

DERECHOS DE LOS ANIMALES Y DERECHOS HUMANOS

Valerio Pocar

Catedrático de Sociología del Derecho
Universidad de Milán-Bicocca

A menudo, a quienes afirman que los animales no humanos son titulares de derechos subjetivos y luchan para que tales derechos se reconozcan, incluso por parte de aquéllos que no los niegan por principio, se les contesta que es prematuro preocuparse por su reconocimiento en una época como la actual, en la que los mismos derechos humanos se violan sistemática y gravemente en la práctica, aunque de boquilla generalmente se reconozcan. En mi opinión, es cierto lo contrario: el ocuparse de la cuestión no es para nada prematuro y precisamente la lamentable condición en que se halla el respeto por los derechos humanos sugiere acelerar los tiempos. Al menos por dos razones.

Ante todo, si de derechos se trata, su reconocimiento no puede postergarse: aplazar el reconocimiento de los derechos significa sencillamente negarlos. En segundo lugar, al abordar el tema del reconocimiento de los derechos fundamentales, nos preocupamos de reivindicar su extensión a los sujetos débiles y ya no a los sujetos fuertes, para los cuales tales derechos pueden encontrar y encuentran apoyo por sí mismos, así como no podemos olvidar que los derechos fundamentales subyacen en procesos de inclusión y de exclusión. Esto vale sobre todo para los humanos, con respecto a los cuales, de la constatación de determinadas características específicas o de determinadas diversidades se han tratado argumentos para

justificar discriminaciones, sobre la base de una petición de principio según la cual la diversidad se ha utilizado como un criterio de superioridad o bien de inferioridad y, por tanto, como un criterio para atribuir, o al contrario, para negar los derechos. La diversidad de género se ha usado como criterio para justificar discriminaciones de género (sexismo), la de raza para justificar la discriminación de raza (racismo), la de edad para justificar la discriminación puntual contra los niños o los ancianos, etc., porque todo tipo de diversidad puede utilizarse para discriminar.

Tal vez las discriminaciones que nacen de las diversidades de género, raza, edad están siendo superadas o, por lo menos, tales diversidades ya no parecen creíbles como criterios de justificación de las discriminaciones, pero otras diversidades pueden invocarse para ese fin. Lo que realmente hace falta superar, pues, es el modelo mismo de discriminación, precisamente porque cualquier diversidad podría ser utilizada. Por este motivo es necesario superar el *especismo*, es decir la discriminación basada en la diversidad de especie: superar el especismo y reconocer derechos incluso a sujetos no humanos significa ampliar el círculo de los titulares de derechos fundamentales a todos los seres sintientes y romper el modelo de discriminación en cuanto tal. En efecto, el no discriminar no significa negar las diferencias, sino no utilizar las diferencias para establecer

jerarquías entre sujetos diferentes. Abordar la cuestión de los derechos de los animales no humanos significa también afrontar un nudo crucial de la cuestión de los derechos humanos, y afrontarla no es en absoluto prematuro.

La lucha por el reconocimiento de los derechos de los animales no humanos, pues, es una lucha auténticamente revolucionaria que —como les ocurre precisamente a las revoluciones que ven nacer en breve espacio de tiempo las ideas que las alimentan, pero que se realizan, si se realizan, en tiempos impredecibles— a saber cuándo tendrá éxito. Podemos considerarla la lucha por los derechos del tercer milenio: han sido necesarios miles de años para que la relación entre humanos y no humanos se convirtiera en lo que es hoy, y mil años a lo mejor no son demasiados para cambiarla.

Llegados a este punto, debemos contestar a la pregunta de si los animales no humanos son titulares de derechos. Podemos alcanzar una respuesta por diferentes vías.

En el transcurso de los últimos treinta años, la “cuestión animal” y el interrogante de si a los animales no humanos pueden o deben reconocérseles derechos han sido objeto de un debate principalmente filosófico y filosófico-jurídico. Las teorías más conocidas, sobre las cuales no voy a detenerme ahora, son la neoutilitarista y la neokantiana, atribuibles a la reflexión de Peter Singer y de Tom Regan, respectivamente. La reflexión de Peter Singer, inspirada en el utilitarismo, se basa en el deber moral de no causar dolor y sufrimiento a ningún ser, tanto humano como no humano, que pueda experimentarlos, teniendo en cuenta pues, a fin de incluirlos en la esfera de la ética, de su capacidad de sufrir; así que hacia los animales no sólo deberíamos tener unas obligaciones indirectas, sino auténticas obligaciones directas, que tienen los mismos animales como destinatarios en primera persona. La reflexión de Tom Regan comparte con Singer la idea básica de que los animales tienen relevancia moral directa, pero no acepta la perspectiva utilitarista, al considerarla no apta para tutelar a los animales en todas las circunstancias, mientras

lo que importa es la posibilidad de atribuir a una cierta categoría de seres, humanos y no humanos, un valor intrínseco que Regan afirma poder reconocerles a los animales al menos en su calidad de “pacientes morales”; pacientes en el sentido de que no consiguen actuar moralmente, aunque sean destinatarios de la actuación moral de los agentes morales y, al igual que los agentes morales, deben considerarse “sujetos-de-una-vida”; y, precisamente en cuanto tales, están provistos de valor intrínseco, así que tendrían el derecho básico de ser respetados en su naturaleza, en su constitución psicofísica, el derecho a seguir la vida que su naturaleza les consiente, sin ser obstaculizados intencionalmente por nadie.

Sin embargo, podemos llegar a afirmar que los animales son portadores de derechos a través de vías diferentes, y quisiera exponer al menos dos.

Definamos —sintetizo una definición que en este contexto no puedo profundizar— un derecho subjetivo como la pretensión de satisfacer un interés que expresa una necesidad o un deseo, una pretensión alimentada por una fuerza suficiente para que sea reconocida y ratificada como un precepto jurídico, considerado vinculante por los miembros de una colectividad, y que se traduce por lo tanto en comportamientos efectivos.

Para aplicar esta definición a los derechos de los animales, hay que compartir dos supuestos, uno teórico y el otro empírico. Desde el punto de vista teórico, hay que aceptar el principio de semejanza, en virtud del cual es razonable e incluso preciso que situaciones semejantes se traten de una forma similar: la llamada *regla áurea*. La aceptación del principio conlleva que, cada vez que un sujeto plantea una pretensión relacionada con una determinada característica suya, y ésta se le reconoce y se legitima social y jurídicamente, no se puede razonablemente negar que esa misma pretensión pueda ser planteada por cualquier otro sujeto que posea esa misma característica.

Se trata entonces de comprobar, desde el punto de vista empírico, si dos sujetos poseen

una misma característica y pueden por tanto plantear la misma pretensión. Ahora bien, parece difícil negar que algunas características sean comunes tanto a los humanos como a los animales, como por ejemplo la capacidad de disfrutar y sobre todo la capacidad de sufrir. Por consiguiente, si reconocemos la pretensión de los humanos de que sus sufrimientos son limitados o que pueden justificarse sólo en determinadas circunstancias, debemos reconocerles esa pretensión también a los animales. El principio ético y jurídico del trato similar para situaciones similares tiene un alcance absolutamente general y radica en todos y cada uno de los derechos. Esto vale, ante todo, precisamente para los llamados “derechos humanos”.

Este criterio permite también definir “cuáles” son los derechos que deben reconocerse a los animales. Si los animales tienen características comunes a los humanos y por tanto son portadores de intereses análogos, debe reconocerse el mismo derecho a la tutela de dichos intereses, con la misma extensión y, si acaso, con las mismas limitaciones admitidas para los humanos. Dicho de otra forma, aunque es plausible pensar que los intereses son bastante diferentes entre especie y especie, el reconocimiento de los derechos no debería presentar un carácter especista en relación con los criterios de su determinación. La reciprocidad, la igualdad de trato, el respeto de la esfera individual son criterios formales válidos prescindiendo del contenido específico de los derechos reconocibles.

Más allá de las argumentaciones filosófico-jurídicas que pueden alegarse en favor del reconocimiento de los derechos de los animales, las consideraciones realizadas hasta ahora —que tal vez no representan todavía un fundamento adecuado de la afirmación de que los animales son titulares de derechos— permiten, sin embargo, no excluir que los animales puedan serlo, después de que se pueda establecer la base fáctica donde instituir sus derechos, o sea establecer si los animales tienen “intereses” dignos de ser reconocidos y cuáles puedan ser.

Tras la revolución darwiniana, parece cuestionable la contigüidad biológica entre la

especie humana y las demás especies animales, que nos permite reconocer determinados intereses de los animales precisamente porque se los reconocemos a los humanos. Ante todo, el interés en la supervivencia individual y en la supervivencia de la especie, y por tanto el interés en vivir y el interés en reproducirse. Para los humanos, tales intereses se dan por descontado, pero los mismos intereses deberían darse igualmente por descontado para los animales e incluso, tal vez, para cada una de las especies vivas. Además, es admisible pensar que cada ser vivo sintiente —y los animales poseen indudablemente dicha característica— tenga interés por conseguir el placer y por evitar o al menos reducir el sufrimiento. Aunque la capacidad de sentir placer y sufrimiento pueda ser diferente, desde el punto de vista tanto biológico como cultural según cada especie, ésta sigue siendo una característica común a todos los seres sintientes, y la construcción de una jerarquía entre las especies sobre la base de la capacidad de sufrimiento sería falseada por el especismo, al fundarse en la afirmación no demostrable de que el placer y el sufrimiento que puedan sentir los humanos tengan un mayor valor intrínseco respecto a los no humanos, sin contar con que el placer y el sufrimiento son subjetivos, en el sentido de que para cada individuo el placer y el sufrimiento que es capaz de sentir agotan precisamente su capacidad. Es más, no resulta fácil negar que los animales tienen interés en vivir de acuerdo con las características etológicas de su propia especie; es decir de disfrutar también ellos, tal y como se lo reconocemos a los humanos como derecho, de un mínimo de “calidad de vida”, un criterio que nos permite establecer si una determinada condición de vida es tolerable y haga la vida misma, en la percepción del individuo interesado, digna de ser vivida.

Es verosímil que, además de estos intereses reconocibles sobre la base de la naturaleza biológica común, existan otros que no podemos conocer con exactitud por culpa de las barreras comunicativas; un hecho que, por tanto, les debería sugerir a los humanos un razonable criterio de precaución, e incluso la abstención

de toda interferencia no casual con la vida de los no humanos.

Otra vía para llegar a establecer la existencia de derechos a favor de los animales no humanos concierne a la posibilidad de atribuirles la “personalidad”. A tal fin, abriré un paréntesis para hablar sobre la mente y el pensamiento de los animales, tratando un tema que debería interesar e implicar sobre todo a los estudiosos de las neurociencias en sentido amplio. La intromisión en este campo se justifica sobre la base de una exigencia moral, la de contrastar la tendencia difusa y casi unánime de que, cuando no llega a negar la mente y por tanto el pensamiento de los animales, tiende a poner la una y el otro en planos tan dispares y distantes respecto a los humanos que los hace, por inferioridad y por diferencia, no equiparables a estos últimos. Se trata de una tendencia que impregna la tradición del pensamiento humano y especialmente la de determinadas tradiciones culturales, desde épocas en que la absolutidad de la cuestión entendida como “natural” pretendería hacerlos pasar por eternos, pero que tal vez se remontan menos en el tiempo de lo que su sedimentación podría dejar suponer. Sin embargo, hasta ahora esa tendencia no ha sabido aportar ninguna razón válida en apoyo de su tesis que, por tanto, representa al menos por el momento un puro y simple prejuicio. A las neurociencias se les ha quedado pues asignada, en virtud de impulsos éticos, la tarea de investigar y ofrecer elementos de conocimiento capaces de dar validez o refutar esa tesis que, hasta ahora, se ha alimentado de la fuerza de su apodicticidad y de la debilidad de las víctimas silenciosas del prejuicio.

El motivo que me impulsa a examinar el tema desde esta perspectiva es pues más ético que científico, y las reflexiones que siguen se fundan en observaciones sensatas —que quieren contradecir los preconceptos del sentido común— surgidas de una consideración laica y sin prejuicios de lo que podemos comprender, si efectivamente observamos las cosas sin preconceptos, sencillamente porque tenemos ojos para ver. La negación de la mente y del pensamiento animal o su valoración restric-

tiva, además, representa un caso evidente y emblemático de razonamiento contraintuitivo que, al contrario de lo que ocurre normalmente, no se basa en datos científicos, sino en argumentaciones que pretenden ser puramente intuitivas y de sentido común (por poner sólo un ejemplo: el hombre está dotado de razón, los animales de instinto).

La distinción entre mente y pensamiento (por pensamiento entiendo no sólo el llamado pensamiento racional, sino también toda percepción que elabora la mente, y por tanto también los llamados sentimientos), no puede realizarse en el plano fáctico, sino sólo en el plano conceptual, en el sentido de que sí son cosas diversas, pero que no se encuentran nunca por separado: si no hay mente no hay pensamiento; si no hay pensamiento no hay mente. La prueba más segura de la existencia del pensamiento reside en el hecho, fácilmente comprobable, de su comunicación. Independientemente del modo en que el pensamiento se comunique (y desde luego el pensamiento puede comunicarse a través de los más diversos lenguajes: signos verbales o escritos, palabras, formas, colores, sonidos, etcétera, en un catálogo prácticamente infinito), tenemos la seguridad de la existencia del pensamiento animal precisamente constatando que los animales, y esto es evidente, se comunican interespecíficamente (además de extraespecíficamente, con bastante verosimilitud). Estaríamos tentados, pues, de excluir diferencias de principio entre humanos y no humanos respecto a la capacidad de producir pensamiento, de elaborar lenguajes comunicativos del mismo, de comprenderlo y almacenarlo en la memoria (sede preferible de conservación del pensamiento con respecto a la escritura, por lo menos según Platón), mientras que la única diferencia reconocible y, por tanto, aceptable entre el pensamiento de los animales humanos y el de los animales no humanos consistiría en las tecnologías de conservación material del pensamiento (escritura, artes figurativas, reproducción sonora, etcétera) y, por tanto, en determinadas formas de su comunicación, que los humanos han desarrollado y los no humanos no.

La mente crea el pensamiento y, verosímilmente, determina sus formas y modalidades. Es admisible pensar que hay formas diferentes de pensamiento según algunas características específicas de la mente específica y, tal vez, según algunas otras características externas a la mente misma, es decir según determinadas condiciones y/o ciertos condicionamientos. En efecto, hablamos de pensamiento masculino y pensamiento femenino, de pensamiento infantil y pensamiento adulto, de pensamiento occidental, de pensamiento religioso, etcétera. La especie humana ha derrochado mucho pensamiento y mucho empeño en reducir *ad unum* las diferentes formas y los diferentes modos del pensamiento, o sea para identificar, en un particular modo del pensamiento, *el* modo del pensamiento. De este esfuerzo se han derivado al menos dos consecuencias, que considero muy negativas. Por una parte, en este esfuerzo de reducción se ha descalificado y deslegitimado la importancia de las diferencias de los modos del pensamiento; las cuales, en lugar de ser subestimadas y desaprovechadas, podían haberse valorizado, al haber podido representar una riqueza incluso en este campo, como en otros muchos. Por otra parte, al negarse las diferencias, determinados rasgos del pensamiento, identificados y definidos como características generales del pensamiento mismo, han llegado a construir el paradigma del “buen pensamiento”, definido también “pensamiento racional”. Se trata de un modo del pensamiento de tipo occidental, adulto, masculino. Hay que decir que existe cierta tolerancia hacia otros modos del pensamiento, por ejemplo del pensamiento artístico, aunque no sea occidental, del pensamiento femenino, del pensamiento infantil, que simplemente se toleran precisamente porque se definen como diferentes del pensamiento llamado racional, o sea del “pensamiento verdadero”. En este proceso de descalificación y/o de exclusión, los modos del pensamiento animal ni siquiera se han tomado en consideración, en aras de una óptica antropocéntrica que reserva sólo a la especie humana la categoría de la mente y del pensamiento, y de tal forma se niega en línea de principio incluso la hipótesis de la con-

frontación. Sin embargo, no se puede olvidar que también la mente humana es una mente animal, por la simple razón de que también el hombre es un animal, o sea: la mente del hombre pertenece al género animal.

A pesar de una serie de características comunes, no hay que excluir en absoluto, y más bien es muy probable, que la mente animal y el pensamiento animal sean en buena medida diferentes de la mente y del pensamiento (mejor dicho, de los pensamientos) humanos. Esta afirmación, si es cierta, permite negar una proposición compartida por la mayoría y permite sostener otra que la mayoría rechaza.

Por una parte: cuando no queremos y sobre todo cuando no somos capaces de identificar y establecer una característica cuya presencia y alcance nos puede autorizar a construir una jerarquía de las entidades analizadas (por ejemplo, una característica estética, el precio, el tamaño, por lo que podemos afirmar que el oro vale más que el hierro, o que Asia es más grande que Europa y podemos construir una jerarquía de costes o de superficies), la simple diversidad —como ya he dicho al principio— de por sí no es un motivo para crear una jerarquía de importancia y de valor. En el caso que nos ocupa, nada nos autoriza a pensar que la mente y el pensamiento animales son “inferiores” con respecto a la mente y al pensamiento humanos por el hecho de que son o podrían ser “diferentes”.

Por otra parte, si la mente animal y el pensamiento animal son diferentes de los humanos, se haría especialmente fuerte y urgente la necesidad de indagar y promover estudios sobre el conocimiento de la mente y del pensamiento animales, en mayor medida respecto a lo que se ha hecho hasta ahora, si no se quiere caer en contradicción, en línea de principio y no de hecho, con el paradigma a partir del cual la diversidad sería un motivo de jerarquía y que la mente mejor sería aquella dotada de ciertas características específicas.

Dicho de otra forma, en el estado actual de los conocimientos no estamos autorizados a decir que la mente animal es superior, igual

o inferior a la humana (paradójicamente, la mente animal podría resultar superior a la humana: ¿no decía Nietzsche que el pensamiento racional no es otra cosa sino una prótesis para sustituir a los sentidos que se han ido debilitando?).

Por definición, una mente merece consideración en tanto en cuanto sea capaz de pensar y piense efectivamente (no son las células que conforman el cerebro las que interesan, sino el hecho de que esas células, organizadas para la función del pensamiento, piensen y por tanto sean una mente). En mi opinión —y es una proposición— debería establecerse una correlación fuerte entre la mente, entendida de esa forma, y la personalidad. Sin profundizar ahora en el concepto de personalidad, será suficiente decir que se contraponen dos modos de atribución: por una parte, la personalidad se atribuiría tomando como base la tenencia de una determinada cualidad según una perspectiva ontológica (por ejemplo, todos los seres que forman parte desde un punto de vista genómico de la especie humana, en cualquier fase de su desarrollo, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural, serían personas y como tales sujetos de derechos, como expresa el magisterio católico), mientras, por otra, se afirma que la atribución de la personalidad depende de valoraciones históricas, culturales, sociales, etcétera (y, en un determinado contexto del discurso, también en aplicaciones del principio de sensatez), las cuales identifican las características necesarias y suficientes para dicha atribución. Como se comprenderá, el primer criterio de atribución no es sino un caso particular del segundo, donde la pertenencia genómica a la especie humana se identifica basándose en valoraciones culturales y más específicamente religiosas en aras de una perspectiva antropocéntrica, como razón necesaria y suficiente para la adquisición de la personalidad, y la peculiaridad reside sólo en el hecho de que a esa razón se le atribuye el carácter de la naturalidad y por tanto de la inmutabilidad.

La posesión de una mente capaz de producir pensamiento puede aceptarse como un criterio

oportuno de la atribución de la personalidad; es decir que para ser considerados “personas” y, por tanto, poder no sólo merecer respeto y consideración, sino también ser considerados sujetos de derechos, hace falta poseer una mente capaz de pensamiento y, al contrario, la simple posesión de una mente capaz de pensamiento atribuye la personalidad. El respeto y la consideración no estarían vinculados al genoma o a otros factores biológicos, sino que sería la capacidad de elaborar pensamiento la que haría de un individuo una persona, y esto basado en la consideración de que sin una mente pensante el individuo no sólo no sería capaz de sacar provecho del respeto hacia sí mismo y de la consideración de sus derechos, sino que su misma existencia no sufriría ningún cambio a causa del respeto o de la violación de esos mismos derechos. Existen entidades, humanas desde el punto de vista genómico, que no deberían considerarse personas precisamente porque carecen por completo de una mente en condiciones de pensar (¿se consideraría persona a un ser humano en estado vegetativo permanente, incapaz de pensar?, ¿sería un cadáver una persona?, ¿sería un embrión una persona? Se puede, e incluso creo que sería necesario, asumir una actitud de respeto y de especial atención hacia dichas entidades, pero no se las podría considerar “personas”, sobre todo si quisiéramos no considerar personas también a los animales).

Si luego queremos determinar cuál debería ser el nivel de capacidad de pensamiento para atribuir la personalidad, podríamos establecer dicho nivel de acuerdo con el criterio arriba expuesto sobre cuya base se atribuiría la personalidad. Bastaría pues con que la capacidad de elaborar pensamiento (en el sentido amplio arriba indicado, y por tanto no sólo el pensamiento racional, sino también el sentimental, etcétera) fuera suficiente como para que el individuo fuera capaz de sacar provecho del respeto y de la consideración de sus derechos y que su existencia sufriera cambios a mejor o a peor según cuáles de sus derechos fueran respetados o violados.

Por esta razón, mientras ciertos individuos genómicamente humanos no serían personas, la personalidad debería atribuirse a los animales en cuanto dotados de una mente capaz de elaborar pensamiento.

Según esta propuesta, la especie dejaría de representar una exigencia insuperable y el reconocimiento de los derechos podría fundarse en argumentos no vinculados a la pertenencia de la especie, o sea en argumentos de carácter “transversal”, por así decirlo.

Si los animales son portadores de intereses, debemos pues preguntarnos ahora “qué fuerza” puede sustentar su reconocimiento y hacer que las pretensiones dirigidas a su satisfacción se traduzcan primero en normas jurídicas y luego en comportamientos concretos de la colectividad humana. Esto vale tanto para los derechos animales como para los derechos humanos que, si no se tradujeran en normas jurídicas, se quedarían en simples enunciados éticos o valores de referencia (*moral rights*), pero no constituirían derechos subjetivos en sentido propio (*legal rights*).

Al respecto, un recurso muy importante lo representan los factores culturales y, en especial, el compartir las opiniones éticas y los valores a los que se refiere el reconocimiento de la pretensión y a través de los cuales puede acreditarse entre una parte más o menos amplia de la colectividad, a condición de que aquellos que comparten dichos valores disfruten, contando también con otros recursos, de un poder suficiente para conseguir la afirmación como norma jurídica de la pretensión que radica en esos valores. Desde este punto de vista, el interés para cuya satisfacción se ha planteado la pretensión puede ser no sólo un interés de los partidarios de la pretensión, sino también un interés de otros sujetos carentes de un poder suficiente para afirmarlo. Téngase presente que dicha particularidad constituye un elemento característico de los mismos “derechos humanos”, que se caracterizan especialmente por el hecho de que el poder que puede permitir afirmar los intereses que subyacen no es sólo el poder de los sujetos o de los grupos directamente interesados. Los derechos huma-

nos se reclaman para todos los seres humanos precisamente por ser humanos, y esto significa exactamente que tales derechos no se reclaman para los sujetos o los grupos que disponen de un poder suficiente para afirmar como derecho sus pretensiones, sino para los sujetos que no disponen de un poder suficiente, de tal forma que la tutela de los derechos humanos resulta de tipo “indirecto”, vinculada a factores de carácter político e ideológico que inducen a grupos dotados de poder a afirmar como normas jurídicas determinados principios éticos que se asumen como de alcance universal.

La cuestión de los derechos animales no se presenta de una forma diferente de aquella de los derechos humanos y, es más, el debate sobre una facilita la comprensión de la otra. Desde hace ya tiempo, la idea de la igualdad entre los humanos se ha asimilado, por lo menos en línea de principio, así que las discriminaciones se perciben como injustas y, por lo general, se admite que las desigualdades no pueden “justificarse” sobre la base de las diferencias, sino que más honestamente se deben explicar con el conflicto de intereses y con la distribución no igualitaria del poder. La diferencia entre los humanos y los animales se percibe como “obvia”, aunque no esté del todo justificada y demostrada, así que la mayoría de los humanos encuentra dificultades en admitir que la discriminación es injusta. En resumen, mientras queda o debería quedar claro que las discriminaciones entre los humanos son crudamente la consecuencia de la desigualdad de fuerza, y que los esfuerzos realizados para justificarlas sobre la base de diferencias aducidas se presentan como construcciones sociales y culturales ficticias y como peticiones de principio, las discriminaciones de los humanos con respecto a los animales pueden todavía encubrirse con razones que se pretenden “naturales” y, por tanto, racionales, cuando no son en absoluto racionales y aun menos naturales.

La relación entre los derechos humanos y los derechos animales podría abordarse desde una perspectiva diferente, la de su posible interdependencia, que igualmente cabría investigarse, más extensamente de lo que admite

este espacio. Resumiendo, diré que en muchos casos el respeto de los derechos de los animales determina el respeto también de los derechos humanos y la violación de los primeros conlleva la violación de los segundos.

Ante todo, existe una consideración de carácter general: una violación de los derechos fundamentales; aunque afecta en especial a algunos sujetos, menoscaba los derechos de todos. Pero también existen argumentos vinculados a situaciones mucho más concretas y me limitaré a recordar sólo dos.

Como ya se sabe, la experimentación con los animales, respecto a cuya crueldad sobran las palabras, es vivamente criticada por una gran parte de los científicos que niegan la validez del modelo animal sobre la que se basa, así como la transferibilidad a los humanos de los resultados conseguidos con los animales. Si el modelo animal es falaz, las consecuencias que se deriven del uso y comercialización de los productos testados en animales represen-

tan un riesgo para el derecho fundamental a la salud y una violación de los derechos de los consumidores.

La cría y el consumo de alimentos procedentes de animales (zoofagia) es fuente de numerosas y graves violaciones de los derechos humanos: del derecho a la salud, estando ya la mayoría de los dietistas convencidos de que el consumo de alimentos de origen animal es perjudicial para la salud humana y la raíz de muchas enfermedades que constituyen la causa principal de morbilidad y mortalidad, especialmente en el rico mundo occidental; del derecho a la vida, el derroche alimentario que los criaderos de animales implica, constituyendo la principal causa del hambre en el mundo; de los derechos ecológicos, los criaderos de animales representan una de las fuentes de contaminación hídrica y atmosférica más importantes, así como el principal mecanismo de reducción de la biodiversidad. Y así se podría continuar.

Traducción al español de Laura Volpe