libertades de la sociedad, bajo un asentimiento que garantiza el orden social y la convivencia desde la obediencia de una justicia extendida.

La Justicia según Rawls y sus principios están implícitos en el desarrollo constitucional colombiano. El Estado Social de Derecho legitimado se alcanza cuando conexo a las libertades básicas y los medios para ejercerlas, se vela por el florecimiento de las condiciones sociales de los desaventajados y la igualdad de oportunidades para todos.

En el artículo 13 de la Constitución se identifican los principios de justicia del modelo Rawlsiano y se muestra el carácter afirmativo en torno a la igualdad efectiva fundada en la discriminación positiva en favor a los menos aventajados y a los desfavorecidos (López, 2017, p. 72).

“Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados.

El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que, por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan” (Const., 1991, art. 13).

Es así, que desde el Estado se debe originar el ambiente para que la igualdad sea real y efectiva con acciones positivas; en el artículo 13 se encuentran los principios de la justicia de Rawls, cuando se menciona que todas las personas gozarán de los mismos derechos y libertades, y cuando se señala que todos gozarán de las mismas oportunidades, donde el Estado debe hacer una discriminación positiva a favor de los grupos marginados para que la igualdad sea real (López, 2017, p. 72).

Cuando la constituyente en Colombia prepara la nueva Constitución Política, tenía como objeto el sentar las bases para un Estado de equidad social donde los menos favorecidos serían tenidos en cuenta, acorde con los principios de la teoría de justicia de Rawls y que forma parte del soporte filosófico que argumenta el derecho a la libertad individual como eje de la organización social de un Estado liberal, contrario de un utilitarista que puede llegar a restringir estas libertades en el momento que el interés general así lo exija. Observamos que en la teoría contractualista, las partes otorgan sus derechos naturales de libertad y propiedad al Estado.

Para comprender los principios hipotéticos convenidos desde una posición original (situación de igualdad), con el desconocimiento de quienes somos y que intereses existen (velo de ignorancia), lo cual según Rawls garantiza una posición inicial de igualdad de oportunidades y libertades, por lo cual esta relación contractual hipotética será una forma pura con fuerza moral, al indicar imparcialidad e igualdad, y de aquí se expandirán el resto de principios que sostienen una sociedad. Desde este contrato hipotético, las diferencias sociales y económicas son resueltas mediante el principio de la diferencia, lo que permite desigualdades a los menos afortunados, y en cuanto al acceso de cargos y posiciones, mediante el principio de igualdad de oportunidades.

Es así que encontramos en nuestra Constitución del 91 valores y principios de la teoría de justicia de John Rawls (López, 2017).

5. Análisis del marco jurídico colombiano relacionado con animales

Habíamos revisado que, en la Constitución Política Colombiana, no existe artículo alguno que trate el tema de los animales. Indirectamente, el artículo 79 señala que las personas tienen el derecho a gozar de un ambiente sano, y que es: “deber del Estado proteger la diversidad e integridad del ambiente, conservar las áreas de especial importancia ecológica y fomentar la educación para el logro de estos fines” (Const., 1991, Art. 79); lo cual es importante si tenemos en cuenta que es hasta 1991 cuando se eleva a rango constitucional el deber de protección de los recursos naturales.

Desde 1972 la Ley 5, sancionada por el Congreso de la República, provee la fundación y funcionamiento de Juntas Defensoras de animales, que dentro de sus disposiciones se destaca la facultad a estas para promover campañas educativas y culturales tendientes a despertar el espíritu de amor hacia los animales útiles al hombre y evitar actos de crueldad, maltrato y abandono injustificado (Art. 5).

En la legislación colombiana es diferencial la protección animal, dependiendo de si son silvestres o domésticos. En cuanto a la fauna silvestre el desarrollo normativo ha sido más extenso en el sentido de que existe una amplia regulación.

En el Código de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente (Decreto 2811 de 1974), los recursos naturales son concebidos como patrimonio común, y para lo cual el Estado y los particulares deben de preservarlo, subrayando que es objeto asegurar la conservación, fomento y aprovechamiento racional de la fauna silvestre (Art. 8, numeral G).

El Decreto 1608 de 1978 reglamentó el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables en materia de fauna silvestre, reglamentando las actividades que se relacionan con ese recurso y con sus productos, así como las actividades de preservación y manejo de fauna silvestre que son de utilidad pública e interés social (Art. 1,2).

La Ley 17 de 1981, con la que se aprobó la “Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres”(CITES), suscrita en Washington, D.C. el 3

de marzo de 1973, se reconoció que la fauna y la flora silvestre constituyen elementos irremplazables de los sistemas naturales de la tierra, y debido a esto, debería ser protegidas para las generaciones futuras, y se generan tres apéndices donde se clasifican las especies dependiendo de su riesgo de extinción, esto, para reglamentar el uso y aprovechamiento de cada una de ellas, de acuerdo con -CITES- (Art.1).

Con la Ley 84 de 1989, se adoptó el Estatuto Nacional de Protección de los Animales, desde el cual, los animales empezaron a tener especial protección contra el sufrimiento y el dolor causados directa o indirectamente por el hombre (Art. 1), contra la crueldad (Art. 6). Esta ley hace excepciones para: “rejoneo, coleo, las corridas de toros, novilladas, corralejas, becerradas y tientas, así como las riñas de gallos y los procedimientos utilizados en estos espectáculos” (Art. 7), también para: “actos de aprehensión o apoderamiento en la caza y pesca deportiva, comercial, industrial, de subsistencia o de control de animales silvestres, bravíos o salvajes (Art. 8). Otra excepción es: “la muerte de plagas domésticas o agropecuarias mediante el empleo de plaguicidas o productos químicos o similares autorizados por el Ministerio de Agricultura o las autoridades sanitarias (Art. 9). En cuanto al uso de animales vivos en centros de investigación, la norma explica que los experimentos que “se lleven a cabo con animales vivos, se realizarán únicamente con autorización previa del Ministerio de Salud Pública y sólo cuando tales actos sean imprescindibles para el estudio y avance de la ciencia (Art. 23).

La Ley 611 de 2000, tiene por objeto regular y fomentar el manejo sostenible de la fauna silvestre y acuática, y el aprovechamiento de las mismas y de sus productos (Art. 4), en el marco de la Zoocría.

Con la Ley 1638 de 2013, se presenta un gran avance en materia de protección animal, ya que esta ley prohíbe el uso de animales silvestres en circos (Art. 1).

Por último, la Ley 1774 de 2016, modifica el código civil, el código penal y el código de procedimiento, reconociendo a los animales como seres capaces de sentir “sintientes”, y tipifica penalmente las conductas relacionadas con el maltrato animal.

Como se había mencionado anteriormente, las regulaciones legales en cuanto al tema de animales, giran alrededor de los silvestres. Sin embargo, se puede apreciar una política de estado orientada hacia establecer normas que garanticen el respeto y el bienestar de los animales,

quienes no son sujetos de derecho; y en ese sentido recordamos el pronunciamiento del consejo de estado mediante sentencia del 3 de mayo de 2012 donde este tribunal señala que:

es pertinente reconocer valor propio en los animales y otros seres vivos, y si bien resulta válido que el hombre en ocasiones emplee aquellos para garantizar o mejorar su bienestar, o realizar actividades laborales o de recreación, lo cierto es que esta circunstancia no impide ni supone la negación de esa fundamentación filosófica, que permite que la interpretación y hermenéutica del ordenamiento jurídico se efectúe bajo el reconocimiento de que son seres vivos dotados de valor propio y, por lo tanto, titulares de algunos derechos (Decreto 242, 2015).

6. Antropocentrismo en la teoría de justicia de Rawls

Como se mencionó anteriormente, la teoría de justicia de John Rawls trata de generalizar a un nivel más elevado de abstracción, el contractualismo de Locke, Rousseau y Kant, en virtud de desarrollar las debilidades que el utilitarismo presentaba, ofreciendo otra explicación sistemática de la justicia de forma superior, dando como resultado una teoría “de naturaleza sumamente kantiana” (p. 10).

La ambición de la teoría según Rawls, era permitir ver claramente los principales rasgos estructurales de otra concepción de la justicia que está implícita en la tradición contractual, y que según el autor el concepto se aproxima más a nuestros juicios mediatos sobre justicia y que, además, constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática y es una justicia como imparcialidad (p. 10).

Podemos observar el antropocentrismo de la teoría de Rawls cuando argumenta que, en la posición original, de la cual parte la concepción del principio, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios, donde cada uno pueda hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. y:

“el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de justicia. Como base de la igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos. Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor, y se supone que cada quien tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados. Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como

aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales” (p. 31).

6.1 Enfoque antropocéntrico en la normatividad colombiana con relación a animales no humanos

Artículo 247. Las normas de este título tienen por objeto asegurar la conservación, fomento y aprovechamiento racional de la fauna silvestre, como fundamento indispensable para su utilización continuada (Decreto 2811, 1972).

Artículo 248. La fauna silvestre que se encuentra en el territorio nacional pertenece a la Nación, salvo las especies de los zocriaderos y cotos de caza de propiedad particular (Decreto 2811, 1972).

Artículo 1. Ley 17 de 1981. Conscientes del creciente valor de la fauna y flora silvestres desde los puntos de vista estético, científico, cultural, recreativo y económico.

7. Justicia contractual y animales diferentes a los humanos

Luego de haber revisado el concepto y los grupos que se encuentran en la categoría taxonómica de *Animalia*, vimos algunos de los requisitos por los cuales, quienes no son humanos, no son merecedores de la justicia occidental. Seguido a esto, examinamos el concepto de justicia y la teoría de justicia de John Rawls, su máximo exponente, lo cual me llevó a explorar el antropocentrismo de la teoría de justicia y su relación con la normatividad colombiana. Ahora, en este capítulo, consideraremos otros puntos de vista acerca del contractualismo y la justicia en relación con otros animales diferentes a nosotros.

7.1 Mark Rowlands, el contractualismo y la justicia en animales diferentes a los humanos

Se ha mencionado anteriormente que la idea del contrato social tiene sus raíces en la obra de Kant, y es John Rawls quien la adapta para una sociedad de mediados del siglo XX. El concepto central del contractualismo kantiano es el de la igualdad moral de todas las personas bajo un ideal de imparcialidad que resulta como constitutivo de la deliberación moral (Rowlands, 2009).

La teoría de Rawls, la imparcialidad en la deliberación moral está protegida por su dispositivo denominado “posición original”. Donde los contratistas en la posición original, se encuentran detrás de un velo de ignorancia; ningún contratista tiene conocimiento sobre sus talentos naturales, inteligencia, género, apariencia física, aptitud atlética, y así sucesivamente, como tampoco su posición en la sociedad. De hecho, cada contratista ni siquiera conoce su concepción del bien, las cosas que valora, o las que desprecia. Es así que según Rawls, detrás de este velo de ignorancia, cada contratista está obligado a ser imparcial en sus deliberaciones.

Para Rawls, una teoría moral teleológica es aquella que:

- (i) proporciona una definición independiente de lo que es bueno para humanos, y
- (ii) define la justicia en términos de la maximización de lo bueno (Rawls, 2009, p. 24).

Para Mark Rowlands (2009), el aparato de la teoría moral contractualista es la mejor vía para la reivindicación moral de los animales no humanos; en la versión suministrada por Rawls en su teoría de justicia. Y en particular la utiliza para justificar que los animales no humanos poseen derechos morales. Rowlands propone que el contractualismo puede ser una teoría moral válida para derechos morales de animales no humanos.

Una afirmación como la anterior, por supuesto es sorprendente, ya que se supone casi que universalmente que el contractualismo es incompatible con los derechos de los animales, y es asumido que los enfoques contractualistas son incapaces de subscribirse al otorgamiento de una condición moral directa para con los animales no humanos; aunque sí compatible con la concesión de un status moral indirecto, en la medida en que los no humanos tienen relación con nosotros, los portadores del status moral; una preocupación antropocentrista. De hecho, el maltrato animal desde la concepción kantiana o la de Aquino, está mal, no por el daño al animal, sino por los efectos perjudiciales que tiene sobre la persona que inflige el daño, ya que hace que los perpetradores sean más crueles e insensibles con humanos (Rowlands, 2009, p. 120).

Rowlands opina que es obvio que, si se desarrolla una relación entre el contractualismo y derechos de los animales, se puede asegurar la posesión de un estatus moral indirecto a los animales no humanos, porque el contractualismo no puede garantizar la posesión por parte de los animales de un estado moral directo ya que es incompatible, y la razón es que es un supuesto universal que los animales no humanos no son agentes racionales, y los enfoques contractualistas solo están preocupados moralmente por los agentes racionales (2009), inclusive,

para Tom Regan, la teoría de justicia de Rawls, sistemáticamente niega que nosotros tenemos deberes directos con aquellos humanos que no tienen sentido de justicia como infantes o aquellos con retraso mental (Regan, 1985, p. 17).

Rowlands por el contrario argumenta que no existe nada en el contractualismo *per se*, que requiera que la protección ofrecida por el contrato esté restringida a agentes racionales, y el hecho de que los redactores del contrato deban ser concebidos como agentes racionales no implica que los destinatarios de la protección otorgada por el contrato sean agentes racionales. Para este autor existe un principio en la versión de la teoría contractualista Kantiana³, que provee la piedra angular del pensamiento moral contemporáneo: el principio de igual consideración (2009, p. 122-128). De acuerdo con Rowlands el argumento que expresa el entendimiento ortodoxo, por el cual el contractualismo es incompatible con la posesión de derechos directos por no humanos, es como sigue a continuación:

P1: De acuerdo al contractualismo, los derechos morales y sus deberes son dependientes de la existencia de un actual o hipotético contrato.

P2: Los redactores del contrato y los derechos y deberes contenidos en él, tienen que ser concebidos como agentes racionales.

P3: Por lo tanto, el contrato y sus derechos y deberes morales incorporados se aplican solo a los agentes racionales.

P4: Animales no humanos no son agentes racionales.

P5: Por lo tanto, el contrato y sus derechos y obligaciones incorporadas, no aplican a animales no humanos.

P6: Los derechos morales directos son poseídos solo por aquellos individuos incluidos en el contrato y sus derechos y deberes incorporados.

C: Por lo tanto, animales no humanos no poseen derechos morales directos (Rowlands, 2009, p.129).

³ El autor hace referencia al contractualismo Kantiano, pero explicando que su objeto de estudio es la versión de John Rawls en su Teoría de Justicia, ya que según él mismo es mercedamente el contractualista más influyente, y que "cualquier defensa del contractualismo debe definirse efectivamente en relación con la opinión de Rawls. Rowlands, M. (2009). *Animal rights: Moral theory and practice*. Second Edition. Palgrave Macmillan. P. 131.

Supuestamente Rawls rechaza la idea de que los animales puedan ser incorporados dentro de la teoría de justicia debido a que según en su teoría, las personas morales son las que tienen derecho a la justicia:

Las personas morales se distinguen por dos características: primero, son capaces de tener (y se supone que tienen) una concepción de su bien, como lo expresa un plan racional de vida; y segundo, son capaces de tener (y se supone que adquieren) un sentido de justicia, un deseo normalmente efectivo de aplicar y actuar sobre los principios de la justicia, al menos hasta cierto grado mínimo (Rawls, 2003, p. 505).

De acuerdo con Rowlands (2009), para Rawls, ser una persona moral es una condición necesaria para que se le deba justicia, además, Rawls es muy claro que ser una persona moral es solo una condición suficiente de inclusión dentro del alcance de una teoría de justicia:

Vemos, entonces, que la capacidad de la personalidad moral es una condición suficiente para tener derecho a igual justicia. No se requiere nada más allá del mínimo esencial (Rawls, 2009, p. 505-506).

Rowlands propone que un enfoque contractualista de tipo Rawlsiano puede proporcionar una base teórica sólida para la atribución de derechos a animales no humanos. La clave de esto radica en comprender cómo convergen dos aspectos centrales de la posición de Rawls. El argumento del contrato social depende del argumento de la igualdad intuitiva en el sentido de que este último determina la aceptabilidad de la descripción de la posición original, y esto establece qué principios de moralidad aceptaremos. La aplicación coherente del argumento de la igualdad intuitiva, dará un cierto tipo de descripción de la posición original. Esta es la descripción de la posición original que, a su vez, proporcionará principios de moralidad que se aplican no solo a los seres humanos (es decir, a los agentes racionales) sino también a muchos tipos de animales no humanos (2009, p. 175).

Para Rowlands y de acuerdo con Rawls, todos los atributos e información relativos a la posición en una sociedad deben estar escondidos bajo un velo de ignorancia, y no existen razones que fuertemente justifiquen por qué, pertenecer a una especie u otra, así como sus capacidades intelectuales no tengan que estar también detrás de este velo de ignorancia en la posición hipotética original, en orden de mantener una verdadera imparcialidad, lo cual por supuesto haría que el antropocentrismo fuera inaceptable.

7.2 Tom Regan, el contractualismo y la justicia animal

Para Tom Regan, es errónea la opinión de que los animales no sienten nada, como la idea de que solo el dolor humano es moralmente relevante, y el contractualismo, para él, es un tipo de visión que puede ayudar a sustentar esta idea.

Según Regan la moralidad consiste en un conjunto de reglas que los individuos voluntariamente acuerdan cumplir, como lo hacemos cuando firmamos un contrato (de ahí el nombre de contractualismo). Quienes entienden y aceptan los términos del contrato están cubiertos directamente; Tienen derechos creados, reconocidos y protegidos en el contrato. Y estos contratistas también pueden tener protección detallada hacia otros que, aunque carecen de la capacidad de entender la moralidad y, por lo tanto, no pueden firmar el contrato por sí mismos, son amados o apreciados por quienes sí pueden. Así, los niños pequeños, por ejemplo, no pueden firmar contratos y carecen de derechos⁴, pero están protegidos por el contrato, no obstante, debido a los intereses sentimentales de los demás, especialmente de sus padres. Así que tenemos, entonces, deberes relacionados con los niños, deberes con respecto a ellos, pero no deberes con ellos. Nuestros deberes en su caso son deberes indirectos para otros seres humanos, generalmente sus padres (Regan, 1986).

En cuanto a los animales, ya que no pueden entender los contratos, obviamente no pueden firmar; y como no pueden firmar, no tienen derechos. Sin embargo, como los niños, algunos animales son el objeto del interés sentimental de otros. Así que aquellos animales por los cuales mucha gente se preocupa (animales de compañía, ballenas, focas bebés, el águila calva americana), aunque carecen de derechos, serán protegidos debido a los intereses sentimentales de las personas. Entonces, según el contractualismo, no tengo ningún deber directo para con tu perro o cualquier otro animal, ni siquiera el deber de no causarles dolor o sufrimiento; mi deber de no lastimarlos es un deber que tengo para aquellas personas que se preocupan por lo que les sucede. En cuanto a otros animales, donde no hay o hay poco interés sentimental como en el caso de los animales de granja, por ejemplo, o las ratas de laboratorio, los deberes que tenemos son cada vez más débiles, tal vez hasta el punto de desaparición. El dolor y la muerte que soportan, aunque reales, no está mal, si a nadie le importan (Regan, 1986).

⁴ La forma en que interpreto a Tom Regan en este punto, es que los niños tienen capacidad relativa para la celebración de actos jurídicos; la cual es dependiente de su madurez psicológica ante la ley.

Cuando se trata del estatus moral de los animales, el contractualismo podría ser una visión difícil de refutar si fuera un enfoque teórico adecuado del estatus moral de los seres humanos. No es adecuado en este último aspecto, sin embargo, lo que hace que la cuestión de su adecuación con respecto a los animales sea completamente discutible. Para considerar: la moralidad, de acuerdo con la posición contractual (cruda) que tenemos ante nosotros, consiste en reglas que las personas acuerdan cumplir, es decir, colectivamente para tener el poder de hacer cumplir las reglas que se establecen en el contrato. Eso está muy bien y es bueno para los firmantes, pero no tan bueno para nadie a quien no se le pida que firme. Y no hay nada en el contractualismo como el que estamos discutiendo que garantice o requiera que todos tengan la oportunidad de participar igualmente en la elaboración de reglas de moralidad. El resultado es que este enfoque de la ética podría sancionar las formas más evidentes de injusticia social, económica, moral y política, que van desde un sistema de castas represivo hasta una discriminación racial o sexual sistemática. Podría, de acuerdo con esta teoría, hacer lo correcto. Que los que son víctimas de la injusticia sufran lo que quieran. No importa si a nadie más, ningún contratista, o muy pocos de ellos, se preocupa por ello. Una teoría así quita el aliento moral, como si, por ejemplo, no hubiera habido nada de malo con el *apartheid* en Sudáfrica si pocos sudafricanos blancos hubieran estado molestos por ello. Una teoría con tan poco para recomendarla al nivel de la ética de nuestro tratamiento de nuestros semejantes no puede tener nada más para recomendarla cuando se trata de la ética de cómo tratamos a nuestros compañeros animales (Regan, 1986).

Para Regan, John Rawls, en su Teoría de la justicia, presenta una versión del contractualismo que obliga a los contratistas a ignorar características accidentales de ser un ser humano, por ejemplo, ser blanco o negro, hombre o mujer, un genio o tener un intelecto modesto. Solo al ignorar tales características, según Rawls, podemos asegurarnos de que los principios de justicia que acordarán los contratistas no se basen en parcialidades o prejuicios. A pesar de la mejora de la visión de Rawls sobre las formas más toscas de contractualismo, para Regan, sigue siendo deficiente, ya que sistemáticamente niega que tengamos deberes directos para con aquellos seres humanos que no tienen un sentido de la justicia como los niños pequeños o humanos mentalmente retardados. Y, sin embargo, parece razonablemente seguro que, si torturáramos a un niño pequeño o un anciano retardado, estaríamos haciendo algo dañino para ellos, no algo que estaría mal si (y solo sí) otros humanos con sentido de justicia estuvieran molestos. Y dado

que esto es cierto en el caso de estos humanos, no podemos negar racionalmente lo mismo en el caso de los animales (Regan, 1986).

En cuanto a los animales, la posición de Regan es una modificación de la visión kantiana de persona; es decir, que todos los sujetos de una vida poseen un valor inherente y deben ser tratados como fines en sí mismos, nunca como un medio para un fin. También sostiene que, “si bien ser el sujeto de la vida es una condición suficiente para tener un valor intrínseco, no es necesario: un individuo puede no ser el sujeto de la vida y aun así poseer un valor intrínseco” (Rowlands, 1998, p. 61), y describe su "criterio de sujeto de vida" de la siguiente manera:

“implica más que simplemente estar vivo y más que simplemente estar consciente. ... los individuos son sujetos de vida si tienen creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, incluyendo su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia y bienestar; la capacidad de iniciar acciones en pos de sus deseos y metas; una identidad psicofísica a lo largo del tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que su vida experiencial les va bien o mal, lógicamente independientemente de su utilidad para los demás y lógicamente independientemente de que sean el objeto de los intereses de cualquier otra persona. Aquellos que satisfacen el criterio del sujeto de una vida tienen un tipo distintivo de valor, un valor inherente, y no deben ser vistos ni tratados como simples receptáculos” (Regan, 1983, p. 243).

En cuanto a la justicia de Rawls, Regan asume que ese contractualismo solo aplica a agentes racionales, y la mayoría, sino todos los animales no humanos, no pueden considerarse como agentes racionales, por lo cual el contractualismo no podría asignarles derechos morales directos, cosa que como ya discutimos anteriormente no es necesariamente real, ya que al final el velo de ignorancia de la justicia de Rawls es simplemente un test de justicia en el cual la sociedad trataría de asegurar una justa división eliminando subjetividades, para darle a cada cual lo que es debido.

7.3 Martha Nussbaum y la teoría de justicia de John Rawls

Para Martha Nussbaum, independientemente de las sutilezas y complejidades de cada pensador individual, la tradición nos ha legado una imagen general de la sociedad como un contrato de beneficio mutuo entre las personas que son “libres, iguales e independientes”; es esta idea,

profundamente arraigada en nuestra cultura política, y para la cual Nussbaum plantea que existen tres problemas sin resolver (2006b).

7.3.1 Deficiencias y discapacidades. A pesar de las importantes contribuciones y el valor continuo de la tradición, sus ejemplares modernos resultan insuficientes para abordar tres de los problemas más urgentes de la justicia en el mundo de hoy. Todos los teóricos clásicos asumieron que sus agentes contratantes eran hombres con una capacidad aproximadamente igual y capaces de una actividad económica productiva. Por lo tanto, omitieron de la situación de negociación las mujeres (entendidas como no "productivas"), los niños y las personas mayores, aunque las partes podrían representar sus intereses. Estas omisiones, que ya llamaron la atención en los siglos XVII y XVIII, se han corregido en cierta medida en las doctrinas contractuales contemporáneas, aunque la idea de que la familia es una esfera privada inmune a la ley y el contrato no siempre ha recibido la crítica a conciencia que merece (Nussbaum, 2006b).

Sin embargo, ninguna doctrina de contrato social incluye a las personas con discapacidades físicas y mentales graves y atípicas en el grupo de aquellos por los que se eligen principios políticos básicos. En la mayoría de las sociedades modernas, hasta hace poco, esas personas simplemente no estaban incluidas en la sociedad. Fueron excluidos y estigmatizados. Las personas con discapacidades mentales graves, en particular, ni siquiera fueron educadas. Estaban escondidos en instituciones o dejados morir por negligencia; nunca fueron considerados parte del ámbito público. Por lo tanto, no fue sorprendente que los pensadores clásicos del contrato social no los imaginaran como participantes en la elección de los principios políticos, ni tampoco que estuvieran dispuestos a adherirse a supuestos fundamentales que aseguraran que no serían incluidos en una etapa fundacional inicial. (Nussbaum, 2006b).

Para muchas personas con deficiencias y discapacidades, que son plenamente capaces de participar en la elección política, esta omisión de la situación de elección básica ya parece ser un defecto desde el punto de vista de la justicia. No están siendo tratados como iguales completos de otros ciudadanos; sus voces no se escuchan cuando se eligen principios básicos. Este problema parece aún más grave cuando reconocemos que muchos de los factores que a veces excluyen a las personas con impedimentos para participar en la elección política son sociales y están lejos de ser inevitables. Por lo tanto, no hay una razón de principio por la cual no podrían haber sido incluidos en una situación de elección que no se supone que asuma ningún

diseño particular de instituciones sociales. Sin embargo, algunas personas con problemas mentales severos no pudieron ser incluidas directamente en el grupo de los que seleccionan políticas, sin embargo, generosamente evaluamos su potencial para tal contribución. Para esas personas, el hecho de no incluirlos en el papel de los que eligen no parece una injusticia, siempre que haya alguna otra forma de tener en cuenta sus intereses (Nussbaum, 2006b).

La tradición del contrato social combina dos preguntas que en principio son distintas: “¿Por quién están diseñados los principios básicos de la sociedad?” Y “¿Para quién están diseñados los principios básicos de la sociedad?” Se imagina que las partes contratantes son una y la misma que los ciudadanos que vivirán juntos y cuyas vidas serán reguladas por los principios elegidos. La idea moral central en la tradición es la de la ventaja mutua y la reciprocidad entre las personas que necesitan realizar dicho contrato. Los principios elegidos regulan, en primera instancia, sus relaciones mutuas. Otros intereses y personas (u otras criaturas) pueden incluirse de forma derivada, a través de los propios cuidados y compromisos de las partes, o en una etapa posterior, después de que los principios ya hayan sido elegidos. Pero los sujetos primarios de la justicia son los mismos que eligen los principios. Así, cuando la tradición especifica ciertas habilidades (racionalidad, lenguaje, capacidad física y mental aproximadamente iguales) como requisitos previos para la participación en el procedimiento que elige los principios, estos requisitos también tienen grandes consecuencias para el tratamiento de personas con discapacidades y trastornos. Las discapacidades como receptores o sujetos de justicia en la sociedad resultante. El hecho de que no estén incluidos en el grupo de los que eligen significa que no están incluidos en el grupo de aquellos para quienes se eligen los principios (Nussbaum, 2006b).

De acuerdo con Nussbaum, la teoría de Rawls es más sutil en este punto, porque distingue explícitamente las partes en la Posición original de los ciudadanos en la sociedad que finalmente diseñarán. (Los ciudadanos carecen de las limitaciones informativas del velo de la ignorancia; en su lugar, tienen una extensa educación moral diseñada para generar sentimientos que hacen que la sociedad sea estable). Pero en lo que respecta a nuestras preguntas sobre la discapacidad y la pertenencia a especies, esta diferencia no es significativa. Las partes eligen los principios como si fueran una sociedad en la que ellos mismos van a vivir, adelantando sus planes. Los ciudadanos viven con los principios que esos partidos han elegido, bajo ese experimento mental. Por lo tanto, aunque pueden hacer arreglos prácticos para las necesidades de los seres humanos y animales que no fueron incluidos en el grupo contratante original, no tienen la libertad de

rediseñar los principios de justicia a la luz de su conciencia de estos temas. En *Liberalismo Político*, Rawls pone las cosas de una manera ligeramente diferente, lo que hace que su apego básico a la tradición histórica sea claro: los partidos en la Posición original ahora se consideran como "representantes" o fideicomisarios de los ciudadanos. La caracterización de los ciudadanos de quienes son fideicomisarios incorpora de manera explícita solo aquellos rasgos de la caracterización de las partes de la Teoría de la Justicia que causa problemas desde el punto de vista de los problemas de discapacidad: sus capacidades mentales y físicas, como las señaladas dentro del rango de lo "normal" en la Teoría de Justicia. Entonces, al final, las partes están diseñando principios para los ciudadanos que, como ellos, son seres humanos que no tienen discapacidades físicas o mentales graves (Nussbaum, 2006b).

Para Nussbaum, Rawls, reconoce un vacío en su teoría en este punto y se preocupa por ello. El tratamiento de Rawls del problema de la discapacidad es inadecuado y, sin embargo, no es fácil de rectificar. La inclusión total de ciudadanos con discapacidades mentales y físicas plantea cuestiones que van al corazón de la explicación contractual clásica de la justicia y la cooperación social (Nussbaum, 2006b).

7.3.2 Nacionalidad. Nussbaum recalca que, una segunda área de dificultad en la tradición de contrato social tiene que ver con el papel de la nacionalidad o el lugar de nacimiento en la influencia acerca de las oportunidades de vida que las personas tendrán. En este mundo cada vez más interdependiente, debemos considerar los problemas de justicia planteados por las desigualdades entre las naciones ricas y pobres que afectan las oportunidades de vida de sus ciudadanos. El modelo de contrato se utiliza normalmente para construir una sociedad única, que se imagina como autosuficiente y no interdependiente con cualquier otra sociedad. Tanto Kant como Rawls reconocen la importancia de enfrentar los problemas de justicia entre naciones. Pero la lógica de sus teorías los lleva a plantear esta cuestión en una segunda etapa, y de manera derivada. Ellos se imaginaron que después de que se establecen los estados, las relaciones entre ellos todavía se asemejan a un estado de naturaleza; por lo que se deben elegir otros principios para regular sus relaciones entre sí (2006b).

Por lo tanto, en este enfoque de dos etapas, los estados se tratan como isomorfos con personas *libres, iguales e independientes* en la primera etapa del argumento. Una vez más, entonces, si vamos a pensar en términos de un contrato para salir del estado de naturaleza en esta segunda

etapa, tendremos que preguntarnos quién se incluye en el grupo que hace el contrato y qué condiciones de independencia, libertad e igualdad, deben ser asumidas para que el modelo de contrato despegue. Se puede dudar si asumir la independencia y la igualdad de los estados tiene algún sentido en absoluto en un mundo en el que una poderosa economía global hace que todas las opciones económicas sean interdependientes y, a menudo, imponen a las naciones más pobres, condiciones que refuerzan y profundizan las desigualdades existentes. Además, tales supuestos implican que las naciones que son muy desiguales en poder, especialmente aquellas cuya etapa de desarrollo es preindustrial, tendrán que quedar fuera del grupo de contratación inicial. Sus necesidades deberán tratarse más adelante, después de que los principios básicos que afectan profundamente las vidas de sus personas ya estén elegidos y resueltos, y estas necesidades se abordarán por caridad, no como parte de la justicia básica (Nussbaum, 2006b).

El tema de la justicia entre naciones fue inevitable en el mundo de las clásicas doctrinas del contrato social. Los principales teóricos conocían muy bien las guerras entre los estados y los fenómenos del comercio y la expansión colonial. Pero parecía posible adoptar un enfoque delgado para las relaciones internacionales, centrándose en temas de guerra y paz y negándose a discutir la redistribución económica o la protección de los derechos humanos básicos. Hoy en día ese delgado enfoque, arraigado en las prácticas de las naciones ricas y en los sistemas de legislación internacional, se está mostrando como inadecuado para el mundo en el que vivimos, debido a las asombrosas diferencias entre naciones ricas (oportunidades de vida básicas), como la moral, la salud, la educación entre otros. Incluso los mejores intentos de la tradición del contrato social para resolver estos problemas, como *The Law of Peoples* de John Rawls y los trabajos de Thomas Pogge y Charles Beitz, demuestran que no son guías suficientes para la complejidad de los problemas que enfrentamos. El enfoque de capacidades, que revive de muchas maneras la tradición de la ley natural griega, proporciona una guía más útil. (Nussbaum, 2006b).

7.3.3 Membrecía a especie. Cuando pensamos en el concepto de justicia global, generalmente pensamos en extender geográficamente nuestras teorías de la justicia, para que así incluyan a más seres humanos en la superficie de la Tierra. También a menudo pensamos en extenderlos temporalmente para tener en cuenta los intereses de las personas del futuro. Lo que menos nos viene a la mente es, la necesidad de extender nuestras teorías de la justicia fuera del

ámbito de lo humano, para abordar los problemas de justicia que involucran animales no humanos, donde las teorías del contrato social tienen defectos obvios, debido a que su imagen central para el origen de los principios de la justicia, es la de un contrato hecho entre adultos humanos racionales, sin espacio para los intereses de las criaturas no humanas (incluso aquellas que son en cierto modo racional). Una vez más, el hecho de que tales teorías combinen la pregunta "¿Quién enmarca los principios de la justicia?" Con la pregunta "¿Para quién están enmarcados estos principios?" Significa que no pueden incluir a los animales en el grupo de sujetos para los cuales es ideada la teoría, dado que los animales no participan en la elaboración de contratos (Nussbaum, 2006b).

Los teóricos en esta tradición generalmente sostienen que no tenemos deberes morales directos con los animales (Kant) o que, si los tenemos, son deberes de caridad o compasión en lugar de justicia (Rawls). Nuestras elecciones afectan la vida de las especies no humanas todos los días, y con frecuencia causan un sufrimiento enorme. Los animales no son simplemente parte del mobiliario del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y muchas veces nos interponemos en su camino. Eso parece un problema de justicia, no simplemente una ocasión para la caridad. Por lo tanto, es otra gran deficiencia en una teoría, si ni siquiera puede enmarcar la relación entre humanos y animales (Nussbaum, 2006b).

8. El enfoque de las capacidades

Para Martha Nussbaum no resulta muy productivo criticar la tradición, especialmente una tan fértil y tan fuertemente arraigada a la sociedad sin ofrecer ninguna alternativa, para lo cual dentro de la propuesta de su proyecto, es argumentar que hay un enfoque de los temas de justicia básica que nos puede llevar más allá de lo que pueden hacerlo las doctrinas del contrato social, particularmente en las tres áreas en discusión (deficiencias y discapacidades, nacionalidad, y la membresía a una especie). Debido a que este enfoque alternativo comparte algunas ideas intuitivas con la versión rawlsiana del contractualismo, y debido a que los principios que genera tienen un parecido familiar cercano con los principios de la justicia, podemos verlo como una extensión o complemento de la teoría de Rawls, con estos problemas en foco. Nussbaum cree que deberíamos reconocer que el enfoque alternativo tiene fortalezas significativas que deberíamos perseguir y desarrollar en virtud de generar resultados que nos daría una armonía

generadora de confianza de que estamos en el camino correcto, además de que, este enfoque brinda una orientación más sólida para la ley y la política pública. (2006b).

El "enfoque de capacidades" ha sido desarrollado de una manera algo diferente por Nussbaum en filosofía y por Amartya Sen en economía. El uso que hace Sen del enfoque se centra en la medición comparativa de la calidad de vida, aunque también está interesado en temas de justicia social. En contraste, Nussbaum ha utilizado el enfoque para proporcionar el fundamento filosófico para una explicación de los derechos humanos fundamentales que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones, como un mínimo de lo que requiere el respeto por la dignidad humana. Nussbaum sostiene que el mejor enfoque para esta idea de un mínimo social básico lo proporciona un enfoque que apunta hacia las capacidades humanas, es decir, lo que las personas son realmente capaces de hacer y ser, de una manera informada por una idea intuitiva de una vida digna del ser humano, e identifica una lista de capacidades humanas centrales, argumentando que todas ellas están implícitas en la idea de una vida meritoria de la dignidad humana (Nussbaum, 2006b).

Las capacidades se presentan como la fuente de los principios políticos para una sociedad pluralista liberal. Las capacidades, según Nussbaum, pueden convertirse en "el objeto de un consenso superpuesto entre personas que, de otro modo, tienen concepciones integrales del bien muy diferentes" (2006b, p. 70).

Nussbaum sostiene, dependiente de la idea intuitiva de dignidad humana, que las capacidades en cuestión deben buscarse para todos y cada una de las personas, tratando a cada uno como un fin y ninguno como una mera herramienta de los fines de los demás. El enfoque de capacidades, utiliza la idea de un nivel de umbral de cada capacidad, por debajo del cual se sostiene que "el funcionamiento verdaderamente humano no está disponible para los ciudadanos; el objetivo social debe entenderse en términos de lograr que los ciudadanos superen este umbral de capacidad" (2006b, p 71).

A diferencia de Amartya Sen⁵, Martha Nussbaum hace un listado explícito de diez capacidades funcionales humanas centrales, las cuales aparecen en el libro "Las mujeres y el desarrollo

⁵ De acuerdo con Nussbaum en: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Una diferencia entre su trabajo y el de Amartya Sen, es que él "nunca ha presentado una lista de las capacidades centrales" (2000, p. 13).

humano: el enfoque de las capacidades” (2000). El enfoque de capacidades no pretende proporcionar una explicación completa de la justicia social. No dice nada sobre cómo la justicia trataría las desigualdades por encima del umbral; en ese sentido, “no responde a todas las preguntas respondidas por la teoría de Rawls” (Nussbaum, 2006b, p. 76). Es una descripción de los derechos sociales mínimos, y es compatible con diferentes puntos de vista sobre cómo manejar los problemas de justicia y distribución que surgirían una vez que todos los ciudadanos estén por encima del nivel de umbral. Tampoco insiste en que esta lista de derechos sea un relato exhaustivo de la justicia política; Puede haber otros valores políticos importantes, estrechamente relacionados con la justicia, que no incluye. La lista en sí misma es abierta y ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, y “sin duda, sufrirá nuevas modificaciones a la luz de la crítica” (Nussbaum, 2006b, p. 76).

8.1 Las capacidades humanas centrales

El enfoque de capacidades de Nussbaum aparece en varias de sus obras, pero revisaremos la versión de *Frontiers of Justice* (2006b, pp. 76-77).

1. Vida: Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal; no morir prematuramente, o antes de que la vida de uno sea tan reducida que no valga la pena vivirla.
2. Salud corporal. Ser capaz de gozar de buena salud, incluida la salud reproductiva; estar adecuadamente nutrido; tener una vivienda adecuada.
3. Integridad corporal. Ser capaz de moverse libremente de un lugar a otro; a estar seguro contra ataques violentos, incluidos ataques sexuales y violencia doméstica; Teniendo oportunidades de satisfacción sexual y de elección en materia de reproducción.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Ser capaces de utilizar los sentidos, de imaginar, pensar y razonar, y de poder hacer estas cosas de una forma realmente humana, es decir, informada y cultivada gracias a una educación adecuada, que incluye el alfabetismo y una formación básica matemática y científica. Ser capaces de hacer uso de la imaginación y el pensamiento para poder experimentar y producir obras auto-expresivas, además de participar en acontecimientos elegidos personalmente, que sean religiosos, literarios o músicos, entre otros. Ser capaces de utilizar la mente de maneras protegidas por las garantías a la libertad de expresión, con respeto a la expresión política, artística y de culto religioso. Ser capaces de buscar el sentido propio de la vida de forma individual. Ser capaces de disfrutar de experiencias placenteras y de evitar daños innecesarios.

5. Emociones. Ser capaces de tener vínculos afectivos con cosas y personas ajenas a nosotros mismos; amar a los que nos aman y nos cuidan y sentir pesar ante su ausencia; en general, amar, sentir pesar, añorar, agradecer y experimentar ira justificada. Poder desarrollarse emocionalmente sin las trabas de los miedos y ansiedades abrumadores, ni por casos traumáticos de abusos o negligencias. (Defender esto supone promover formas de asociación humana que pueden ser demostrablemente esenciales para su desarrollo).
6. Razón práctica. Ser capaces de formar un concepto del bien e iniciar una reflexión crítica respecto de la planificación de la vida. (Esto supone la protección de la libertad de conciencia).
7. Afiliación. A) Ser capaces de vivir con otros y volcados hacia otros, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos y comprometerse en diversas formas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación del otro y tener compasión hacia esta situación; tener la capacidad tanto para la justicia como para la amistad. (Esto implica proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, así como la libertad de asamblea y de discurso político). B) Teniendo las bases sociales del amor propio y de la no humillación, ser capaces de ser tratados como seres dignos cuyo valor es idéntico al de los demás. Esto implica, como mínimo, la protección contra la discriminación por motivo de raza, sexo, orientación sexual, religión, casta, etnia u origen nacional. En el trabajo, poder trabajar como seres humanos, ejercitando la razón práctica y forjando relaciones significativas de mutuo reconocimiento con otros trabajadores.
8. Otras especies. Ser capaces de vivir interesados y en relación con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.
9. Capacidad para jugar. Ser capaces de reír, jugar y disfrutar de actividades de ocio.
10. Control sobre el entorno de cada uno. A) Político. Ser capaces de participar eficazmente en las decisiones políticas que gobiernan nuestras vidas; tener el derecho de participación política junto con la protección de la libertad de expresión y de asociación. B) Material. Ser capaces de poseer propiedades (tanto tierras como bienes muebles) no sólo de manera formal, sino en términos de una oportunidad real; tener derechos sobre la propiedad en base de igualdad con otros; tener el derecho de buscar un empleo en condiciones de igualdad con otros, ser libres de registros y embargos injustificados.

En su listado de diez capacidades, Martha Nussbaum:

identifica una idea central del ser humano como un ser libre y digno que forma su propia vida en cooperación y recíprocamente con otros... Una vida que es realmente humana es la que está

formada en su conjunto por estos poderes humanos de razón práctica y de sociabilidad (2000, p. 72).

Este enfoque había sido desarrollado y denominado anteriormente como neoaristotélico, siguiendo la metodología de la *Ética nicomaquea*, donde identifica “esferas de experiencia humana que constan en casi cualquier vida humana, en las que más o menos cualquier ser humano tendrá que tomar algunas decisiones y hacer unas elecciones y no otras” (Nussbaum & Sen, 1993, p. 245). Nussbaum cree que el proceso y la lista pueden reunir un amplio acuerdo intercultural, similar a los acuerdos internacionales que se han alcanzado en relación con los derechos humanos básicos. De hecho, el enfoque de capacidades es, en su opinión, una especie de enfoque de derechos humanos, y los derechos humanos a menudo se han relacionado de manera similar a la idea de dignidad humana (2006b).

9. Justicia para animales no humanos

Los humanos compartimos un mundo y sus escasos recursos con otras criaturas inteligentes. Tenemos mucho en común con estas criaturas, aunque también diferimos en muchos aspectos. Estos puntos en común a veces inspiran simpatía y preocupación moral, aunque a menudo son tratadas de manera obtusa. También tenemos muchos tipos de relaciones con miembros de otras especies, relaciones que implican capacidad de respuesta, simpatía, alegría por la excelencia y la interacción en cuestión, así como la manipulación, la indiferencia y la crueldad. Parece plausible pensar que estas relaciones deben ser reguladas por la justicia, en lugar de la guerra por la supervivencia y el poder que ahora, en su mayor parte, obtiene (2006b).

Los animales no humanos son capaces de una existencia digna, como dice el Tribunal Superior de Kerala. Es difícil saber con precisión lo que significa esa frase, pero es bastante claro lo que no significa: las condiciones de los animales en jaulas sucias, hambrientos, aterrorizados y golpeados, dando solo el mínimo. La existencia digna debería al menos incluir lo siguiente: oportunidades adecuadas para la nutrición y la actividad física; ausencia de dolor, miseria y crueldad; la libertad de actuar en formas que son características de la especie; estar libres de miedo y tener oportunidades para interactuar con otras criaturas de la misma especie y de diferentes especies; oportunidad para disfrutar de la luz y el aire en tranquilidad. El hecho de que los humanos actúen de manera que nieguen a los animales una existencia digna parece ser

un problema de justicia, y urgente. Además, hasta ahora, no parece haber una buena razón para que los mecanismos existentes de justicia básica, derecho y ley no puedan extenderse a través de la barrera de las especies, como lo hace audazmente la corte de la India (Nussbaum, 2006b).

El enfoque de capacidades proporciona una buena guía teórica a la cuestión sobre derechos de los animales. Debido a que es capaz de reconocer una amplia gama de tipos de dignidad animal y las correspondientes necesidades de florecimiento, y porque está atenta a la variedad de actividades y metas que persiguen las criaturas de muchos tipos, este enfoque es capaz de producir normas de justicia entre diferentes especies, de manera sutil pero exigente, que involucra derechos fundamentales para criaturas de diferentes tipos. El enfoque deberá ser transformado y extendido para enfrentar el desafío. Pero sus ingredientes aristotélicos le permiten enfrentar bien el desafío (Nussbaum, 2006b).

Nussbaum sostiene que las teorías del contrato social kantiano tienen grandes fortalezas. En esta área, sin embargo, son más cortas que en cualquier otro aspecto. Tanto por su compromiso con la racionalidad como la base de la dignidad, como por su concepción de que los principios políticos se derivan de un contrato entre iguales, ellos niegan que tengamos obligaciones de justicia con los animales no humanos. Ellos consideran las obligaciones que podríamos tener con ellos, como derivadas de las obligaciones para con los seres humanos, como deberes de caridad y no de justicia. Nussbaum argumenta que debemos criticar tales puntos de vista de dos maneras: “reconociendo el alcance de la inteligencia en muchos animales no humanos, y rechazando la idea de que solo aquellos que pueden unirse a un contrato como iguales pueden ser sujetos primarios y no derivados de una teoría de la justicia” (2006b, p. 327).

9.1 Deberes indirectos para con los animales

Los aristotélicos argumentaron que toda la naturaleza es un continuo, y que todas las criaturas vivientes son dignas de respeto e incluso de asombro. Pero para hacer que el aristotelismo fuera compatible con el cristianismo era necesario revisar esos elementos particulares, creando una brecha aguda entre los humanos y otras especies, como lo hacen Aquino y otros aristotélicos cristianos. Los epicúreos argumentaron que los humanos, como todos los animales, están compuestos por cuerpos mortales y almas corporales que se desintegran con la muerte. Pero tales doctrinas, que al menos rompen el sentido de la santidad única que rodea a la vida humana,

fueron rechazadas por judíos y cristianos como paradigmáticas del ateísmo y del materialismo sin Dios (Nussbaum, 2006b).

Sin embargo, en el estoicismo, judíos y cristianos encontraron una actitud natural: para los puntos de vista estoicos, como los puntos de vista judeocristianos, enseñaban que la capacidad de la razón y la elección moral es la única fuente de dignidad en cualquier ser natural. Los seres que carecen de esa fuente de dignidad están en un sentido importante fuera de la comunidad ética. Cristianos, judíos y estoicos todavía pueden sostener que tenemos deberes de no abusar de los animales; de hecho, también pueden sostener que tenemos deberes hacia los objetos inanimados. Pero los animales no son considerados como participantes en la comunidad ética, criaturas en sociedad con las que deberíamos desarrollar nuestros modos de vida (Nussbaum, 2006b).

Para Nussbaum, deberíamos comenzar nuestro escrutinio de las teorías del contrato social reconociendo que estas teorías surgieron dentro de una cultura estoica / judeocristiana más general, y que el tratamiento de los animales, que una vez fue un problema ético prominente en el antiguo mundo de Greco-romano, lo volvería a ser hasta el siglo XVIII (2006b).

Según Nussbaum, Kant no hablaba de animales en sus obras principales sobre filosofía moral y política, y no decía nada para conectarlos con su teoría del contrato social. Kant niega que tengamos deberes directamente hacia los animales. Los deberes morales tienen que ser hacia seres autoconscientes. Los animales no tienen autoconsciencia. Por lo tanto, están allí simplemente como un medio para un fin, el cual es el hombre; es así que, nuestros deberes hacia los animales son meramente deberes indirectos hacia la humanidad (2006b).

Nussbaum propone que es posible ser contractualista, y, de hecho, en cierto sentido, un kantiano, sin tener que adoptar estas opiniones estrechas. Ella recuerda que inclusive, para Rawls, la justicia, mientras que es "la primera virtud de las instituciones sociales", no es la única virtud incluso en la esfera política, y ciertamente no es la totalidad de la virtud moral⁶ (2006b). aun así, para Rawls, estos no son asuntos de la justicia, y él es explícito en "que la doctrina contractualista no puede ser extendida hacia ellos, para incluirlos de manera natural" (Rawls, 2006, p. 512).

⁶ John Rawls no duda en decir que existen deberes morales para con los animales; lo que él llama "deberes de compasión y humanidad", por el hecho de que sientan placer y dolor (2006, p. 512).

Claramente, la concepción kantiana de la persona es suficiente, en opinión de Rawls, para descartar a los animales no humanos como miembros de la comunidad que trabajan y están sujetos a los principios de la justicia. Los poderes morales pertenecen, en su opinión, a los humanos solamente, y no a todos estos. Los animales, como los humanos con discapacidad mental, no son personas en el sentido requerido (Nussbaum, 2006b).

Para Nussbaum, la teoría de Rawls es de hecho empíricamente incompleta. No hace ningún esfuerzo por estudiar la inteligencia de los animales, y no ofrece ningún argumento de que son incapaces de reciprocidad, y parece probable que muchos de ellos sean capaces de al menos algunas formas de reciprocidad. Sin embargo, parece dudoso que podamos incluir a los animales en una teoría rawlsiana simplemente reconociendo estos hechos. Primero, la capacidad de reciprocidad está presente solo en algunos animales; y, sin embargo, los problemas de trato injusto y cruel se extienden muy ampliamente. Si hay reciprocidad entre humanos y perros o monos, no está claro que haya reciprocidad entre humanos y aves o leones. Y, sin embargo, nuestro tratamiento de todos estos animales parece plantear cuestiones de justicia. Segundo, en la medida en que existe reciprocidad entre los humanos y algunos animales no humanos, no es el tipo de reciprocidad descrita en la teoría de Rawls, basada en la posesión de complejas capacidades reflexivas, racionales y morales (2006b).

9.2 Utilitarismo y florecimiento animal

En general, el enfoque de capacidades es un aliado cercano de los enfoques contractuales y es más profundamente crítico con el utilitarismo. Sin embargo, en esta área en particular las cosas se ven diferentes. Nadie puede negar que, históricamente, el utilitarismo ha contribuido más que ninguna otra teoría ética al reconocimiento del sufrimiento animal como algo malo. Tanto Bentham como Mill en su tiempo y Peter Singer han asumido valientemente la iniciativa de liberar el pensamiento ético de las ataduras de una concepción estrecha del valor y el derecho centrada en la especie. Sin duda, este logro estaba relacionado con el radicalismo general de los fundadores y su escepticismo sobre la moralidad convencional, su voluntad de seguir el argumento ético donde sea que lo lleve. Estas siguen siendo virtudes muy grandes en la posición utilitaria (Nussbaum, 2006b).

De acuerdo con Nussbaum, el utilitarismo tiene una visión de la justicia orientada a los resultados, que parece necesaria para enfrentar bien nuestros tres problemas. Las visiones procesales en la tradición del contrato social se encuentran en dificultades cuando preguntan quiénes están incluidos en los procedimientos, estipulando condiciones, como la posesión de un cierto tipo de racionalidad, o una igualdad de posiciones aproximada, que restringe la entrada. Debido a que combinan la pregunta "¿Quién enmarca los principios?" Con la pregunta "¿Para quién (al menos en primera instancia) se enmarca los principios?", Deben considerar las obligaciones para con los seres que no pueden participar en el proceso contractual como derivados y posteriores. Los puntos de vista orientados hacia los resultados, por el contrario, no tienen dificultad en considerar, de manera primaria y no derivativa, los intereses de los seres impotentes, discapacitados y no lingüísticos. Debido a que tales puntos de vista no combinan las dos preguntas, pueden imaginar a los seres humanos enmarcando los principios de la justicia directamente para un grupo mucho más amplio de seres (2006b).

El enfoque del utilitarismo en la sensibilidad que vincula a los humanos con todos los demás animales y en la maldad del dolor son puntos de partida particularmente atractivos cuando consideramos temas de justicia que involucran a los animales: porque no hay duda de que un problema central de justicia en esta área es el problema del dolor infringido "injustamente" (Nussbaum, 2006b).

Nussbaum, dirige en espíritu de alianza, algunas críticas a la visión utilitaria. En general, todos los puntos de vista utilitarios tienen tres aspectos: el consecuencialismo, la sumatoria y un punto de vista sustantivo sobre el bien. Consecuencialismo sostiene que el acto correcto es el que promueve las mejores consecuencias generales. La clasificación sumaria nos dice cómo agregar consecuencias a lo largo de las vidas, es decir, al sumar o agregar los bienes presentes en vidas distintas. Las opiniones sobre el bien en el utilitarismo han tomado dos formas distintas. Bentham es un utilitarismo hedonista puro, que afirma el valor supremo del placer y la maldad del dolor. La versión moderna de Peter Singer es algo diferente. Él lo llama "utilitarismo de preferencia" y sostiene que las consecuencias que deberíamos tratar de producir son aquellas que en conjunto "promueven los intereses (es decir, los deseos o preferencias) de los afectados". Matar es incorrecto solo cuando las personas asesinadas tienen una preferencia por seguir viviendo El asesinato es un mal para ese individuo (2006b).

El consecuencialismo por sí mismo causa las menores dificultades, ya que uno siempre puede ajustar la explicación del bienestar, o el bien, en el consecuencialismo para admitir muchas cosas

importantes que los utilitaristas típicamente no destacan: bienes plurales y heterogéneos, la protección de derechos, incluso compromisos personales o bienes centrados en el agente. Más o menos cualquier teoría moral puede ser "consecuencializada", puesta en una forma en que los asuntos valorados por esa teoría aparecen en la explicación de las consecuencias que deben producirse. Sin embargo, hay algunas dudas acerca de si un punto de partida correcto para la justicia política es cualquier punto de vista que nos exija a producir las mejores consecuencias generales (Nussbaum, 2006b).

Para Nussbaum, al encuadrar los principios de justicia en el enfoque de capacidades, se ha centrado en un pequeño número de derechos fundamentales. Al igual que el enfoque de Rawls, su enfoque insiste en que estos derechos tienen una prioridad especial o prominencia para fines políticos, lo que limita la búsqueda de otros bienes. Desde que John Stuart Mill dijo algo así acerca de la justicia del utilitarismo, los filósofos han debatido si otorgar prioridad política a la justicia básica, como hace Mill, es compatible con el consecuencialismo. ¿Puede el consecuencialismo dar a los requisitos de justicia suficiente centralidad para propósitos políticos? Incluso si este problema se puede resolver, hay otro problema más profundo que enfrentar, relacionado con la restricción o la parsimonia política (2006b).

Las comparaciones de utilidad entre especies son incluso más difíciles e indefinidas que las comparaciones interpersonales dentro de una sola especie. La interpretación de las preferencias de los animales está llena de oscuridad y dificultad. Para Nussbaum, incluso si pudiéramos resolver estos problemas, nos esperaríamos una dificultad más general. La clasificación de la suma utilitaria parece no tener forma de descartar, por razones de justicia básica, el gran dolor y el trato cruel de al menos algunos animales (2006b).

10. Reconsideración moral hacia aquellos que no son humanos

En las últimas décadas ha crecido la discusión sobre la consideración del estatus moral en animales no humanos. En 1972 en el libro *Animales, hombres y moral: una investigación sobre el maltrato de No humanos*; se revisa la importancia moral de la inteligencia en algunas especies, así como el uso de animales por los humanos (Godlovitch *et al.*, 1972). En 1975 con *Liberación animal*, Peter Singer define el especismo como la discriminación con base a la especie, en la cual se genera un perjuicio de nuestra especie en contra de otras (Singer, 1975). Para 1977

Stephen Clark, publica el libro *El Estatus Moral de los Animales*, donde critica el especismo y argumenta que nuestro desarrollo como agentes morales requiere del respeto de animales no humanos, tanto así que asegura que quienes comen carne cuando pudieran hacer lo contrario, no pueden ser moralistas serios (Clark, 1977).

Nuevamente Peter Singer en 1980, en *Ética práctica*, defiende la idea de que, si aceptamos el principio de igualdad en humanos, también estamos comprometidos a aceptar que este se extiende a animales no humanos (Singer, 2011). Bernard Rollin en su libro *Derechos animales y moralidad humana*, de 1981, propone la injusticia en cuanto a la discriminación de animales no humanos, y en particular, señala que cualquier persona que quiera poner a los animales fuera de la esfera de la moralidad debe poder citar las diferencias moralmente relevantes entre nosotros y ellos (Hall, 1983). En el libro de Tom Regan *El caso para derechos animales*, se rechazan los planteamientos que afirman que los deberes con los animales son de tipo indirecto, rechazando el utilitarismo. Describe el criterio de “sujeto de vida”, y argumenta que los “sujetos de vida”, tienen un tipo distintivo de valor, un valor inherente, y no deben ser vistos ni tratados como simples receptáculos; que deben ser tratados como fines en sí mismos, nunca como un medio para un fin (1983). Steve Sapontzis, en su libro *Morales, Razón y Animales*, afirma que poseer capacidades cognitivas complejas es innecesario para ser un agente moral, porque los animales tienen sus propios intereses y esos intereses justifican la inclusión en la comunidad moral. Además, argumenta que en cuanto a la posición moral de los animales:

Aristóteles pensaba que los hombres eran naturalmente superiores a las mujeres y los griegos naturalmente superiores a otras razas; Los victorianos pensaban que los hombres blancos tenían que soportar la carga de ser superiores a los salvajes; y los nazis pensaban que los arios eran una raza dominante. Hemos venido a rechazar estas y muchas otras jerarquías supuestamente naturales; La historia de lo que consideramos progreso moral se puede ver cómo, en gran parte, el reemplazo de cosmovisiones jerárquicas con una presunción a favor de formas de igualitarismo. Esta sustitución coloca la carga de la prueba en aquellos que niegan igual consideración a los intereses de todos los involucrados, en lugar de en aquellos que buscan tal consideración. En consecuencia, se necesita alguna razón para justificar la imparcialidad de mantener una cosmovisión jerárquica cuando se trata de animales (Sapontzis, 1987, p. 107); en (Sapontzis, 1992, p. 79).

David DeGrazia en su obra *Tomando a los animales seriamente* (1996), basado en el estudio de primates no humanos, argumenta que estos tienen la capacidad de poseer emociones y otros estados mentales que pueden servir como criterios para tener derechos. DeGrazia no les resta consideración moral a estos seres, pero particularmente por las capacidades de los simios, se crea una presuposición, en contra de matarlos, y dice que, en un sentido robusto, no absoluto, tanto humanos, simios y delfines, tienen derecho a vivir (DeGrazia, 1996). En 1997 Daniel Dombrowski publica *Bebes y Bestias*, que en cuanto al argumento de casos marginales, sostiene que el estatus moral de infantes, pacientes en estado comatoso, o con discapacidad cognitiva, es similar al de animales no humanos, y asevera que la única diferencia entre estos dos grupos es que unos pertenecen a la especie *Homo sapiens*, y que esa arbitrariedad es del mismo tipo que utilizan los racistas, sexistas o especistas, utilizan intentando justificar su tipo de discriminación (1997). Paola Cavalieri, en su obra *La questione Animale*, rechaza los grados de estatus moral, y expone la idea que la igualdad no solo le pertenece al humano, sino que la igualdad de todo ser viviente debería ser basada en aspectos como la capacidad de sentir dolor, placer o gozo de la vida, además asegura que asuntos como el aborto y la eutanasia, recordaron la sacralidad de la vida, lo cual ha abierto la posibilidad de revisar el valor de la vida animal (1999). Por otra parte, Joan Dunayer en *Especismo*, plantea su preocupación por los impactos ambientales, la devastación, y la sobrepoblación como causas de la destrucción de especies y ecosistemas, y asegura que nuestra especie es irracional, intolerante, autodestructiva, apasionada por las trivialidades como las puntuaciones deportivas, propone que las leyes deberían ser igualitarias y aplicables a los animales sintientes, ya que en Estados Unidos la legislación americana es más especista que las mismas personas cuando aborda temas como los de la industria de pieles, caza, alimentos en los cuales se les causa daño y sufrimiento a los animales (2004). Zamir Tzachi, en *Éticas y la Bestia: un argumento especista para la liberación animal* (2007), argumenta que sólo los intereses humanos de supervivencia justifican frustrar activamente los intereses de supervivencia de los animales, y además asegura que los humanos nos alimentamos de otros animales por placer, ya que podríamos obtener nuestros requerimientos de dieta vegetal, pero en cambio se matan animales para obtener el placer culinario que esa comida nos ofrece, y que moralmente es equivocado hacer esto cuando existen otras alternativas disponibles.

11. Reinterpretación del modelo Rawlsiano de justicia ampliando la comunidad moral

En los primeros apartados, revisé los conceptos de lo que es un animal, que es sentir, quienes sienten dolor, y lo que es la inteligencia en seres diferentes a los humanos, para así tener un marco de referencia sobre este grupo tan diverso. En el segundo capítulo exploré el concepto de justicia, la teoría de justicia de John Rawls, y sus principios dentro de la Constitución Política colombiana, para luego analizar el antropocentrismo que contiene. En el capítulo siete y posteriores analizamos la propuesta de una justicia para otros seres diferentes a nosotros, bajo una consideración moral, en virtud de, que al igual que nosotros, estos otros seres también son sujetos de vida. En este apartado exploraré la posibilidad de reinterpretar la magnífica teoría de justicia de John Rawls hacia seres distintos de los humanos, en orden de mantener el mismo tipo de contrato social, pero bajo unas condiciones un tanto diferentes en la posición inicial, esto debido a que nuestra sociedad está cambiando su visión acerca de lo que es bueno y de lo que no, con respecto hacia el trato para con otros animales; ahora revisaremos la posibilidad de reinterpretar el modelo Rawlsiano de justicia, aplicado a otros seres vivos.

Primero que todo, la crítica general que he encontrado hacia el contractualismo de Rawls, es con respecto de los límites de su teoría de justicia, ya que existe una posición desventajosa para quienes no entienden, o no tienen la capacidad de establecer, o simplemente quedan omitidos de un contrato social humano; y por lo cual, en el caso de otros seres, no pueden ser sujetos primarios del principio de justicia Rawlsiano, como el que tiene implementado Colombia.

Debido a que la justicia es el concepto fundamental en la teoría política, y que goza de una posición extremadamente estimada, debería considerarse el estatus moral animal a través de esta teoría, ya que, al no ser considerados otros seres, como receptores de justicia, tampoco son considerados como entidades morales que merezcan trato respetuoso.

De acuerdo con Rawls, para que exista justicia desde la posición original, debe estar bajo el velo de la ignorancia los atributos y las capacidades intelectuales de las personas. Si quisiéramos ampliar el marco moral hacia otros animales, el pertenecer a otra especie también debería estar oculto bajo ese velo de ignorancia, y se mantendría una justicia imparcial con equidad; y el razonamiento, visto desde una perspectiva humana, no sería un atributo tan relevante al dotar de valor intrínseco a otras especies; sino más bien, la posibilidad de desarrollar al máximo, sus propias capacidades:

Para Nussbaum en Rincón (2012, p.22), las relaciones entre los hombres y algunos animales no humanos varían desde la preocupación y el interés hasta la manipulación, la indiferencia y la crueldad, por lo que dichas relaciones deberían estar reguladas por principios de justicia y no simplemente apelando al trato humanitario propio de la consideración de sus intereses. La razón por la cual debería ser de esta manera es que los animales son capaces de llevar una vida, porque son sujetos de una vida y, en ese sentido, merecen dignamente ser capaces de desarrollar procesos de nutrición, actividad física, libertad de desplazamiento, lazos fraternales, entre otros. En definitiva, merecen tener una vida libre de dolor, miseria y crueldad que no frustre el desarrollo de sus capacidades.

El desarrollo de este enfoque basado en capacidades de Nussbaum, tiene una profunda inspiración aristotélica; para quien el bien de los seres, es aquello hacia lo que tienden, y cada especie tiene un camino de vida, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo; en palabras de Nussbaum: hacia el desarrollo de sus capacidades.

La consideración moral y la capacidad de sentir dolor son comunes denominadores dentro de los criterios del acuerdo de justicia, que deberíamos tener hacia otros seres de vida; ya que la consideración moral implica que estos seres tienen dignidad, y merecen respeto por lo que naturalmente pueden ser (autorealizarse), y por ahora, dentro de este marco, sólo afectaría a un grupo del Reino Animalia.

Vimos anteriormente que dentro de la posición inicial y los principios fundamentales de la teoría de justicia de Rawls, no había espacio para determinados grupos; esto, debido a la complejidad que le genera a una sociedad el darle a cada cual, lo que merece en términos de igualdad bajo un velo de ignorancia, y donde es el estado quien decide hacia donde inclinar la balanza en determinadas situaciones acordadas en el contrato social: es decir: decidir lo que es justo y lo que no. Es obvio entonces, que otros seres de vida no pueden intervenir en la realización de este contrato humano, ni establecer principios; pero aquellas sociedades interesadas en reconocer su status moral, y de garantizar vidas dignas (uno de los fines de la justicia), podrían incluirlos dentro de la posición original, con motivo de que, al ser sujetos de justicia, los humanos se puedan desempeñar como sus representantes, no desde una mirada antropocéntrica (protección por lo que nos sirven, o son útiles), sino desde una que reconoce valor moral y dignidad en seres diferentes a nosotros; es decir, al ampliar el círculo moral bajo el cual funciona la justicia, también se amplía su frontera.

Como revisamos en capítulos anteriores, Nussbaum presenta su enfoque de capacidades como un modelo que propone soluciones, a los tres motivos de exclusión de la esfera de la justicia (la

deficiencia y discapacidad; la nacionalidad o lugar de nacimiento; y la pertenencia de especie), tres ámbitos, que influyen precisamente en términos de justicia, a otros animales diferentes de los humanos, en el sentido de que sus oportunidades de florecimiento son desiguales.

Para que exista una justicia en términos menos antropocéntricos, es necesario ampliar el círculo moral, y asignarles un status a otras especies, reconociéndoles dignidad, por tener un valor intrínseco al ser sujetos de vida; es decir reinterpretar el contractualismo de Kant y de Rawls que se caracterizaba por concebir la racionalidad como fuente de la dignidad (Martín, 2012), mientras que un enfoque de capacidades considera que los seres naturales pueden desarrollarse o florecer si se cumplen sus requisitos en cuanto a recursos necesarios para desarrollarse y continuar su camino de vida; y de esta forma, este enfoque no sitúa fuera de la justicia a aquellos que no son humanos, ya que aceptaríamos que son seres con fines en sí mismos, agentes y sujetos, dignos y con valor intrínseco al ser sujetos de vida.

Desde la perspectiva de Nussbaum (Martín, 2012), una teoría de justicia que cobijara otros seres vivos, para que pudieran ser sujetos primarios receptores de esta, debería:

- Poner su atención en su bienestar y aceptar que tienen dignidad intrínseca, hablando a nivel individual y no al de especie.
- Tener en cuenta que cada especie puede tener diferentes necesidades para realizar sus capacidades, es decir, se debe tratar de entender cuáles son las necesidades interespecíficas.
- La frontera para una justicia interespecífica se encontraría hasta para especies que sintieran dolor, en términos de nocicepción.
- Tener un enfoque basado en capacidades que permitiera considerar como primarios los intereses de seres diferentes a nosotros.
- El acuerdo que generaríamos los humanos y que permitiera ser receptores a otros organismos de vida, debería estar fundamentado por principios éticos que abarcaran a tanto a nuestra especie, como a las otras.

11.1 Necesidad ecosistémica global de la reinterpretación de la teoría política de justicia influenciada por Rawls

Conexo con lo anterior, creo que un enfoque que basado en las capacidades que tienen otros seres de vida a florecer, ayudaría a sentar las bases políticas de una justicia más amplia, en la cual el papel del reconocimiento de la dignidad y estatus moral de más organismos es necesario para tener una perspectiva menos antropocéntrica y más justa, ya no solamente para los humanos, sino con la vida, entendiendo que cuando se configuró la teoría de justicia moderna, el planeta era mucho más “grande”, en el sentido de que las variables necesarias para el planteamiento de la teoría de la justicia, eran solamente relacionadas con una especie: existía la mitad de la población humana actual, la cual deforestaba la mitad de los bosques que hoy se pierden⁷ (Figura N°3), el planeta era menos caliente (Figura N°4); con tres veces más masa de hielo glacial (Figura N°5); solamente en América Latina, la población de vertebrados disminuyó en un 89% entre 1970 y 2015, y perdió 96 millones de hectáreas⁸; y la tasa de extinción a nivel global ha crecido exponencialmente (Figura N°6).

⁷ En el 2017 en Colombia se deforestaron más 400.000 hectáreas de bosque, 46% más que en el 2016; recuperado de: https://elpais.com/elpais/2018/06/26/planeta_futuro/1530040354_449192.html fecha de revisión: 15/05/2019

⁸ Índices preocupantes, si tenemos en cuenta que gran parte de la biodiversidad del planeta se encuentra en esta zona, y al mismo tiempo el 46% de la minería ilegal, según el Instituto Nacional de Desarrollo y Recursos Nacionales de Canadá. <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/cinco-tecnologias-de-bajo-costoque-ayudan-a-proteger-el-medioambiente-de-america-latina/44152> fecha de revisión 15/05/2019

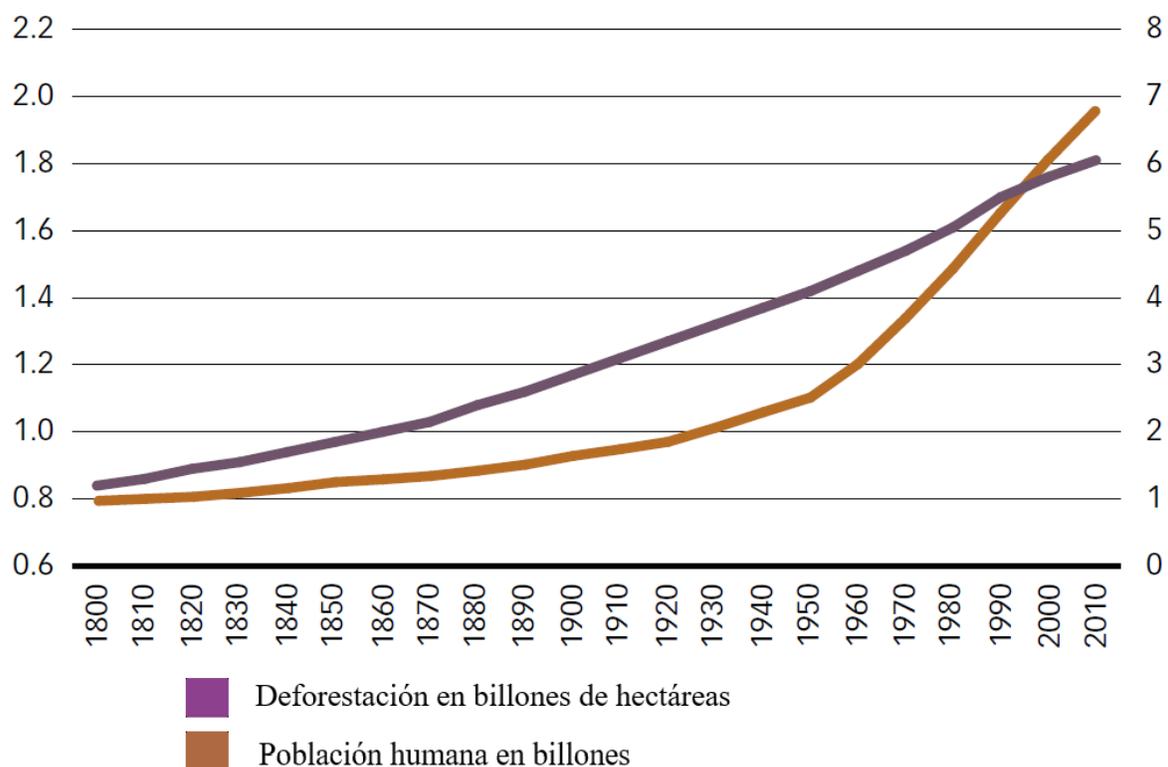


Figura N°3. Población humana y deforestación acumulada. Fuente: FAO. 2012. *Forests and the evolution of the modern world 2018 -*. Rome. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. Modificado por el autor.

Hoy entendemos la situación desde una posición un tanto distinta ya que comprendemos que los impactos generados por nosotros, no son locales a nivel de estados, sino que amenazamos las otras formas de vida debido a la destrucción de ambientes naturales, la sobreexplotación de especies, introducción de otras alterando ecosistemas, contaminación generalizada; lo cual ha generado una sexta extinción masiva, en la cual, solamente tomando como ejemplo el grupo de vertebrados, es 280 veces más alta de lo que es considerado como normal, en la historia de la tierra (Ceballos & Ortega, 2011).

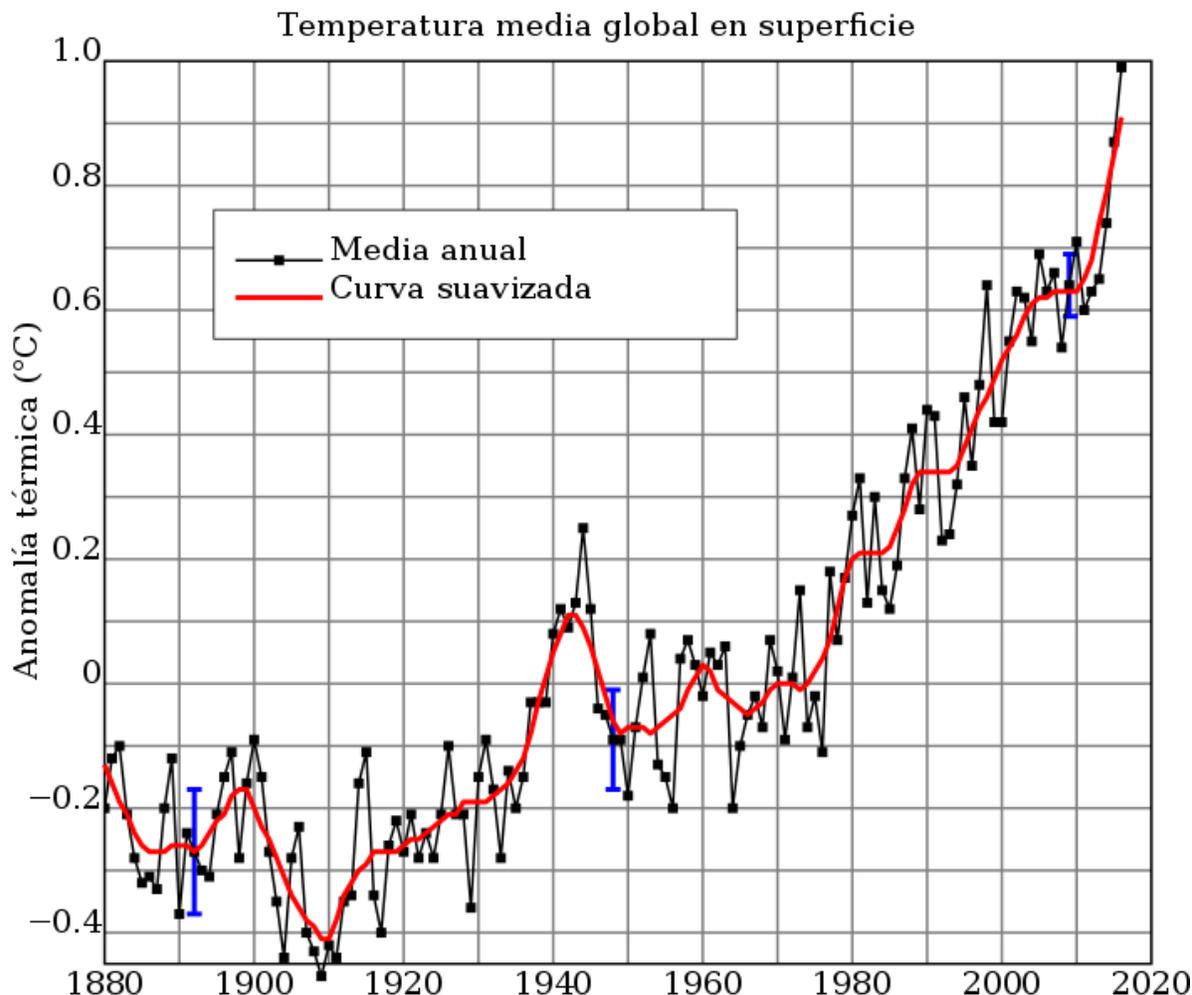


Figura N°4. Temperatura media en superficie. Fuente: Basquetteur. Recuperado de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Global_Temperature_Anomaly-es.svg

“Vivimos en el Fanerozoico, de la era Cenozoica, del período cuaternario en la época del Holoceno; pero a estas son subdivisiones de la escala de tiempo geológica de nuestro planeta, probablemente se le agregará una más: el Antropoceno” (UNESCO, 2018, p. 3). Por esto, es un imperativo de supervivencia humano, y de respeto por otros seres, reevaluar la posición antropocéntrica de las actividades humanas, donde sólo el Homo sapiens tiene valor intrínseco, ya que “no hay una base éticamente defendible para tener menos consideración para los intereses de otros organismos, que los que damos para miembros de nuestra propia especie” (Singer, 1999, p. 310), por lo cual, es necesario cambiar la conciencia de la humanidad en virtud de propender la vida que acoge nuestro planeta.

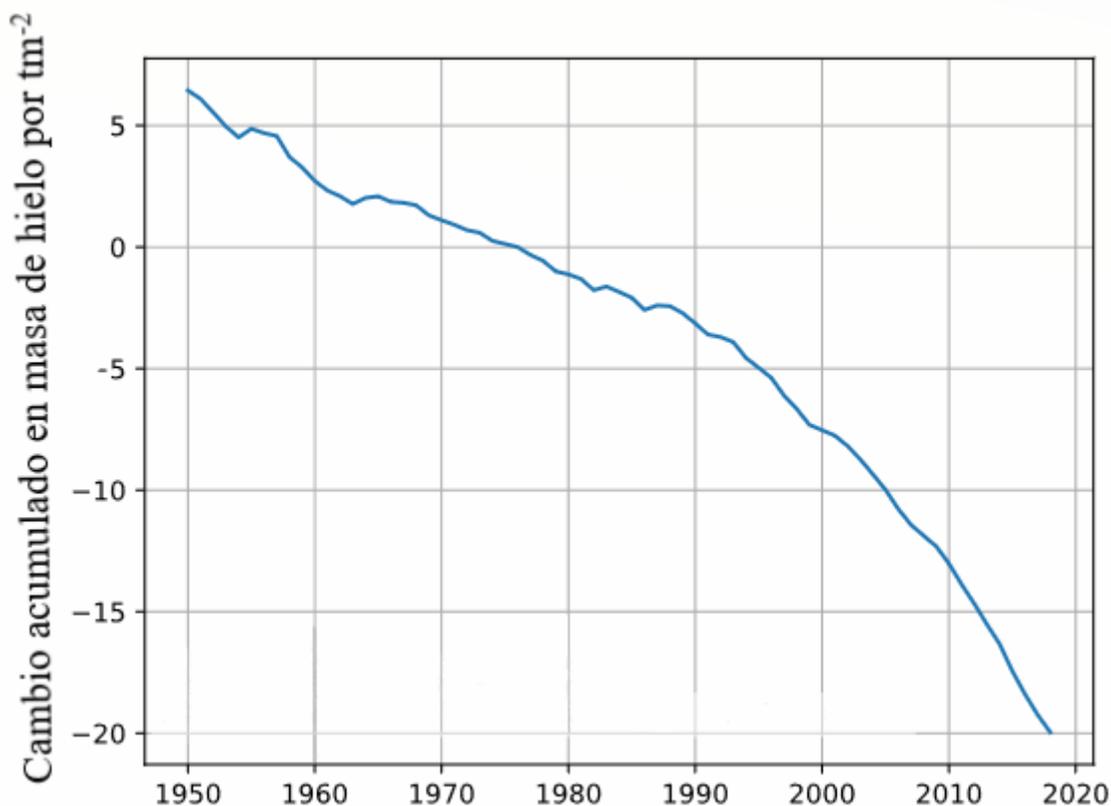


Figura N° 5. Cambio acumulado en la masa de hielo glaciar. Fuente: WGMS (2017, updated, and earlier reports): Global Glacier Change Bulletin No. 2 (2014-2015). Zemp, M., Nussbaumer, S. U., Gärtner-Roer, I., Huber, J., Machguth, H., Paul, F., and Hoelzle, M. (eds.), ICSU(WDS)/IUGG(IACS)/UNEP/UNESCO/WMO, World Glacier Monitoring Service, Zurich, Switzerland, 244 pp., based on database version: doi:10.5904/wgms-fog-2018-11. Modificado por el autor.

Precisamente desde hace varias décadas, las políticas internacionales que terminan rectando lo que es justo y lo que no lo es, en el sentido, de que de los tratados internacionales se convierten en leyes para los países firmantes, han hecho una reflexión ético ambiental sobre nuestro comportamiento como sociedad de consumo y el impacto hacia otros seres. Desde la Comisión Brundtland se instaba a un desarrollo humano en el que se preservara el ambiente (WCED, 1987); sin embargo, el satisfacer las necesidades humanas con políticas de crecimiento sostenido y con una población de casi siete billones de habitantes, hace inviable la mitigación o reducción de los impactos generados desde una visión de sostenibilidad antropocéntrica.

Con respecto a lo anterior, Arne Næss (1973) ya había propuesto una ética ambiental biocéntrica, como respuesta a los problemas que generamos en contra de otros seres y sus ecosistemas (que son los mismos nuestros); y en la cual pugnaba por una visión igualitaria en la biosfera, lo cual, desde la perspectiva de este trabajo, es justicia relacionada con las formas de vida que comparten el planeta.

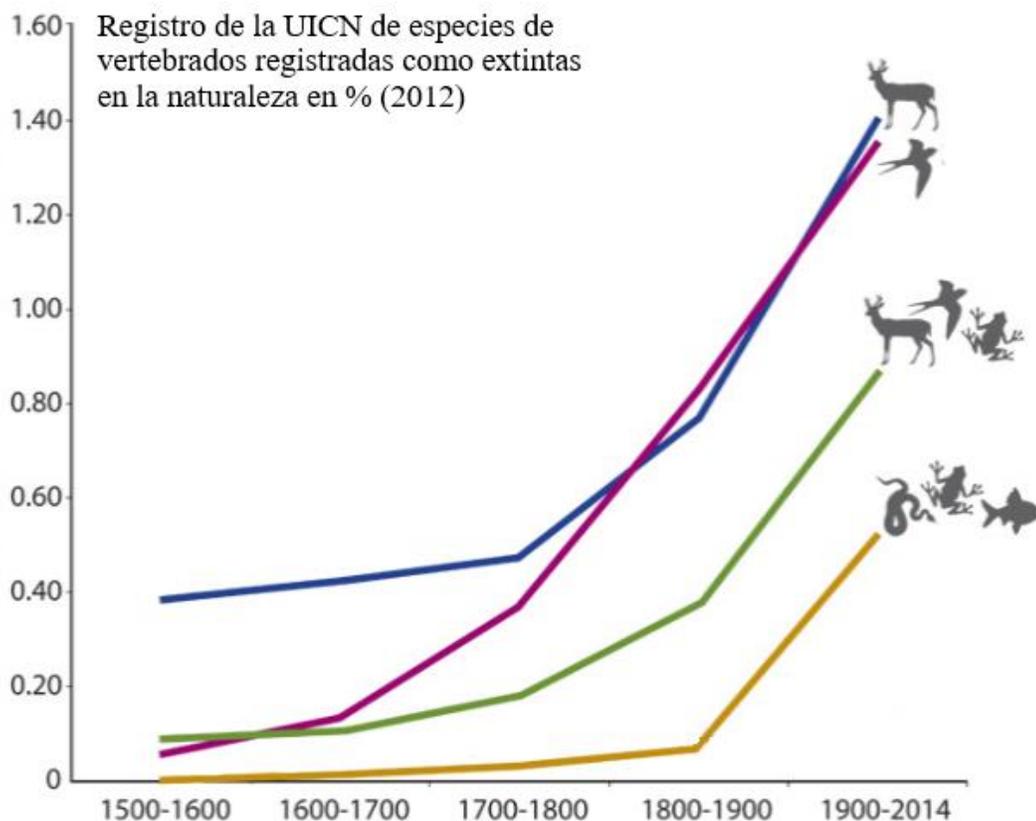


Figura N°6. Extinción acumulada de vertebrados. Recuperado de: Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Barnosky, A. D., García, A., Pringle, R. M., & Palmer, T. M. (2015), modificado por el autor.

Lo cierto es que el Antropoceno es nuestra época, nuestra condición y nuestra cosmovisión: una antropocéntrica; esta época geológica es el producto de los últimos cientos de años de nuestra historia, el Antropoceno es el signo de nuestro poder, pero también de nuestra impotencia, es una Tierra cuya atmósfera ha sido dañada por los 1,500 billones de toneladas de dióxido de carbono que hemos derramado al quemar carbón y otros combustibles fósiles, es el empobrecimiento y la artificialización del tejido vivo de la Tierra, impregnado por una gran cantidad de nuevas moléculas químicas sintéticas que incluso afectarán a nuestros descendientes; donde el calentamiento del globo aumenta el riesgo de catástrofes, y una capa de hielo reducida genera niveles del mar más altos y un clima fuera de control (Bonneuil & Fressoz, 2016); esta es una época en la que se deben generar cambios profundos sobre la forma en que la humanidad, no solamente Colombia, entiende lo que es justo o no con otros seres vivos, donde la visión, una menos antropocéntrica, acerca de las reglas que rigen nuestras sociedades (contrato social), tenga en cuenta las necesidades de vida de otros organismos, esto en

consideración de que tienen al igual que nosotros, un valor intrínseco, capacidades que deben ser respetadas y a las cuales como diría Nussbaum, debe permitírseles florecer.

11.2 Reinterpretación del modelo de justicia de Rawls aplicado en Colombia, para admitir a otros seres de vida

La propuesta de reinterpretar lo que es una gran teoría de justicia, aplicada a humanos para ciertas condiciones específicas, ha llegado a su frontera, en el sentido de nosotros reflexionamos acerca de nuestros errores y sobre eso, muchas veces, marcamos los nuevos caminos que nos permiten continuidad como sociedad. Ahora, en un mundo globalizado económica, cultural y ecológicamente nos damos cuenta de que es necesario replantear los fundamentos que dan orden y estructura a la manera en que interaccionamos con nuestros entornos; asumiendo una posición respetuosa, no instrumental y consideramos que otros animales diferentes a nosotros, tienen valor intrínseco por ser sujetos de vida, por ser organismos con capacidades, y en virtud de ese respeto, ampliamos nuestro círculo moral y los consideramos sujetos de justicia.

La tensión entre la justicia tradicional y la consideración moral hacia seres diferentes a nosotros es grande en el sentido de que, en nuestro país, tenemos una tradición de explotación animal, fuertemente arraigada, y por ende gran parte de la desconsideración hacia ellos, es moralmente aceptada.

El modelo contractual colombiano, como se explicó en capítulos anteriores, se fundamenta sobre una “posición original”, donde nosotros, los “contratantes”, podemos decidir imparcial y racionalmente los principios que regulan el funcionamiento de nuestra comunidad por medio de un “velo de ignorancia” que asegura la equidad de las partes. También revisamos anteriormente que autores como Rowlands (1998), y Nussbaum (2006), analizan la propuesta Rawlsiana con un enfoque moral más amplio, en el sentido de tener en cuenta a otros animales diferentes a nosotros como sujetos de justicia. Por su parte Rowlands sostiene que la categoría de especie biológica y la inteligencia, también deberían de estar ocultas tras el velo de la ignorancia, garantizando una verdadera equidad; mientras tanto, Nussbaum propone el reconocimiento de capacidades a otros animales, como sujetos de vida y de dignidad, en pro de superar las injusticias y opresión que soportan.

De acuerdo con lo anterior, si quisiéramos ampliar la comunidad moral a otros seres sintientes, en Colombia es necesario romper el paradigma humanista, donde los aprovechamos y explotamos como recursos, como cosas, como propiedades y como productos. El romper el paradigma antropocéntrico para superar el debate bioético implica hacer un planteamiento crítico e interdisciplinario, y sobre todo objetivo, para responder a las preguntas morales que nuestra sociedad plantea en cuanto a ¿cómo debemos de actuar frente a otros sujetos de vida?

Si bien es cierto, como ya lo he expuesto anteriormente, Rawls, en su teoría contractual de justicia plantea la incapacidad de los animales para contratar; pero en ningún momento justifica su exclusión. Su teoría, de tipo kantiana, depende de una igualdad intuitiva social, para la aceptación de la posición original; de donde se expanden los principios morales aceptados en la democracia.

Para aceptar en Colombia, un contrato social de tipo Rawlsiano, que tuviera en cuenta otros seres de vida; deberían mantenerse ocultas bajo el velo de la ignorancia la pertenencia a una especie y el raciocinio; además la cualidad del ser seres sintientes debería estar incluida en la posición original, lo cual permitiría a otras especies, ser receptores de justicia, ser tratadas con la misma consideración y respeto, si asumimos que no existen diferencias morales entre seres de vida, cosa que era distinta cuando fue planteada la teoría de Rawls, asumida en la Constitución Política Colombiana de 1991.

Así mismo, es necesaria la formulación de alternativas viables que permitan un consenso traslapado bajo debate público, por ejemplo, con consultas populares; donde se promueva la ampliación de status moral en las esferas de la justicia, quitándole subjetividad a este importante principio, pero manteniendo al mismo tiempo los intereses legítimos de las personas que tienen relaciones de tipo económico con ellos; es decir una discusión que también plantee alternativas.

En Colombia, la Corte Constitucional y la Corte Suprema de Justicia son las voces de la “razón pública” (en palabras de Rawls), en el sentido democrático, y quienes pueden enmendar la Constitución Política en asuntos esenciales, como en el caso hipotético de requerir una ampliación de la comunidad moral a quien la justicia merece; ya que si bien, en la época de Rawls y sus antecesores, no era el sufrimiento de los animales o su estatus moral, temas importantes de la razón pública, seguramente en un futuro cercano lo serán; si observamos el desarrollo normativo y las sentencias de las cortes al incluir el maltrato y la sintiencia como

problemas de justicia, de pasar a ser cosas a animales que sienten, es decir, su estatus ha cambiado y tal vez inclusive llegue al de alguna forma jurídica como el de persona.

11.3 Consideraciones finales al pensar en una reinterpretación de la justicia

Primero, abordar el tema de la consideración a otros seres como sujetos de justicia no solamente es hablar de bioética en Colombia sino de bioética global⁹; es un tema que permea las fronteras en un planeta donde la idea general de lo que es bueno o malo con respecto al trato con animales no humanos, se ha ido estandarizando.

No es necesario cambiar el fundamento político-legal colombiano; sino corregir las incoherencias subjetivas que nuestra justicia, y las cuales respondan a los nuevos planteamientos que nuestra sociedad hace en relación al trato moral que se les da a otros organismos; se podría comenzar como lo hizo Alemania en el sentido de que incluyó en su Ley Fundamental, la “protección de los fundamentos naturales de la vida y de los animales” (Art. 20a p.32).

Los animales representan un factor económico, nutricional, científico y social, por el cual siempre han sido sujetos de uso; viven y mueren por fines impuestos por nosotros, son sujetos de mercado; en el caso de las actividades de explotación animal industrial, se asume arbitrariamente que estos seres no tienen dignidad, que no tienen atributos inherentes por ser sujetos de vida, que no tienen status moral.

Lo cierto es que nuestra sociedad tiene una preocupación ética cuando se le genera sufrimiento, dolor innecesario, hambre, sed, ansiedad o miedo a los animales; requerimientos que no permiten a estos seres tener una vida satisfactoria al impedir el desarrollo de sus capacidades, o al truncarles la vida sin razón alguna, por lo cual es necesario elevar los estándares mediante los cuales hacemos aprovechamiento de algunas especies, entendiendo que somos todos parte de una cadena ecosistémica en la cual la energía fluye y unas especies sirven de alimento a otras. El maltrato innecesario, la muerte innecesaria, el uso científico innecesario y frívolo debe descartarse de la realidad colombiana; por ejemplo, en Europa las granjas industriales, las jaulas

⁹ Bioética global, ya que la bioética tradicional o restringida, considera a los animales no humanos como subsidiarios de la humanidad; bajo principios antropocéntricos (Leyton, 2014).

de gestación para cerdas, la cría de gallinas enjauladas para huevos y las jaulas que restringen el movimiento de terneros, fue prohibido (Leyton, 2014).

12. Conclusiones

A través del presente trabajo se ha propuesto la teoría de justicia de John Rawls con una visión moral más amplia; hacia algunos animales diferentes a los humanos, ya que como está planteada, no responde correctamente a problemas que hoy deben resolverse con urgencia, como el problema hacia las personas con discapacidades cognitivas, la ciudadanía y en lo que me corresponde; los animales, ya que a estos seres de vida, su capacidad de existencia digna, es negada por la acción económica, social y cruel de muchas sociedades como la nuestra; como lo sustenta Nussbaum, un problema de justicia (Nussbaum, 2006b).

El cambio socio-cultural de la humanidad ha instado por considerar moralmente a gran parte de los animales con los que convivimos. Como teoría ideal, no será alcanzable en un futuro próximo, debido a que no existe un consenso mayoritario; pero el camino hacia ella, ya ha sido tomado si consideramos las paradigmáticas sentencias, decretos o leyes, en torno a justicia de animales diferentes a los humanos; idea que es respaldada por la Corte en lo referente hacia admitir la titularidad de derechos a sujetos diferentes a la persona humana; es decir, nos encontramos en un momento histórico en el que exploramos la posibilidad de romper con la visión antropocéntrica de las cosas, y ampliar la consideración moral a otros seres de vida.

El principio básico de igualdad no requiere un trato igual entre especies animales; sino una consideración igual; ya que no son cosas y merecen respeto si los pensamos como sujetos merecedores de dignidad por ser sujetos de vida.

Desde la visión de justicia animal basada en el desarrollo de capacidades que propone Nussbaum, se puede concluir que el tema de derecho animal no tiene que ser el mismo que el humano, partiendo de que la vida moral y la razón en algunos animales, es revaluada constantemente.

El principal argumento en contra de que animales diferentes a los humanos tengan la posibilidad directa de ser sujetos de justicia en el pacto social, es de que este fue hecho para cierto tipo de personas que pudieran entender el contrato social; sin embargo, podemos concluir que los

intereses de otros seres, pueden ser representados por quienes si hacen parte ese contrato, sin dejar de ser sujetos de justicia, como lo vemos con personas que no tienen autonomía o que la han perdido, o que como en el pasado, no la tenían como los negros y otros grupos dentro de nuestra misma especie.

La consideración moral de un ser diferente a los humanos, no debería ser solamente por su capacidad de sintiencia, sino también por ser sujetos de vida, los cuales ven frustradas sus capacidades de desarrollo cuando los humanos en muchos casos injustificadamente truncan dicho proceso natural; por lo cual debería incluirse a otros sujetos de vida dentro del acuerdo de justicia, en virtud de incluirlos en nuestro sistema jurídico con la finalidad de proteger su florecimiento.

Trato justo desde el desarrollo de este trabajo, es aquel, que permitiría el florecimiento de las capacidades naturales de otros seres de vida, ya que intrínsecamente ellos también persiguen sus propios intereses en sus múltiples grados de complejidad, que no son fácilmente determinados desde la una visión antropocéntrica.

Hoy somos más conscientes de que ver la era humana, como un evento en lugar de una cosa, significa tomar en serio la historia y aprender a trabajar con las ciencias naturales, sin convertirnos en simples cronistas de una historia natural de interacciones entre la especie humana y el sistema de la Tierra. Vivimos en una era que ha sido denominada el “Antropoceno”, y es necesario señalar que no es suficiente medir para comprender, y que no podemos contar con la acumulación de datos científicos para llevar a cabo las revoluciones o involuciones necesarias. Significa deconstruir la forma en que nos plantearon los sistemas socioeconómicos, en virtud de poder forjar nuevas narrativas para el Antropoceno y, por lo tanto, nuevos imaginarios; repensando el pasado para dar cabida a un mundo con mayor igualdad biológica (Bonneuil & Fressoz, 2016), un mundo con mayor justicia.

El mismo florecimiento humano, hace que repensemos las relaciones para con otros seres, por lo cual necesitamos una ética que aborde estos planteamientos, en virtud de asumir responsabilidades para con la vida y la naturaleza no humana (Jonas, 2014); es necesaria una ética de la tierra, que permita la conservación, basada en una visión no antropocéntrica y que le dé su respectivo status a la vida, que considere moralmente a otros seres; permitiendo un estado de armonía entre hombres y el medio que los sustenta (Leopold, 2005), en un marco de *respeto*

a la diversidad biológica en virtud de no empobrecer ni agotar (Huxley) citado por (Hottois, 2015, p.177), ya que una especie recién llegada (nosotros), está atentando contra gran parte de la evolución que se gestó en casi 4 billones de años (Boenigk, Wodniok & Glücksman, 2015); la humanidad está llegando al horizonte del nacimiento de una nueva era, en la cual *la bioética jugará un papel principal en un marco de respeto y entendimiento de las diferencias, para comunidades morales diferentes* (Engelhardt, 1995, p.452).

En el momento en que nuestra sociedad se encuentre preparada para ampliar el círculo moral a otros seres de vida, el acuerdo desde la posición inicial de nuestro pacto o contrato, tendrá que cambiar, en modo de que ciertos animales (por lo menos aquellos que sienten dolor), serán agentes directos de la justicia, al entender, además que es moralmente reprobable causarles sufrimiento o daño.

La capacidad de sentir dolor y de florecer como seres de vida, serían reglas básicas de una posición inicial en una teoría de justicia que quisiera incluir otros organismos, ampliando el círculo moral; ya que políticamente es convincente, alcanzable en cuanto a compromisos sociales que piden cambio, y eliminaría injusticias evidentes que muchos animales sufren.

Solo en una pequeña parte de nuestra vida como seres humanos estamos en la categoría utilizada por el pacto social “seres iguales en capacidades y productivos”.

Nussbaum formula acerca de la posibilidad de un *overlapping consensus* o consenso traslapado para llegar a acuerdos públicos que beneficieren la protección de los animales en contra del abuso que cometen los humanos. construir un marco conceptual para ampliar los alcances de la justicia a otros seres distintos de los humanos, son muestras de que el maltrato animal es un fenómeno que debe ser discutido en el contexto de una sociedad que se identifica con valores democráticos como la igualdad y el respeto por cualquier forma de vida.

La bioética como herramienta transdisciplinar servirá para el análisis y cohesión de hechos y filosofías que tratan de responder a los fuertes planteamientos que Colombia, hacia la consideración moral dentro de nuestra esfera de justicia en virtud de igualdad moral y consideración *per se*, que, en conclusión, la pertenencia a *Homo sapiens*, no es un argumento relevante hoy en día, para establecer una posición inicial de lo que es justo.

13. Literatura citada

Aristóteles. (1992). *Investigación Sobre Los Animales*. Título original: *Tῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*. Aristóteles, 335 a. C. Traducción: Julio Pallí Bonet. Introducción: Carlos García Gual. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.

Aranda, F. F. (2008). “*Justicia*” en Diccionario Latinoamericano de Bioética / dir. Juan Carlos Tealdi. Bogotá: UNESCO. Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia.

Bentham, J. (1996). *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Oxford University Press, Oxford.

Bentham, J. (1879). “*Chapter XVII. Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*”. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press. Recuperado de: <https://archive.org/stream/anintroductiont01bentgoog#page/n349/mode/1up> revisado el 18/04/2019.

Boenigk, J., Wodniok, S., & Glücksman, E. (2015). *Biodiversity and earth history*. Springer-Verlag GmbH, Berlin. DOI 10.1007/978-3-662-46394-9

Bonneuil, C., & Fressoz, J. B. (2016). *The shock of the Anthropocene: The earth, history and us*. Verso Books. Originally published as *L'événement Anthropocène: La terre, l'histoire et nous*. Brooklyn, NY.

Brusca, R. & Brusca, G. (2003). *Invertebrates*. 2a ed., Sinauer Associates, Massachusetts, 936 pp.

Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Barnosky, A. D., García, A., Pringle, R. M., & Palmer, T. M. (2015). *Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction*. *Science advances*, 1(5), e1400253 DOI: 10.1126/sciadv.1400253.

Ceballos, G., & Ortega-Baes, P. (2011). *La sexta extinción: la pérdida de especies y poblaciones en el Neotrópico*. Conservación biológica: perspectivas de Latinoamérica, J. Simonetti y R. Dirzo (eds.). Editorial Universitaria. Chile, 95-108.

Clark, Stephen R. (1977). *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press. 221 pp.

Colombia, Corte Suprema de Justicia. Sala Novena de Revisión de la Corte Constitucional. (2007). Constitución Ecológica-Conformación, Constitución Ecológica-Dimensiones. Magistrada ponente: Clara Inés Varga Hernández. Insertado en la Gaceta de la Corte Constitucional. Sentencia T-760/07. Bogotá, D.C. Recuperado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/t-760-07.htm> revisado el 05/11/2018.

Colombia, Corte Constitucional. (2016). Sala Tercera de Revisión de la Corte Constitucional. Derechos Fundamentales, Constitución Ecológica, Bienestar Animal. Magistrado ponente: Alejandro Linares Cantillo. Sentencia T-095/16 Bogotá, D.C. Recuperado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-095-16.htm> revisado el 05/11/2018.

Colombia, Corte Constitucional. (2017). Sala Plena de la Corte Constitucional. Derechos de los animales. Magistrados Ponentes: Gabriel Eduardo Mendoza Martelo & Jorge Iván Palacio Palacio. Sentencia C-041/17 Bogotá D. C. Recuperado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2017/C-041-17.htm> revisado el: 05/11/2018.

Constitución política de Colombia [Const.] (1991). Artículo 13 [Titulo II]. 2da Ed. Legis.

Decreto 1608. (1978). “*Por el cual se reglamenta el Código Nacional de los Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente y la Ley 23 de 1973 en materia de fauna silvestre*”. Presidente de la Republica de Colombia. Diario Oficial No. 35.084, del de agosto de 1978.

Decreto 242. (2015). “Por el cual se adopta la Política Pública Distrital de Protección y Bienestar Animal 2014-2038 y se dictan otras disposiciones” Alcalde mayor de Bogotá, D.C.

Decreto 2811. (1974). “*Por el cual se dicta el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente*”. Presidencia de la República. Diario Oficial No 34.243, del 27 de enero de 1975. Modificado por la Ley 1753 de 2015, 'por la cual se expide el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 “Todos por un nuevo país”’, publicada en el Diario Oficial No. 49.538 de 9 de junio de 2015.

De Waal, Frans. (2017). ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? Editorial Planeta Colombiana S.A. de la traducción: Ambrosio García Leal, 2016, Tusquets Editores, S.A. Barcelona.

DeGrazia, David. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge University Press, 302 pp.

Deutschland. (1997). *Ley fundamental para la República Federal de Alemania*. Promulgado por el Consejo Parlamentario el 23 de mayo de 1949:(versión en vigencia desde el 4 de noviembre de 1995). Departamento de Prensa e Información del Gobierno Federal.

Dombrowski, Daniel, A. (1997). *Babies and Beasts, The Argument for Marginal Cases*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 221 pp.

Dunayer, Joan. (2004). *Speciesism*. Derwood: Rice. 204 pp.

Durango, A. G. (2011). *Justicia, Derecho e igualdad*. En FÓRUM Revista Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional, Sede Medellín (Vol. 1, No. 1, pp. 35-64).

Engelhardt, T., H. (1995). *Los fundamentos de la Bioética*. Barcelona, Editorial Piados.

Godlovitch, S., Godlovitch, R., y Harris, J. (eds.). (1972). *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*. New York: Taplinger. 240 pp.

Hall, R. (1983). *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(1), 135-137. doi:10.2307/2107589.

Hickman, C., Roberts, L. & Larson, A. (2006). *Principios integrales de Zoología*. 13a ed., McGraw-Hill Interamericana, España, 867 pp.

Horta, O. (2009), *Ética Animal, el cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos*. Revista de Bioética y Derecho. Número 16. Universidad de Barcelona.

Hottois, G. (2015). *Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo*. Revista Colombiana de Bioética, 10(2)

Hurtado Castrillón, Luisa Fernanda (2015). El concepto de justicia en Rawls: Un análisis desde el context de la globalización de la sociedad posmoderna y la interpretación constitucional en Colombia. Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo, VII (14), pág 54-71.

Jonas H. (2014). *Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics*. In: Sandler R.L. (eds) *Ethics and Emerging Technologies*. Palgrave Macmillan, London.

Legg, S., & Hutter, M. (2007). A collection of definitions of intelligence. *Frontiers in Artificial Intelligence and applications*, 157, 17.

Leopold, Aldo. (2005). *Una Ética de la Tierra*. Edición de Jorge Reichmann. Traducción de Isabel Lucio-Villegas Uría y Jorge Reichmann. Los Libros de la Catarata. Fuencarral, 70 Madrid. ISBN: 84-8319-071-0

Ley 05. (1972). “*Por la cual se provee a la fundación y funcionamiento de Juntas Defensoras de animales*”. Congreso de la República de Colombia. Diario Oficial. Año CIX. N. 33717. 19, octubre, 1972.

Ley 017. (1981). “*Por la cual se aprueba la “Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres”, suscrita en Washington, D.C. el 3 de marzo de 1973*”. Congreso de la República de Colombia. Diario oficial. año cxvii. n. 35711. 27, febrero, 1981. pág. 2.

Ley 057. (1887). “*Sobre adopción de Códigos y unificación de la legislación Nacional*”. El Consejo Nacional Legislativo. Diario Oficial No. 7.019 del 20 de abril de 1887.

Ley 084. (1989). “*Por la cual se adopta el Estatuto Nacional de Protección de los Animales y se crean unas contravenciones y se regula lo referente a su procedimiento y competencia*”. Congreso de la República. Diario Oficial 39.120, diciembre 27 de 1989.

Ley 1638. (2013). “*Por medio de la cual se prohíbe el uso de animales silvestres, ya sean nativos o exóticos, en circos fijos e itinerantes*”. Congreso de Colombia. Diario Oficial No. 48.834 de 27 de junio de 2013.

Ley 611. (2000). “*Por la cual se dictan normas para el manejo sostenible de especies de Fauna Silvestre y Acuática*”. Congreso de Colombia. Diario Oficial No. 44.144, del 29 de agosto de 2000

Ley 1774. (2016). “*Por medio de la cual se modifican el Código Civil, la Ley 84 de 1989, el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y se dictan otras disposiciones*”. Congreso de Colombia. Diario Oficial No. 49747 del 06 de enero de 2016.

Leyton, Donoso, Fabiola. (2014). *Bioética frente a los derechos animales: tensión en las fronteras de la filosofía moral*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona. 337pp.

López, J. A. (2017). Análisis de la incorporación de las ideas de John Rawls sobre la igualdad y justicia política en la Constitución colombiana de 1991. Universidad libre Facultad de filosofía – maestría en filosofía del derecho. Tesis de grado. Bogotá, D. C.

Martín, B., S. (2012). *Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum*. Revista de Bioética y Derecho, núm. 25, mayo 2012, p. 59-72

Mill, J.S. (1969). *Dr. Whewell on Moral Philosophy*. En: *Collected Works*, vol. X. Routledge and Kegan Paul, London, 165-201.

Mosterín, J. (2014). ¿Qué somos los animals? Introducción a la Ontología. Serie de conferencias es lograda gracias al trabajo en conjunto entre Proyecto Grado Cero a través del PAPIIT RA301013, el Programa Universitario de Bioética y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recuperado de: <https://derechoanimal.info/sites/default/files/.../ConferenciasJesusMosterinUNAM.pdf>

Naess, A. (1973). *The shallow and the deep, long-range ecology movement*. A summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.

Neira, H. (2017). *La difícil distinción entre humanos y animales*. Revista de Filosofía, 73, pp. 161-178. Universidad de Santiago de Chile. Recuperado de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47731/50090>

Núñez-García, R., & Meraz-Hernando, J. (2009). *Un vistazo al Reino Animalia desde la perspectiva estructural filogenética*. *Ciencia y Mar* 2009, XIII (37): 57-68.

Nussbaum, M., & Sen, A. (Eds.). (1993). *The quality of life*. Oxford University Press.

Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Recuperado de: <https://ezproxy.unbosque.edu.co/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=206892&lang=es> Revisado el: 17 mar. 2019.

Nussbaum, M. C. (2006). *The moral status of animals*. *The Chronicle of higher education*, 52(22), B6-B8. Recuperado de: <http://beta.arcusfoundation.org.s3.amazonaws.com/wp->

content/uploads/2014/09/The_Moral_Staus_of_Animals_by_Martha_Nussbaum_2006.pdf.

Revisado el: 06/11/2018

Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: Disability, identity, species membership*. The Tanner Lectures on Human Values (Book 4). Belknap Press, of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

Ortega, A., Roca, A. & Micó, JA. (2002). *Animal models of pain. A critical view*. Rev Soc Esp Dolor 2002; 9: 447-453.

Poole, D. D. (2012). “*Justicia*” en Diccionario General del Derecho Canónico. Volumen IV (Filosofía del Derecho – Legislador) obra dirigida y coordinada por Javier Otaduy, Antonio Viana & Joaquín Sedano. Thomson Reuters. Editorial Arazandi, S.A. Pamplona, España.

Randall, D., Burggren, W. & French, K. (1997). *Eckert Animal Physiology: Mechanisms and adaptations*. W. H. Freeman & Company, 727 pp.

Rawls, J. (2003). *Justicia como equidad*. Revista española de control externo, 5(13), 129-158. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069286> revisado el: 06/11/2018

Rawls, J. (2006). *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Real Academia Española. (2019). Diccionario panhispánico de dudas “*sentiente*”. Diccionario panhispánico de dudas ©2005. Recuperado de: <http://lema.rae.es/dpd/?key=sintiente>

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press. Berkeley, USA. 425 pp.

Regan, T. (1985). ‘*The case for animal rights*’, in P. Singer ed., *In Defence of Animals*. Oxford: Basil Blackwell 1985.

Regan, T. (1986). A case for animal rights. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science 1986/87* (pp. 179-189). Washington, DC: The Humane Society of the United States.

Rincón, H., E. (2012) *Consideración moral de los animales: un enfoque filosófico y ecoético orientado hacia la política*. Artículo elaborado para optar por el título de Magister en Filosofía. Universidad del Rosario. Bogotá, D.C.

Rowlands, M. (1998). *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Palgrave MacMillan.

Rowlands, M. (2009). *Animal rights: Moral theory and practice*. Second Edition. Palgrave Macmillan.

Sapontzis, S.F. (1992). *Animal right and biomedical research*. The Journal of Value Inquiry. 26: 73. <https://doi.org/10.1007/BF0013659.1> Recuperado de: <https://slideheaven.com/animal-rights-and-biomedical-research.html> revisado el: 13/11/2018

Singer, Peter. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York Review, 1975. xvii, 301 pp.

Singer, Peter. (1999). *Liberación Animal*. Editorial Trotta, S.A. Sagasta, Madrid. (Año de publicación original; 1975)

Singer, Peter. (2011). *Practical Ethics*. Third Edition. Cambridge University Press. Recuperado de: <https://books.google.com.co/books?id=INgnV0eDtM0C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> revisado el 12/11/2018

Solomon, E., Berg, I. & Martin, D. (2001). *Biología*. 5a ed., Interamericana, México, D.F., 1237 pp.

UNESCO. (2018). *Welcome to the Anthropocene*. The UNESCO Courier 7, Place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France © UNESCO 2018.

Villé, A.C. 2001. *Biología*. 8a ed., McGraw-Hill, México, D.F., 858 pp.

Wenar, Leif, "John Rawls", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>

World Commission on Environment and Development. (1987). *El desarrollo sostenible, una guía sobre nuestro futuro común: El informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Zamir, Tzachi. (2007). *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton University Press, Princeton. 146 pp.

Zaragüeta, J. (1942). *El problema de la clasificación de las facultades del alma*. (Parte I), en *Revista de Filosofía*, 1; págs. 18-24.

Zimmermann M. (1986). *Behavioural investigations of pain in animals*. In: Duncan IJH, Molony Y, eds. *Assessing pain in farm animals*. Bruxelles: Office for Official Publications of the European Communities. p. 16–29.