

EN EL BICENTENARIO DE DARWIN ¿DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS? LA BARRERA DE LA DIGNIDAD

Javier de Lucas

Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de Valencia

Sumario. 1. Introducción. 2. La herencia de Darwin para este debate. 3. El sentido de la pregunta por los derechos de los animales no humanos. 4. La dignidad humana como pleonasma. 5. Seis falacias para negar los derechos de los animales no humanos. Nota bibliográfica.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque las consecuencias de la herencia de Darwin en ciencias sociales son conocidas, existe cierta confusión al respecto. Por ejemplo, se sostiene la inspiración darwiniana presente en las concepciones defensoras de la pureza de raza que derivaron en *teorías eugenésicas*, inferencia carente de apoyatura rigurosa, o se centra ese legado de Darwin en lo que conocemos como el *darwinismo social*, cuando, en realidad, esa tesis está más cerca de la indebida extrapolación social y económica de lo que a su vez podríamos denominar “las leyes de la jungla”. Lo cierto es, más bien, que la idea de la selección natural le llega a Darwin a través de Malthus y no, como pretende el darwinismo social, al revés. Sin duda, es cierto que colonialismo, racismo y esclavismo encuentran apoyo en la creencia de que las especies animales habían sido creadas de forma separada y

distinta, pero no es menos cierto que semejante argumento está lejos de las ideas de Darwin, quien siempre insistió en el *continuum*, en la profunda unidad de la vida.

En todo caso, uno de los legados darwinianos menos abordados es, posiblemente, el de su impacto sobre la controvertida cuestión de los derechos de los animales no humanos que, a menudo, en mi opinión, ha sido objeto de un tratamiento muy superficial. Por ejemplo, por parte de *soi-dissants* filósofos morales, o casi diría mejor negociantes de la ética, porque sacan negocio de aplicar no se sabe qué ética a no importa cuál sea la cuestión con tal de que esté de actualidad. Aficionados a una retórica hueca que abunda en argumentos entendidos no ya como postulados, sino como dogmas, tales como el intocable aserto de la dignidad humana.

Creo que desde la literatura se nos han dado argumentos decisivos, mucho más ponderados

y valiosos. Me limito a evocar aquí solo tres títulos. El primero es el último de los *Viajes de Gulliver*, el que le lleva al país de los *houyymms*, en los que el protagonista de la sátira de Swift toma conciencia de que lo mejor de lo que llamamos humanidad se encuentra en animales no humanos, los caballos. El segundo, el *Informe para la academia (Pedro el rojo)*, el genial *pledoyer* escrito por Kafka en 1917 y protagonizado por un simio (por cierto, el mismo año en el que Köhler publicaba *La mentalidad de los simios*). El tercero, las discusiones académicas sobre el status de los animales que constituyen un hilo conductor de la novela del premio nobel de literatura Coetzee, *Elizabeth Costello*, aunque lo cierto es que Coetzee ha prestado gran atención a esa cuestión a lo largo de su obra. Pero volvamos al impacto de la obra del genial científico.

2. LA HERENCIA DE DARWIN PARA ESTE DEBATE

Hay dos argumentos básicos de Darwin que a mi juicio pueden apoyar con fuerza una nueva comprensión (¿ecológica?) de la ética y de los derechos y que coinciden con los de Bentham, dándoles una fuerza científica de la que carecían las tesis del filósofo utilitarista. Dos argumentos sobre los que sostendré la necesidad de revisar el punto de vista tradicional sobre la condición de agente moral y de sujeto jurídico, que repercuten en la teoría de los derechos y que contribuyen a poner en tela de juicio el dogma tantas veces acríticamente formulado de la dignidad como atributo exclusivo de los seres humanos, hasta el punto de que hablar de *dignidad humana* —como de persona humana— sería un mero pleonasma.

El primero de ellos, bien conocido, es el argumento del *continuum* biológico que descarta la tesis de la superioridad moral de una especie y, no digamos, de los seres humanos respecto a los simios. La evolución, como explica Darwin en su autobiografía, no es el producto de un diseño inteligente, sino de hechos, como la fuerza del viento...

“El antiguo argumento del diseño en la naturaleza, tal como lo expone Paley y que anteriormente me parecía tan concluyente, falla tras el descubrimiento de la ley de la selección natural. Ya no podemos sostener, por ejemplo, que el hermoso gozne de una concha bivalva deba haber sido producido por un ser inteligente, como la bisagra de una puerta por un ser humano. En la variabilidad de los seres orgánicos y en los efectos de la selección natural no parece haber más designio que en la dirección en que sopla el viento. Todo cuanto existe en la naturaleza es resultado de leyes fijas”.

El segundo es su argumentación sobre la necesidad de evitar el sufrimiento y la felicidad como meta natural. Y vuelvo a otro texto de su biografía:

“Si todos los individuos de cualquier especie hubiesen de sufrir hasta un grado extremo, dejarían de propagarse; pero no tenemos razones para creer que esto haya ocurrido siempre, y ni siquiera a menudo. Además, otras consideraciones nos llevan a creer que, en general, todos los seres sensibles han sido formados para gozar de la felicidad”.

Paradójicamente, esta constatación del sufrimiento, la afirmación de la relevancia de la sensibilidad y de la natural aspiración a la felicidad, se torna en un buen argumento moral, incluso de superioridad moral, tal y como lo repropondrá Bentham. Leamos de nuevo a Darwin:

“Nadie discute que en el mundo hay mucho sufrimiento. Por lo que respecta al ser humano, algunos han intentado explicar esta circunstancia imaginando que contribuye a su perfeccionamiento moral. Pero el número de personas en el mundo no es nada comparado con el de los demás seres sensibles, que sufren a menudo considerablemente sin experimentar ninguna mejora moral. Para nuestra mente, un ser tan poderoso y tan lleno de conocimiento como un Dios que fue capaz de haber creado el universo es omnipotente y omnisciente, y suponer que su benevolencia no es ilimitada repugna a nuestra comprensión, pues, ¿qué ventaja podría haber en los sufrimientos de millones de animales inferiores durante un

tiempo casi infinito? Este antiquísimo argumento contra la existencia de una causa primera inteligente, derivado de la existencia del sufrimiento, me parece sólido; mientras que, como acabo de señalar, la presencia de una gran cantidad de sufrimiento concuerda bien con la opinión de que todos los seres orgánicos han evolucionado mediante variación y selección natural”.

Creo que esas dos observaciones de Darwin están en la base de las tesis que defendieron los dos primeros impulsores de la noción de derechos de los animales no humanos, Salt y Bentham, quienes extendieron la noción de sujetos de derechos a los seres capaces de sensibilidad ante el sufrimiento y apelaron para ello al *continuum* biológico, frente al corte ontológico (y deontológico) propio del *especeísmo*. Y ello desde el cuestionamiento del omnipresente argumento de la dignidad, atributo exclusivo de los seres humanos y ancla de sus derechos y de su condición de agentes morales.

3. EL SENTIDO DE LA PREGUNTA POR LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

Sin duda, para avanzar en esta cuestión ante todo debemos ponernos de acuerdo acerca de los términos mismos de la discusión, o, al menos, explicar la propia *comprensión previa*. Tener, por así decirlo, la mínima cortesía intelectual de reconocer qué uso damos a esas expresiones en nuestras propias propuestas. Por eso, cuando hablamos de *derechos de los animales*, hay que explicar primero de qué derechos hablamos y de qué animales.

Por mi parte, diré que lo interesante a mi juicio es discutir acerca de los derechos de los animales no humanos. Y no porque no considere prioritario los derechos de los seres humanos, que es el sofisma lanzado por buena parte de los debeladores de la pertinencia de esta discusión, como Savater, que recurren al fácil escándalo de denunciar esta posición calificán-

dola de delirios propios de *progres desnortados*, tan ricos como desocupados, más preocupados por su gato que por los niños que mueren de hambre.

La cuestión es otra. Reconozcamos que sobre el concepto y fundamento de los derechos de los seres humanos no existe hoy necesidad de discusión racional, sino cinismo: nadie los pone en entredicho, aunque de hecho los violemos masiva y cotidianamente, aunque neguemos la condición de humanos a grupos enteros para poderlos someter y discriminar (mujeres, niños, homosexuales, razas inferiores, etc). Pero hablar de derechos de los animales no humanos no supone negar los derechos de los seres humanos, ni su prioridad. Si es interesante hablar de los derechos de los animales no humanos es porque lo que nos propone esta discusión es tratar de explicar las razones que hacen pertinente utilizar esa terminología y recurrir al lenguaje de los derechos al hablar de *animales no humanos*.

En todo caso, me gustaría subrayar que, a mi juicio, el problema fundamental que plantea el debate sobre los derechos de los animales no humanos no radica en una cuestión de técnica jurídica o del fundamento de utilización de la técnica jurídica sino, como siempre que se habla de derechos, de una cuestión política.

Lo diré de otro modo. No creo que se trate sin más de establecer si es pertinente el enunciado “los animales tienen derechos”, cuestión a la que buena parte de nuestros *filósofos de guardia* contestan mediante una acotación más o menos tranquilizadora, del tipo “los seres humanos tienen derechos humanos, algunos de los cuales pueden ser extendidos a sus primos (los cuatro *grandes simios*) y para el resto de animales carece de sentido hablar de derechos”. Pero aún merece menos la pena abrir el debate si la magra conclusión a aportar consiste en repetir con tanto entusiasmo como nula originalidad el *enorme y atrevido aserto* de que “los animales (sic) no tienen derechos, pero nosotros tenemos deberes hacia ellos”. Para esos viajes, permítaseme que lo diga, no hacen falta alforjas.

A mi juicio, para entender el fondo del debate hay que advertir ante todo que la cuestión desborda el ámbito técnicojurídico de los derechos de los animales no humanos, para plantearnos una dimensión radicalmente política, relativa al sentido de los fines y medios que definen lo que podríamos llamar, en términos clásicos, la vida buena, el modelo de sociedad justa o *sociedad decente*. Dicho de otra manera: el problema último no son los derechos de los animales no humanos, sino, como lo han formulado Fernández Buey, Riechman o Francione, los mecanismos por los que hemos acabado por aceptar como natural que podemos y debemos oprimir a otros: las mujeres, los niños, los negros, o los animales. El problema es una sociedad patriarcal y violenta que trata a los animales (como a la mayoría de esos *otros*) como medios para cualquier fin de *algunos* seres humanos, los *verdaderos* seres humanos: para su placer, su diversión, su salud, su utilidad económica. Que ha erigido el modelo más abusivo de propiedad como el paradigma de lo que llamamos derechos.

Por eso, la cuestión no es la pertinencia de utilizar o no lo que denominamos derechos cuando hablamos de los animales no humanos, sino precisamente las razones, los argumentos que nos presentan como obvia la impertinencia de los derechos cuando hablamos de animales no humanos. En ese sentido, estoy de acuerdo con quienes sostienen (como Francione) que la lucha por los derechos de los animales no humanos, en la medida en que significa básicamente el reconocimiento del *derecho a no ser propiedad*, exige la abolición de la explotación animal institucionalizada. El problema es que eso no es sólo ni primordialmente una batalla legal, ni jurídica, sino que exige una revolución del espíritu humano, por muy descorazonador que esto suene para quienes apoyan esta causa, porque sitúa el objetivo más allá del alcance de las generaciones aquí presentes. Se trata de una revolución que muy probablemente nosotros —nuestra generación— no veremos, porque exige superar una dificultad de comprensión implícita en tal revolución en el espíritu humano que arraiga como en una

segunda naturaleza en los prejuicios *especeistas* (Ryder), en la tradición cultural (reforzada por ciertas tradiciones religiosas mayoritarias) y en un sistema al servicio de la propiedad, desarrollado por el capitalismo global y del que forma parte capital la industria alimentaria.

No niego que ya se han dado pasos importantes. Quizá el más relevante es la apertura hacia una ética *moderadamente biocéntrica* (Fernández Buey). Para ejemplificarlo, acudiré a la manera que tuvo J. Bentham de plantear el asunto, ya en 1789, en la medida en que establece como criterio moralmente relevante la capacidad de sentir:

“Si todo se redujese a comerlos, tendríamos una buena razón para devorar algunos animales tal y como nos gusta hacer: nosotros nos hallaríamos mejor y ellos no estarían peor, ya que no tienen capacidad de anticipar como nosotros los sufrimientos futuros. La muerte que en general les damos es más rápida y menos dolorosa que la que les estaría reservada en el orden fatal de la naturaleza. Si todo se redujese a matar, tendríamos una buena razón para destruir a los que nos perjudican: no nos sentiríamos peor por ello, y a ellos no les sentaría peor estar muertos. ¿Pero hay una sola razón para que toleremos el que se les torture? No conozco ninguna. ¿La hay para que rechacemos atormentarlos? Sí, y muchas. [...] Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para dejar abandonados al mismo destino a un ser sensible. ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?”.

Un punto de vista así, que se atiene al criterio de la capacidad de sentir de los animales nos hace a nosotros también más sensibles. La

adopción de la perspectiva de los sentimientos morales sí nos hace pensar acerca de nuestro antropocentrismo moral derivado y permite encontrar un lazo de unión con la posición biocéntrica. Posiblemente ese vínculo es el que une la *ética de las emociones* con la *ética de la compasión*, en el sentido de Schopenhauer, una argumentación que implica, desde luego, una crítica del dualismo cartesiano. Así, en 1839, Schopenhauer escribía.

“La supuesta ausencia de derechos de animales, la zoantropía que nuestra actuación hacia ellos no tiene relevancia moral o como se dice en el lenguaje ético no hay deber frente a la criatura, es una de las barbaridades de occidente en cuyo origen está el judaísmo... una compasión sin límites hacia todos los seres vivientes es la garantía más firme y segura de la moralidad [...] porque protege también a los animales, a quienes los demás sistemas morales europeos dejan irresponsablemente de lado”.

Esto es lo que se encuentra en la base de la primera reivindicación de los derechos de los animales, la que encontramos en la obra de Salt, publicada en 1892, cuando nos propone

“Y, sin embargo, ningún ser humano tiene justificación para considerar a ningún animal como autómatas carentes de sentido al que se puede hacer trabajar, al que se puede torturar, devorar, según sea el caso, con el mero deseo de satisfacer las necesidades o los caprichos de la humanidad. Junto con el destino y las obligaciones que se les imponen y que cumplen, los animales tienen también el derecho a que se les trate con bondad y consideración, y el hombre que no los trate así, por grande que sea su saber o su influencia, es, a este respecto, un ignorante y un necio, carente de la más elevada y noble cultura de la que es capaz la mente humana... Quiero hacer hincapié, en la conclusión, que este ensayo no es un llamamiento *ad misericordiam* a quienes practican o disculpan que otros practiquen, los actos contra los que se suscita aquí una protesta. No es una petición de ‘clemencia’ para las ‘bestias irracionales’ cuyo único crimen consiste en no pertenecer a la noble familia del homo sapiens. Se dirige antes bien a quienes ven y sienten

que, como bien se ha dicho, ‘el gran avance del mundo, a través de las edades, se mide por el aumento de la humanidad y la disminución de la crueldad —que el hombre, para ser verdaderamente hombre tiene que dejar de abjurar de esta comunidad con toda la naturaleza viviente— y que la realización de los derechos humanos que se aproxima tendrá necesariamente que traer tras de sí la realización, posterior pero no menos cierta, de los derechos de las razas de animales inferiores”.

Es cierto que, frente a la ética de los sentimientos morales y de la compasión ampliada a los animales no humanos, se contrargumenta a veces que personas y grupos humanos conocidos por su amor a los animales han sido luego, o simultáneamente, energúmenos o bárbaros en su trato con otros humanos. Se cita en ese contexto a destacados dirigentes nazis y se aduce que, por ejemplo, la misoginia de Schopenhauer tiene que ver con eso. Pero contrargumentos *ad hominem* de este tipo dan poco de sí, porque los ejemplos suelen vengarse de quienes los emplean. No se ve por qué tiene que establecerse relación directa entre una cosa y otra. Una vez más, es mejor reconocer que nuestras éticas tienen fundamentos culturales y que, a partir de ellos, se puede comparar positivamente.

Como decía, creo que una ética *moderadamente biocéntrica*, como lo propone Fernández Buey o, por lo menos, atenta al continuo del proceso evolutivo y al papel de los sentimientos morales, resulta más atenta y adecuada. Es decir, que proporciona mejores respuestas que una ética antropocéntrica. Respuestas frente a conflictos morales como los que plantean ciertas prácticas tradicionales por las que se tortura a animales sentientes (en España, las fiestas de verano en las que se cometen barbaridades sin cuento con toros, vacas, cabras, asnos, etc., en muchos lugares de nuestra geografía, son reveladoras). Y no sólo ante tales prácticas tradicionales, sino también ante algo mucho más moderno que se ha hecho habitual en nuestras sociedades: los retos de la experimentación tecnocientífica, que no siempre se orienta a la cura de enfermedades, sino también, por

ejemplo, a la industria del maquillaje o perfumería. Se trata de prácticas experimentales con animales que hacen caso omiso del sufrimiento de éstos, o la cría de determinadas especies animales para la alimentación humana en condiciones tecnológicamente excelentes (desde la perspectiva antropocéntrica) pero deplorables para los que las sufren. Y es que en este ámbito ocurre como en tantos otros: contra lo que se piensa, la cualidad de la barbarie también aumenta con el refinamiento de la cultura, se hace más aséptica pero más devastadora, más depredadora.

Ya sé que diciendo esto parezco situar el horizonte de la causa en el terreno no ya de lo utópico, sino de lo imposible. Sin embargo, entiendo que no es así. Lo que hay que modificar no son postulados abstractos, sino perfectamente identificables: por ejemplo, el de la violencia patriarcal y el de la propiedad como arquetipo del Derecho. Me parece que la experiencia histórica más reciente nos demuestra que se puede dar la vuelta a estas prácticas sociales, cuando se pone de manifiesto su vinculación con un principio moral fuerte, el que indirectamente evocan Bentham y Schopenhauer, y que conecta con uno de los primeros mandatos jurídicos, de acuerdo con la tradición romana: *neminem laedere*. Eso es lo que comprendió el genio de Mill cuando estableció la única barrera a la prioridad de la libertad individual, la noción de *daño*, clave a su vez de la comprensión de las necesidades como motor de los derechos, según ha sabido mostrar Añón. Es lo que acabamos de vivir como transformación en mandatos sociales y jurídicos: el tabaco, el alcohol, pero antes la esclavitud, el trato a las mujeres, a los niños, a los discapacitados, a los enfermos mentales, a los enfermos de ciertas enfermedades (lepra, enfermedades mentales).

Sin embargo, no estoy seguro de que eso comporte que el objetivo sea exclusivamente educar en las propuestas abolicionistas. Creo que la tarea primordial es la de cuestionamiento de las ideas recibidas y la propuesta de alternativas a aquello que se revela como fruto de la ignorancia y del prejuicio y contrario a los

ideales que defendemos o al menos decimos defender (aquí la cuestión de la esquizofrenia moral). Por eso, debemos tratar de desbrozar prejuicios, cuestionar dogmas en los que se basa ese modelo cultural. El núcleo de toda la argumentación reside en exponer como prejuicio lo que pasa por dogma o postulado evidente, la noción de dignidad como atributo exclusivo de los seres humanos: los derechos son atributo exclusivo de los seres humanos porque solo ellos tendrían la condición de dignidad (opuesta la de precio) “fundamento de la ética pública de la modernidad, como un prius de los valores políticos y jurídicos y de los principios y los derechos que derivan de esos valores”. Es precisamente esa evidencia la que me gustaría comentar.

4. LA DIGNIDAD HUMANA COMO PLEONASMO

Toda una línea doctrinal fuertemente arraigada en el ámbito angloamericano y que tiene no poco que ver con las posiciones de Singer sobre la cuestión, discute el fundamento y la utilidad de la formulación de la dignidad como principio y, sobre todo, denuncia, como lo hace el propio Singer, el recurso tan frecuente en filosofía y ética a “frases grandilocuentes como *la dignidad intrínseca del individuo humano*”.

Singer niega la tesis de la dignidad como “valor intrínseco de todos los hombres”, como si los hombres poseyeran algún valor que los otros seres no tuvieran”. Como ha explicado Javier Sádaba, es el recurso a la figura de la *endiadís*, “la acumulación de palabras (dignidad, libertad, autonomía) en términos de refuerzo mutuo. Recuerda un tanto las definiciones emotivistas: se eligen términos muy cargados emotivamente, se les suma y se piensa que de esta manera se ha logrado una argumentación que arrasa. Cuando, por el contrario, el núcleo del problema es si se daña o no a un sujeto determinado”.

Por eso, Singer considera carente de valor el recurso a la dignidad precisamente para aque-

llo que es más necesario, ofrecer soluciones a los problemas éticos y jurídicos que plantea la aplicación de nuevos recursos biotecnológicos, resolver los dilemas, los casos difíciles: en un famoso artículo aparecido en *NY Times* en 2007, lo argumentaba así a propósito del debate sobre un tratamiento médico-quirúrgico aplicado a una niña de 9 años con un grave retraso mental (a la que se dio el nombre de *Ashley*), para evitar su desarrollo corporal. La justificación de ese tratamiento que incluía la extirpación del útero y de los senos, aceptado por sus propios padres, argumentaba que se trataba de un medio para mejorar su calidad de vida y evitarle molestias innecesarias. Para Singer, los niños de 3 meses (la edad mental de la niña *Ashley*) “pueden considerarse adorables, pero no por eso gozan de dignidad”. Y esa dignidad, en opinión de Singer, no se adquiere tampoco con la edad, mientras mantenga el mismo nivel de capacidad mental. Y es que, como se recordará, Singer establece una distinción básica entre seres humanos y personas. *Ashley* sería sin duda un ser humano, pero no una persona. Por eso concluye: “¿por qué la dignidad debería ir asociada con la pertenencia a la especie, independientemente de las características que el individuo posea?”.

Lo que me interesa de la posición de Singer es que muestra dos líneas argumentales que presentan la dignidad como noción superflua o sustituible con ventaja, desde el punto de vista de lo que nos interesa aquí, en el comentario de esta Declaración. Y no sólo eso, a la par, reductiva:

En primer lugar la noción de dignidad sería superflua o sustituible con ventaja, porque no se advierte qué puede añadir a otras más precisas, como las de autonomía o la de igualdad/universalidad. Pese a todos los intentos de añadir concreción y utilidad al concepto de dignidad, de tratar de presentarla como algo más que una noción abstracta si no vacía y enfatizar su función de fundamentación, en cuanto la dignidad significa la atribución de valor intrínseco que convierte al ser humano en un fin en sí mismo, en valor, lo cierto es que este principio no permite ir más allá. De hecho, cuando

se trata de precisar en qué consiste la dignidad, las más de las veces se apela a dos nociones: la autonomía individual y la universalidad —la radical igualdad— de todos los seres humanos, de todos aquellos que pertenecen al género humano. Que los seres humanos tienen valor y no precio es una afirmación plausible en los términos de esa tradición que lleva de los estoicos hasta Kant y que se concreta en la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.

A mi entender, lo que interesa de la dignidad no es tanto la discusión sobre su “esencia” cuanto sobre todo su función, que es la de ofrecer una barrera para algo que sí es esencial en el ámbito que interesa a la bioética y que a mi juicio puede condensarse en el imperativo de *evitar el daño radical que supone usar (y, a fortiori, abusar) de los seres humanos*, un imperativo que debe completarse con un mandato de universalidad de trato: la prohibición de utilizar a algún ser humano (a algún grupo de seres humanos) como si algunos de ellos pudieran ser considerados propiedad de otros. Advirtamos que, históricamente, ese imperativo se ha violado de forma reiterada mediante la falacia de negar la condición de igualdad como ser humano a unos u otros: mujeres, bárbaros, extranjeros, niños, homosexuales, etc. De esta forma se ha justificado su uso, su dominación, su discriminación e incluso persecución hasta la aniquilación. Con todo, esa afirmación presentada como postulado no nos explica cuál es el fundamento de este atributo original, por qué sólo corresponde a los seres humanos (se trata de una afirmación tautológica en su enunciado común) y tampoco y esto es lo decisivo, en qué consiste, qué es lo que especifica la dignidad.

En efecto, si prescindimos de concepciones religiosas (*a fortiori*, de las teológicas) de la noción de dignidad, si dejamos de lado asimismo sus formulaciones metafísicas, que son de nula utilidad desde el punto de vista del *paso a las reglas* y de su aplicación, el concepto de *digni-*

dad humana que tanto se insiste en denunciar como pleonástico —sólo los seres humanos tienen dignidad—, sería en realidad reductivo. Reductivo, precisamente a la luz de aquello que han dejado patente las investigaciones propias del ámbito al que se trata de aplicar la bioética, esto es, la noción compleja de vida que obliga a plantear el *continuum* de la vida sobre el que Darwin apoyara su revolución y que pone en conexión el respeto a la vida humana con el respeto a la biosfera. Que sólo los seres humanos —y todos sin distinción— son titulares de dignidad es una afirmación que supone la atribución de valor por pertenencia a una especie, un caso de *especeísmo*, como señala Singer y que estaría presente en buena parte de los argumentos de defensa de la dignidad, como la referida Declaración de Gijón, que literalmente asegura que “la plena dignidad humana es un atributo de la especie humana y su reconocimiento un derecho fundamental de cada persona y de toda la humanidad, que debe ser respetado y protegido”. Adviértase la tautología en la formulación y la afirmación de que se trata de un derecho del que es titular toda la humanidad. Es más, si se admite la denuncia especeísta, paradójicamente esta noción de dignidad aparecería como un recurso utilitarista, una herramienta para subrayar el monopolio de la dignidad frente a los otros, en aras (y como consecuencia de) la superioridad de la especie. Pero, ¿cuál es el fundamento científico de esta afirmación? ¿podemos prescindir de cuanto nos enseña la ciencia y precisamente de aquellas a las que presta atención específica la bioética, las ciencias de la vida?

Creo que frente a respuestas simplistas como las de Savater (la “nueva barbarie” de quienes antepondrían fantasmagóricos derechos de los animales a la prioridad de respeto a la vida humana) o más elaboradas como las de Mosterín, se impone reconocer las exigencias de esa *ética biocéntrica* que incluye en la comunidad moral por lo menos a ciertos animales próximos al ser humano en la escala de la evolución, tal y como ha explicado muy convincentemente Fernández Buey, quien ha insistido también en la radical dimensión política de la bioéti-

ca, a partir de la lógica del *expanding circle*. Lo más interesante es que F. Buey muestra que eso no significa necesariamente un mandato abstracto y uniforme de respeto a toda manifestación de vida, sino que se concreta en deberes positivos de reconocimiento, incluso derechos. Así lo sostienen quienes argumentan que los animales, aunque no sean agentes morales, son titulares de derechos, como teorizara ya Salt en 1892, inspirándose en la intuición inicial de Bentham acerca del imperativo ético primordial de evitar el daño a quien tiene sensibilidad al dolor, capacidad de sentir sufrimiento, una tesis completada por la ética de la compasión de Schopenhauer. No hay tal abismo ontológico y por ello difícilmente se puede reivindicar un corte deontológico radical.

Por supuesto, consideraciones de este tipo —como hemos visto—, pueden ser descartadas desde la clásica argumentación que rechaza las posiciones relativistas y también la indebida analogía entre el respeto a la biodiversidad y el respeto a la diversidad cultural.

5. SEIS FALACIAS PARA NEGAR LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

Déjenme que recuerde cinco de esos dogmas que se suelen esgrimir frente a las tesis de los derechos de los animales y que, en realidad, no sólo pueden ser discutidos, sino que se pueden calificar como errores o quizá deberíamos decir más bien prejuicios, que obstaculizan la discusión. (1) El argumento a mi juicio dogmático que denuncia que atribuir derechos a los animales implica el error del antropomorfismo, (2) El argumento científico que denuncia el acientifismo de la tesis por ignorar el salto ontológico entre los seres humanos y los demás animales (los animales, en un uso semántico muy significativo), (3) el que sostiene el antropocentrismo o posición de superioridad y dominio de los seres humanos sobre el resto de la creación, (4) el de la exclusividad de la comunidad moral y jurídica humana y su

noción de derechos, y finalmente, (5) el argumento que evidentemente es un prejuicio, de que toda tesis de los derechos de los animales en realidad es poco más que sentimentalismo o humanitarismo.

El primero, la tesis de que sólo desde una perspectiva que sería antropomórfica se pueden justificar las propuestas sobre derechos de los animales. Pero eso supone una confusión sobre la condición misma de los animales, pues toda esta tesis es inconcebible salvo a costa de que les atribuyamos características humanas de las que carecen. El antropomorfismo supone sobre todo introducir nuestra perspectiva como suya, lo que sería por completo acientífico. Desde luego que cabe este riesgo, aunque —como se ha señalado— quienes defienden estas tesis están muy lejos de las posiciones, tan justamente fustigadas entre nosotros por Sánchez Ferlosio, del discurso disney/sucedáneos, el de los dibujos animados de d'Artacan o de la vuelta al mundo de W. Fogg.

Porque el argumento dogmático de la barrera ontológica, que fundamenta a su vez la barrera deontológica, entra en contradicción con lo que mejor sabemos, lo que la ciencia nos ha enseñado acerca de nosotros mismos. Es decir, lo que constituye un prejuicio es la separación absoluta, y no al revés... Ahora bien, desde Darwin (sin necesidad de acudir a las disputas de los etólogos) sabemos que la vida es evolución, continuo, y desde los descubrimientos de la genética más reciente, que no hay diferencias cualitativas en el programa genético. Son diferencias de grado.

En la medida en que es ese salto ontológico lo que justifica el postulado antropocéntrico, nuestra posición de superioridad, nuestro derecho de dominio y de posesión, nuestro uso sobre ellos y, también, el trato que les conferimos, al que no aplicamos los criterios humanos, este se revela como prejuicio antropocéntrico. Si el salto ontológico no es cierto, todo ello se revela como la expresión de un prejuicio. El carácter único y, sobre todo, en un paso que se revela cada vez más como una falacia, el carácter de la especie humana como dueño y señor de toda la creación es hoy objeto de replantea-

miento. Si podemos torturarlos, sacrificarlos, matarlos, explotarlos e incluso, lo que es peor, si podemos hacerlos nacer para todo eso, es porque los consideramos de tal modo ajenos que no nos afectan las mismas reglas, que no tenemos nada en común, que no forman parte de nuestra comunidad. Es lo que sucede en la institución de la esclavitud, pero también en todos los modelos de conducta desigualitaria y discriminatoria hacia quienes vemos como diferentes hasta tal punto que no pueden ser más que enemigos a eliminar o herramientas a utilizar: las mujeres, los extranjeros, los locos, los deformes, los discapacitados, todos los *aliens* que pueblan la literatura y el cine de ciencia ficción, aunque no sólo: el alegato del mercader de Venecia es explicativo de esa lógica. La lógica del especeísmo no es diferente del racismo, el sexismo... Por eso, detrás de la discusión sobre estos derechos hay una cuestión política del mayor calado: la explotación animal es sólo el síntoma de un problema social de hondo calado, el paradigma de la violencia patriarcal y de la propiedad como *ius utendi, fruendi et abutendi* y como primer derecho.

Esto no quiere decir que neguemos la existencia de diferencias, de rasgos privativos y relevantes entre los humanos y los no humanos, incluso entre los humanos y sus más próximos, los grandes simios. Es el prejuicio que sostiene que quienes hablan de derechos de los animales confunden por completo las categorías y niegan la existencia de características diferenciadas entre las diferentes especies animales y entre éstas y la especie animal más singular, los seres humanos, los animales que son los seres humanos, cuya capacidad cultural, simbólica y de decisión libre individual no tiene parangón. Para hablar de derechos no hace falta confundir a los no humanos como humanos, porque precisamente el error radica en entender que los únicos intereses relevantes cuando hablamos de la comunidad moral, incluso del Derecho, son los de los animales humanos, los seres humanos. Quienes sostienen que la ética no puede no ser antropocéntrica (que no hay personas no humanas, que no hay deberes más allá de los deberes hacia los seres humanos

individuales empíricamente existentes) como Savater, se sitúan en el terreno del mito y del prejuicio, como trataré de argumentar. Lo que tratamos de poner de manifiesto es que desde el punto de vista que aquí nos interesa, en lo básico, el reconocimiento de obligaciones morales y de derechos, las diferencias que caracterizan a los seres humanos no son relevantes respecto a una condición común, la señalada por Bentham y en la que insiste Francione: la capacidad de sufrir daño, en la que se basa el derecho básico que debe ser reconocido. Por lo demás, justo es decir que hay quienes piensan que los derechos implican deberes, y si a los animales no se les puede exigir deberes, tampoco se les puede otorgar derechos. Ahora bien, para ser consecuentes, hemos de reconocer que los animales no son los únicos “discapacitados” para asumir deberes. Tampoco pueden asumirlos los disminuidos psíquicos, los autistas, los que están en coma, las víctimas de demencia senil, los bebés y niños pequeños, etc... Sin embargo, les otorgamos derechos morales. Entonces, ¿qué argumento, que no esté basado en el prejuicio, puede negárselos a los animales? En el momento en que reconozco que tengo unos ‘deberes’, indirectamente he reconocido en otros seres la posesión de unos “derechos”.

Pero insisto, esto no significa que esas diferencias no sean relevantes incluso desde el punto de vista jurídico. Al contrario, lo son. Y justifican el carácter inapropiado de la reivindicación, de la extensión a los animales no humanos de la mayor parte de lo que llamamos los derechos humanos. Porque con la reivindicación que sostenemos no tratamos de extender a todos los no humanos las mismas atributos morales e idéntico reconocimiento jurídico que a los humanos. Con otras palabras: reconocer derechos a los animales no humanos no significa reconocer los mismos derechos a humanos y a no humanos, ni tampoco los mismos derechos a todos los animales no humanos.

Pero debe quedar claro que, aunque apelemos a la compasión y a la piedad, el fundamento del reconocimiento de derechos a los animales no humanos no es únicamente un

acto humanitario, de concesión graciosa, que muestra nuestra benevolencia. No hablamos de sentimentalismo, humanitarismo o simpatía, sino de justicia, en el sentido de consideración imparcial de intereses, coherente con la lucha contra la explotación de cualquier otro como medio, como objeto de dominio. Por tanto, ese reconocimiento es un acto obligado, precisamente por coherencia con principios morales y jurídicos que decimos sostener; es decir, precisamente para romper eso que Francione califica tan agudamente como nuestra esquizofrenia moral. Si por experiencia propia sabemos que el sufrir es una manifestación de sensibilidad, y que, si un ser sufre, no existe justificación moral alguna para negarnos a tener en cuenta su sufrimiento; entonces, la capacidad de los animales para experimentar placer, dolor y sufrimiento, nos obliga a reconocerlos como seres dignos de consideración, nos obliga a considerar su status moral.

Por tanto, si relativizamos esos dogmas, podremos plantearnos una comprensión global diferente, caracterizada entre otros rasgos por un objetivo decisivo (me refiero a lo relevante en nuestra discusión), el de ampliar la consideración moral de y hacia los animales no humanos. Y podemos hacerlo. Ese objetivo exige justificar el argumento de relevancia moral y aun jurídica de una parte de los animales no humanos, para poder concluir:

(i) La condición de sujeto moral, al menos de relevancia moral, es la condición de aparición de la noción de persona, diferente de la persona humana. Puede ser acordada a animales no humanos.

(ii) Hay animales no humanos que son acreedores a ese reconocimiento como personas, en la medida en que hay que reconocer que tienen intereses propios. Y tienen intereses propios moralmente relevantes porque la capacidad de sentir y el interés por vivir son independientes de las capacidades cognitivas y de un modelo de razón

(iii) Por tanto, son merecedores de consideración ética y jurídica: reconocimiento de derechos como protección de esos intereses, de

esas necesidades basadas en la ausencia de daño básico. No hablamos de los mismos derechos, sino de los que son relativos a sus intereses.

En definitiva, concebir los derechos humanos como auténticos derechos subjetivos pero sin protección jurídica —aunque aspiran a ella—, o como pretensiones morales justificadas que presionan para convertirse en Derecho, sólo es una cuestión verbal y no de fondo, sin consecuencias prácticas, porque las dos posturas están de acuerdo en que los derechos humanos tienen un fundamento moral, que tienen que ser protegidos por su especial relevancia ética (no hay que olvidar que un derecho moral no positivado sigue sin tener protección efectiva). Y ese fundamento moral, esa especial relevancia ética radica en la importancia del daño que les causa el no reconocimiento de un interés o necesidad o la violación de esa necesidad o interés. Aunque es evidente que existe y existirán conflictos relativos a los intereses, entre los de los animales no humanos y los de los seres humanos. ¿Cómo resolverlos?

Recordemos que los intereses primarios siempre han de ser antepuestos a los intereses secundarios. Si existe un conflicto entre ambos intereses, ha de primar el interés primario, el interés vital. Los animales poseen el derecho moral a que sus intereses primarios se antepongan a nuestros intereses secundarios. Veamos dos ejemplos. El interés de los conejos de que no les revienten los ojos para experimentar en ellos productos cosméticos es un interés primario, vital para ellos, y, por tanto, está antepuesto al interés secundario del ser humano a usar cremas resultantes de un inmenso dolor simplemente para tener un cutis más radiante. O, también, es un interés primario para el toro el que no se le torture hasta morir, para que otros deriven de su lidia una supuesta satisfacción o 'emoción estética'. El interés del taurino es secundario, supeditado al interés primario del toro, porque al toro se le arranca inicua y cruelmente la vida entre tormentos. Por lo demás, los propios seres humanos extraemos beneficios profundos de incluir a los animales en nuestra comunidad moral, y es que la compasión enriquece nuestra sensibilidad moral.

Pero admitido ésto, sí sostengo algunas diferencias con las tesis abolicionistas de los defensores de los derechos de los animales no humanos en el sentido más amplio, como propone Francione.

La primera es una cuestión no solo terminológica, la aceptación de la tesis de derechos inherentes, naturales o al menos morales. No creo en ellos, pero sí creo en los derechos como producto histórico, que se pueden justificar a partir de las necesidades. Su fundamentación es la necesidad no satisfecha que produce daño relevante; es decir, interés relevante, unida al principio de igual consideración.

Por otra parte, estoy de acuerdo en que el derecho a no ser tratado como propiedad es la cuestión básica, porque todo arranca de la condición de propiedad de los animales y asimismo en que el problema, desde el punto de vista de los derechos, radica en un sistema jurídico definido en torno al derecho de propiedad como institución jurídica y política central (un sistema que existe para defender los intereses de la propiedad) y como paradigma de la noción misma de derechos: es bien conocida la tesis que construye la idea misma de derecho subjetivo sobre el modelo de derecho de propiedad (incluso en su sentido más arcaico: *ius fruendi, utendi et abutendi*). Coincido también en que difícilmente un sistema que existe para proteger la propiedad va a ceder hacia una posición antipropiedad: sería lógicamente incoherente y eso explica también la dificultad e incluso el fracaso de la estrategia bienestarista, como lo muestra la estéril discusión en torno al criterio que permite establecer cuándo el sufrimiento de los animales no humanos es innecesario. Como sostiene Francione, pretender que se pueda realizar una operación de ponderación entre los intereses del titular de la propiedad y los del objeto de la propiedad es absurdo, porque la propiedad tiene sólo el valor que le concede el dueño, el propietario. Pero aquí difiero en dos aspectos que no considero menores:

(i) El primero es que, en efecto, la capacidad de sufrir daño justifica la noción de persona y por tanto el derecho a no ser tratado como propiedad que es a mi juicio la cuestión, pero

desde otra argumentación: para mí, la capacidad de sufrir daño justifica el prederecho a no ser tratado como propiedad y de ahí deriva la condición de sujeto moral, la de persona (que no la de persona humana). Es decir, mientras que Francione entiende que ese derecho a no ser considerado como propiedad es un prerrequisito para el reconocimiento moral y jurídico como persona, a mi juicio es precisamente al revés: el status moral y jurídico de persona es lo que impone la prohibición de ser tratado como propiedad... Un sujeto de derechos no puede ser considerado propiedad, como un bien, como un objeto; ni utilizado como tal. Y se tiene ese status porque se tiene un interés moral relevante, el de no sufrir daño, que les hace sujetos del principio de igual consideración en ese aspecto moralmente relevante, incluso decisivo. Desde este punto de vista, su necesidad básica es moralmente relevante y un argumento justificativo de la conveniencia de la protección mediante derechos. Y una vez que se acepta que lo decisivo no es la voluntad, sino el interés digno de ser protegido mediante el derecho, no hay objeción relevante para admitir ese razonamiento por lo que respecta a los animales que son capaces de sentir sufrimiento, de ser conscientes de ese daño, de esa privación de su necesidad. Por supuesto que eso no significa que sean conscientes de tener derechos. Ese es un invento cultural de los humanos: todo derecho ha sido inventado por los humanos.

La segunda es ésta. Una vez aceptado que la condición de mera propiedad es rechazable como status para los animales, eso no invalida el ejercicio de ponderación de intereses, ni el de conflictos, siempre que se ofrezca justificación razonable y coherente con esa condición. Los derechos no son absolutos, sino que deben conjugarse. Todos los que trabajan en el ámbito de los derechos humanos saben que es posible establecer preferencias de intereses; por ejemplo, entre el derecho a la intimidad y el derecho a la libertad de expresión. Eso debe ser posible también en relación con los intereses de los animales no humanos y los de los seres humanos. Estoy de acuerdo, insisto, en que a ese respec-

to, la condición de la ponderación de intereses, bienes o derechos exige una condición mínima, la de no ser considerado cosa, porque no hay ponderación entre el interés del propietario y el de su propiedad. Pero una vez reconocido esto, la ponderación debe ser posible.

Eso no significa que hablemos de derechos sin más precisión. Al contrario, acepto la distinción entre derechos fundamentales o básicos y otros que son derivados, y, como Francione, acepto la tesis de Sue (más que la del respeto debido a todo sujeto de vida, sostenida por Regan) sobre esos *basic rights* como prerrequisito para el disfrute y ejercicio de los demás derechos. Estoy de acuerdo, además, en que el más claro de ellos es el derecho a la seguridad física, el derecho a no ser sometido a muerte, tortura, o daño. Por eso acepto que esa tesis de los derechos ofrece una guía normativa más adecuada (más clara, más coherente y práctica) en los 3 niveles de una teoría moral, en el ideal, en el personal y en el social: tanto en el nivel de los principios, como en el de la elección moral individual, como en el nivel social, para propiciar el cambio.

Estoy de acuerdo en que la posición abolicionista es realista en la medida en que acepte que el cambio supone un proceso —largo y gradual— y que a ello se llegará sobre todo mediante una campaña que trata de conseguir una revolución en el espíritu humano. Pero lo cierto es que todo ello sólo será posible mediante una estrategia sostenida de educación al público sobre la necesidad de la abolición: del mismo modo que la esclavitud no debe regularse, sino prohibirse, así también sucede con el primero de los derechos de los animales, que exige la abolición de su condición de meros objetos y no, como quieren los bienestarristas, su mera regulación.

Concluiré que tiene sentido hablar de un derecho básico y común a todos los animales sentientes (a los seres humanos también), el derecho a no ser reducido, a no ser tratado ni utilizado como un bien, es decir, como un objeto, como un medio, una herramienta, es decir, por utilizar la tesis de Francione, a no ser objeto de propiedad.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

- BENTHAM, JEREMY *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. XVII, par. 4, (J.H. Burns & H.L.A. Hart eds., Athlone Press 1970).
- CARRUTHERS, P. *The Animals Issue Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, 1995.
- CAVALIERI y P. SINGER (Eds.) *The Great Ape Project*. Londres, Fourth Estate, 1993.
- COETZE, *Elisabeth Costello* (capítulos 3 y 4: The Philosophers and the animals, The Poets and the animals).
- COETZE, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 20, *The Lives of animals*, Princeton, 1999.
- DARWIN, *Autobiografía*, Editorial Laetoli/Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2009.
- DE LORA, P., *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid, 2003.
- DOMÉNECH PASCUAL, G. *Bienestar animal contra derechos fundamentales*, Atelier, Barcelona, 2004.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., “Sobre los derechos de los animales”, edición online.
- FRANCIONE, G., “Animals. Property or Persons?”, *Rutgers Law Papers* 2004.
- FRANCIONE, G., *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog* (2000), Temple University Press, New Jersey.
- FRANKLIN, J. *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2005.
- HAVA GARCÍA, Esther. *La tutela penal de los animales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009.
- MOSTERÍN, J. y RIECHMANN, J. *Animales y ciudadanos*, Madrid, Talassa, 1995.
- MOSTERÍN, J. *Los derechos de los animales*. Madrid, Debate, 1995.
- NIBERT, D. *Animal Rights/human Rights: Entanglements Of Oppression And Liberation*, Rowman & Littlefield Pub In.
- POCAR, V., *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti* Laterza, 2005.
- REGAN, T. *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales*, Fundación Altarriba, Amigos de los Animales, 2006.
- REQUENA, P., “Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana” (*Cuadernos de Bioética*, 66/2008).
- RIECHMANN, J., *Todos los animales somos iguales*, Catarata, Madrid, 2005.
- SÁDABA, J. “Bioética y democracia”, *Revista internacional de pensamiento político* 1/2006.
- SALT H. S., *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999.
- SINGER, P., *Ética practica*, Ariel, Barcelona 1989.
- SINGER, P., *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment* New York, Random House, 2º ed., 1990 (*Liberación Animal*, Trotta, Madrid 1999).
- SINGER, P., *Desacralizar la vida humana. Ensayo de ética*. Cátedra, Madrid 2003.
- SINGER, P., “A convenient Truth” *New York Times*, 26 de enero de 2007.
- SUNSTEIN, C y NUSSBAUM, M. (eds), *Animal Rights. Current debates and New directions*, 108 (2004).
- VV.AA., (Ferry, L./Germé, C., eds.) *Des animaux et des hommes. Anthologie de textes*. Paris, Librairie Générale Française, 1994.

Fecha de recepción: 22 de julio de 2009

Fecha de aceptación: 21 de septiembre de 2009