

# ANIMALES ¿PROPIEDAD O PERSONAS?

Gary L. Francione

Distinguished Professor of Law on Rutgers  
University School of Law-Newark

**Sumario:** 1. Animales: nuestra esquizofrenia moral. 2. Animales como objetos. 3. El principio de tratamiento humano: El rechazo de los animales como objetos. 4. El problema: el sufrimiento innecesario. 5. Los animales como propiedad: un equilibrio desequilibrado. 6. Tomando en serio los intereses de los animales: el principio de igual consideración. 7. Los animales como personas. 8. Falsos conflictos. Notas

Cuando se trata de otros animales, los hombres adolecemos de lo que puede describirse como esquizofrenia moral. Aunque afirmamos tomarlos en serio y considerar que poseen intereses moralmente significativos, ignoramos estos intereses de modo rutinario y por razones meramente triviales. En este trabajo, sostengo que nuestra esquizofrenia moral se debe al estatus de los animales como propiedad, que supone identificarlos como simples *objetos* a pesar de la existencia de numerosas leyes que teóricamente les protegen. Si queremos ser congruentes con nuestra afirmación de tomar en consideración los intereses de los animales, entonces no podemos sino concederles un derecho: el derecho a no ser tratados como nuestra propiedad.

El reconocimiento de que los animales poseen este derecho requeriría que aboliésemos y no solo regulásemos mejor nuestra institucionalizada explotación de los animales. Aunque ésta sea ostensiblemente una conclusión radical, deriva necesariamente de las nociones morales que hemos manifestado haber aceptado durante la mayor parte de los últimos 200 años. Más aún, reconocer este derecho no excluiría elegir a los hombres por encima de los animales en situaciones de verdadero conflicto.

## 1. ANIMALES: NUESTRA ESQUIZOFRENIA MORAL

Existe una profunda disparidad entre lo que afirmamos creer acerca de los animales, y el modo en el que efectivamente les tratamos. Por un lado, decimos tomarlos en serio. Dos tercios de los estadounidenses encuestados por la “Associated Press” están de acuerdo con la siguiente afirmación: “El derecho de un animal a vivir libre del sufrimiento debería ser igual de importante que el derecho de las personas a vivir libres de sufrimiento”, y más del 50% de los americanos creen que está mal matar animales para confeccionar abrigos de piel o cazarlos por deporte<sup>1</sup>. Casi un 50 por ciento consideran que los animales son “casi como los hombres en todos los aspectos importantes”<sup>2</sup>. Estas actitudes también se reflejan en otros países. Por ejemplo, un 94 por ciento de los británicos<sup>3</sup> y 88 por ciento de los españoles<sup>4</sup> piensan que los animales deben ser protegidos de los actos de crueldad, y sólo un 14% de los europeos apoyan el uso de la ingeniería genética que conlleve sufrimiento animal, aunque el objeto sea desarrollar medicamentos que salven vidas humanas<sup>5</sup>.

Por otro lado, el tratamiento que actualmente dispensamos a los animales contrasta con nuestras manifestaciones acerca del respeto

que proferimos a su estatus moral<sup>6</sup>. Consideremos que el sufrimiento de los animales está a nuestro alcance. Sólo en los Estados Unidos, según datos del Departamento estadounidense de Agricultura, se mata a 8 billones de animales por año con fines relacionados con la alimentación; cada día, sacrificamos aproximadamente 23 millones de animales, o más de 950.000 por hora, o casi 16.000 por minuto, o más de 260 cada segundo. Esta cantidad no es nada si atendemos a los billones que adicionalmente se matan a nivel mundial. Estos animales son criados en horrendas condiciones intensivas en la conocida como “producción industrial de animales de granja”, mutilados de diversas formas sin paliativos del dolor, transportados largas distancias en estrechos y mugrientos contenedores, y finalmente sacrificados entre el hedor, ruido, y miseria del matadero. Cada año, matamos millones de peces y otros animales marinos. Los capturamos con anzuelos y permitimos que se asfixien en las redes. Compramos langostas en el supermercado, donde permanecen semanas en depósitos repletos, con las pinzas cerradas por gomas y sin recibir alimentos, y posteriormente las cocinamos, hirviéndolas vivas.

Los animales salvajes no corren mejor suerte. En Estados Unidos se cazan y matan unos 200 millones de ellos anualmente, sin incluir los animales que se abaten en ranchos de juego comerciales o en acontecimientos tales como el tiro al pichón. Es más, los cazadores normalmente mutilan a los animales sin matarlos o salvarlos. Se calcula, por ejemplo, que los cazadores con arcos no salvan al 50 por ciento de los animales alcanzados por sus flechas. Esta práctica incrementa el número de víctimas mortales de la caza por lo menos en decenas de millones de animales. Los animales heridos suelen morir lentamente, durante un lapso de horas o incluso días, desangrados, con los intestinos y estómagos perforados, y graves infecciones.

Sólo en los Estados Unidos, empleamos millones de animales anualmente para experimentos biomédicos, pruebas de inocuidad de productos, y educación. Se emplean para medir los efectos de toxinas, enfermedades, me-

dicamentos, radiaciones, balas, y todo tipo de privaciones físicas y psicológicas. Les quemamos, envenenamos, irradiamos, dejamos ciegos, privamos de comida y electrocutamos. Se les inocula intencionadamente enfermedades tales como cáncer e infecciones como la neumonía. Les privamos de sueño, les mantenemos en confinamiento solitario, les extraemos miembros y ojos, así como les hacemos adictos a las drogas, obligamos a desengancharse de tal adicción, y enjaulamos durante todas sus vidas. Y si no mueren en el transcurso de los procedimientos de experimentación, casi siempre les matamos nada más concluir éstos, o les reciclamos para ser utilizados en otros experimentos o pruebas y después matarlos.

Empleamos a millones de animales por el mero objetivo de proporcionar entretenimiento. Se utilizan en el cine y la televisión. Existen miles de zoológicos, circos, carnavales, pistas de carreras, exhibiciones de delfines, y rodeos en los Estados Unidos, y estas y otras actividades similares, como las corridas de toros, también tienen lugar en otros países. Los animales empleados para el entretenimiento suelen ser obligados a soportar el encarcelamiento y enjaulamiento durante toda su vida, malas condiciones de vida, privaciones y peligros físicos extremos y tratamientos brutales. La mayoría de estos animales se matan cuando ya no sirven para tales fines de entretenimiento, o se venden para la investigación o como blancos de tiro en reservas de caza comerciales.

Y matamos a millones de animales anuales simplemente por la moda. Aproximadamente 40 millones de animales en todo el mundo son cazados, atrapados por ceños, o criados en granjas de pieles de confinamiento intensivo, donde se electrocutan o gasean o se les parte el cuello. En los Estados Unidos, de 8 a 10 millones de animales anuales se matan para obtener su piel.

Por estas razones, puede decirse que sufrimos una especie de esquizofrenia moral cuando se alude a nuestro pensamiento acerca de los animales. Proclamamos considerar que los animales tienen intereses moralmente significativos, pero nuestro comportamiento indica lo contrario.

## 2. ANIMALES COMO OBJETOS

Antes del siglo diecinueve, la precedente letanía de usos de los animales no suscitaba ninguna preocupación. La cultura occidental no reconocía que los hombres tuviesen ninguna obligación moral respecto a los animales porque estos no poseían ninguna importancia moral. Podíamos tener obligaciones morales que implicaban a los animales, pero éstas se debían a otros seres humanos y no a los animales. Los animales se concebían como cosas, con un estatus moral similar al de los objetos inanimados.

Todavía en el siglo diecisiete, el pensamiento más avanzado sostenía que los animales no eran más que máquinas. René Descartes (1596-1650), considerado el fundador de la filosofía moderna, argumentaba que los animales no eran conscientes. Carecían de inteligencia por no poseer alma, reservada por Dios a los seres humanos. En apoyo de la afirmación de que los animales no tenían consciencia, Descartes aducía que no emplean ningún lenguaje verbal o de signos, al contrario que todo ser humano. Lo que sí reconocía este filósofo era el hecho de que los animales parecen actuar de modo finalista e inteligente y ser conscientes, pero concluía que verdaderamente no difieren de máquinas creadas por Dios. Es más, vinculaba a los animales con “automatons, or moving machines”<sup>7</sup>. Además, al igual que los relojes indican la hora mejor que los seres humanos, algunas máquinas animales pueden desempeñar determinadas tareas mejor que los humanos.

Como consecuencia obvia de esta posición, se estimaba que los animales no son seres sensibles, ni conscientes del dolor, placer o cualquier otra cosa. Descartes y sus seguidores realizaron experimentos en los que clavaban las patas de los animales en tableros y se les sajava para descubrir sus palpitantes corazones. Quemaban, escaldaban, y mutilaban a los animales de todas las formas posibles. Y, cuando estos reaccionaban al sufrir dolor, Descartes desestimaba tal reacción al identificarla con el sonido de una máquina que funciona incorrectamente. Un perro que llora, afirmaba Descartes, no

difiere del chirrido de un engranaje que necesita aceite.

Con arreglo a esta postura, resulta del mismo modo absurdo hablar de nuestras obligaciones morales respecto a los animales, máquinas creadas por Dios, que hablar de nuestras obligaciones morales en relación a los relojes, máquinas creadas por los seres humanos. Podemos tener obligaciones morales que tienen que ver con el reloj, pero cualquiera de ellas se debe realmente a otros seres humanos y no al reloj. Si rompo el reloj con un martillo, puedes molestarte y oponerte porque este objeto te pertenece, o porque te lesiono cuando accidentalmente te golpea una pieza de ese reloj, o porque resulta derrochador destruir un buen reloj que podría utilizarse por otro sujeto. Puedo estar del mismo modo obligado a no dañar a tu perro, pero tal obligación la tengo respecto a tí y no respecto al perro. Según Descartes, el perro, como el reloj, no es más que una máquina y carece de intereses.

Otros autores no compartían la visión de Descartes de los animales como meras máquinas, pero seguían negando la posible existencia de obligaciones morales de los hombres con respecto a los mismos. Por ejemplo, el filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) reconoció que los animales son seres sensibles y pueden sufrir, pero rechazaba que podamos tener obligaciones morales directas respecto a los mismos porque, a su modo de ver, no son ni racionales ni conscientes. Según Kant, los animales son simplemente medios para fines humanos; son “instrumentos del hombre”. Existen para ser usados por el hombre, y carecen de valor por sí mismos. Para Kant ya reviste importancia nuestro trato a los animales, aunque sólo debido al impacto que pueda tener en otros seres humanos: “[H]e who is cruel to animals becomes hard also in his dealings with men”<sup>8</sup>. Señalaba Kant que si disparamos y matamos a un perro fiel y obediente que ha envejecido y no puede sernos útil, no violamos ninguna obligación que debamos al perro. Tal acto solo es incorrecto en cuanto a nuestra obligación moral de compensar el servicio de otros seres humanos; pues matar al perro

tiende a hacernos menos proclives a cumplir estas obligaciones morales. “[S]o far as animals are concerned, we have no direct duties”. Los animales existen “merely as a means to an end. That end is man”<sup>9</sup>.

La postura que descarta la existencia de obligaciones morales directas respecto a los animales también se reflejaba en el Derecho anglo-americano. Antes del siglo diecinueve, resulta difícil encontrar un reconocimiento jurídico de obligaciones legales debidas directamente a los animales<sup>10</sup>. La ley solo profería protección a los animales, en la mayor parte de casos, sobre la base de preocupaciones humanas, fundamentalmente intereses dominicales. Si Simon lesionaba a la vaca de Jane, el acto de éste podría violar una ley contra el vandalismo si pudiese probarse que el acto reflejaba una intención maliciosa hacia Jane. Si el dolo lo era con respecto a la vaca y no hacia Jane, no se le podía procesar. Resultaba irrelevante si el dolo se dirigía a la vaca o a la propiedad inanimada de Jane. Cualquier condena judicial de la crueldad animal se expresaba sólo, con contadas excepciones, como preocupación de que la conducta se tradujese en crueldad con respecto a otros seres humanos, o que los actos de crueldad hacia los animales pudiesen ofender la cortesía o decencia pública y causar la ruptura de la paz. Esto es, el derecho reflejaba la idea expresada por Kant y otros en virtud de la cual las únicas razones para ser amables con los animales tenían que ver con nuestras obligaciones con respecto a otros seres humanos, nunca por obligaciones en relación a los animales.

### 3. EL PRINCIPIO DE TRATAMIENTO HUMANO: EL RECHAZO DE LOS ANIMALES COMO OBJETOS

Consideremos el siguiente ejemplo. Simon propone torturar a un perro quemándole con un soplete. La única razón por la que Simon tortura al perro es por resultarle placentera

este tipo de actividad. ¿Suscita esta propuesta de Simon alguna preocupación moral? ¿Viola Simon alguna obligación moral sobre no emplear al animal de esta manera para su propia diversión? ¿O es la actuación de Simon moralmente idéntica a cascar y comerse una nuez?

Creo que la mayoría de nosotros no dudaría en afirmar que prender vivo al perro por puro placer no es un acto justificable moralmente bajo ningún concepto. ¿Cuál es la base de nuestro juicio moral? ¿Es solamente que nos preocupa el efecto de la acción de Simon en otros seres humanos? ¿Rechazamos la tortura del perro simplemente porque puede disgustar a otros seres humanos a los que les gustan los perros? ¿Nos oponemos porque al torturar al perro Simon puede convertirse en una persona más insensible o desagradable al relacionarse con otros seres humanos? Desde luego que podemos basar parcialmente nuestro rechazo moral de la acción de Simon en nuestra preocupación acerca del efecto de esta acción en otros seres humanos, pero esta no es la razón principal de nuestra objeción. Al fin y al cabo, condenaríamos este acto incluso si Simon torturase al animal en secreto, o incluso si aparte de su apetito por torturar perros Simon es un sujeto encantador que sólo muestra amabilidad hacia los otros seres humanos. Supongamos que el perro es el animal de compañía de la vecina de Simon, Jane. ¿Objetamos la tortura porque el perro es propiedad de Jane? Aunque podamos oponernos a esa tortura debido a que el perro pertenece a Jane, de nuevo, no es nuestra primera preocupación. Encontraríamos la acción de Simon ofensiva incluso si el perro fuese callejero.

El principal motivo por el que consideramos la acción de Simon moralmente reprehensible es el efecto que posee en el perro. El perro es un ser sensible como nosotros, el perro es el tipo de ser que tiene capacidad de sufrir y posee el interés de no ser prendido con un soplete<sup>11</sup>. El perro prefiere, o quiere, o desea no ser quemado con el soplete. Tenemos una obligación directa con respecto al perro, y no simplemente una obligación que implica al perro, que consiste en no torturarlo. La única

justificación de esta obligación radica en que el perro es un ser sensible; no se necesita ningún otro rasgo, como la racionalidad similar a los hombres, la conciencia reflexiva, o la capacidad de comunicarse en un lenguaje humano. Por el mero hecho de que el perro puede experimentar dolor y sufrimiento, consideramos moralmente necesario justificar que le causemos dolor. Podemos discrepar acerca de la suficiencia de una justificación en concreto, pero todos estamos de acuerdo en que se requiere alguna justificación, y el placer de Simon no puede constituirla. Una parte integral de nuestro pensamiento moral es la idea de que, siendo las cosas iguales, el hecho de que una acción cause dolor justifica reprobarla, no sólo porque dañar a otro ser sensible nos rebaja sino porque es malo por sí mismo. Y no importa si Simon propone prender por placer al perro o a otro animal, como una vaca. En ambos casos podríamos oponernos a esta conducta.

En pocas palabras, la mayoría de nosotros afirmamos rechazar la caracterización de animales como objetos que ha dominado el pensamiento occidental durante siglos. En la mayor parte de los últimos doscientos años, la cultura moral y jurídica anglo-americana ha mantenido una distinción entre los seres sensibles y los objetos inanimados. Aunque creemos que deben prevalecer los hombres sobre los animales en caso de conflicto de intereses, la mayoría de nosotros aceptamos como completamente no controvertido que el empleo y trato que dispensamos a los animales se rigen por lo que podemos denominar como el *principio de trato humano*, o la visión de que, como los animales pueden sufrir, tenemos la obligación moral directa con respecto a los mismos de no imponerles ningún sufrimiento innecesario.

El principio de trato humano encuentra sus orígenes en las teorías desarrolladas por el jurista y filósofo utilitarista inglés Jeremy Bentham (1748-1832). Bentham sostenía que, a pesar de las diferencias, los hombres y los animales se asemejan por su capacidad de sufrir, y es éste y no otro rasgo (como la capacidad de expresarse con palabras o la capacidad de razonar) el que se requiere para que los animales importen

moralmente y gocen de protección jurídica. Bentham consideraba que los animales habían sido “degraded into the class of *things*”, lo que había llevado a ignorar su interés en no sufrir<sup>12</sup>. En una declaración tan profunda como simple, Bentham aclaró la irrelevancia de los rasgos diferentes a la sensibilidad: “[A] full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?”<sup>13</sup>.

La postura de Bentham marcó el abandono de una tradición cultural que había considerado a los animales meros objetos desprovistos de intereses morales relevantes. Rechazaba las opiniones de aquellos que, como Descartes, suscribían la visión de que los animales no son seres sensibles ni poseen intereses. También discrepaba de aquellos que, como Kant, afirmaban que los animales poseen intereses pero estos no son moralmente significativos debido a que carecen de rasgos distintos a la sensibilidad, además de por el hecho de que el trato que les dispensamos sólo importa en la medida en que afecte a nuestro comportamiento con respecto a otros seres humanos. Para Bentham, solamente reviste importancia el trato que otorgamos a los animales a causa de su efecto en otros seres que pueden sufrir, y nuestras obligaciones se refieren directamente a ellos. Bentham urgió la promulgación de leyes que protegiesen a los animales del sufrimiento.

Estas ideas de Bentham tuvieron una profunda incidencia en varios reformistas jurídicos, de modo que los sistemas legales británico y estadounidense, entre otros, intentaron incorporar el principio de trato humano en las leyes de bienestar animal. Estas normas son de dos tipos: generales y específicas. Las leyes generales de bienestar animal, como las leyes anti-crueldad, prohíben la crueldad o causar sufrimientos innecesarios a los animales sin distinguir entre los diferentes usos de los animales. Por ejemplo, las normas de Nueva York imponen una sanción penal a toda persona

que “overdrives, overloads, tortures or cruelly beats or unjustifiably injures, maims, mutilates or kills any animal”<sup>14</sup>. Por su parte, el derecho de Delaware prohíbe la crueldad y define como cruel “every act or omission to act whereby unnecessary or unjustifiable physical pain or suffering is caused or permitted,” e incluye “mistreatment of any animal or neglect of any animal under the care and control of the neglecter, whereby unnecessary or unjustifiable physical pain or suffering is caused”<sup>15</sup>. En Gran Bretaña, la Ley de Protección de los Animales de 1911 tipifica como delito la conducta consistente en “cruelly beat, kick, ill-treat, over-ride, over-drive, over-load, torture, infuriate, or terrify any animal” o causar “unnecessary suffering” a los animales<sup>16</sup>. Específicas leyes de protección animal pretenden aplicar el principio de trato humano a concretas formas de emplear los animales. Por ejemplo, La Ley de Bienestar Animal americana aprobada en 1966 y enmendada en numerosas ocasiones<sup>17</sup>, la Ley sobre Crueldad hacia los Animales británica promulgada en 1876<sup>18</sup>, y la Ley británica de Animales (Procedimientos Científicos) de 1986<sup>19</sup>, se interesan por el trato de los animales empleados en experimentos. La Ley americana sobre Sacrificio Humano, aprobada inicialmente en 1958, regula la matanza de los animales utilizados con fines relacionados con la alimentación<sup>20</sup>.

Según hemos visto, si Simon daña a la vaca de Jane, las leyes sobre vandalismo exigen que Simon actuase con dolo hacia Jane. Los tribunales se preocupaban de la crueldad hacia los animales en la medida en que ésta pudiese herir las sensibilidades públicas o a fomentar la crueldad hacia otros seres humanos. La aprobación de leyes en contra de la crueldad permitió procesar a Simon incluso si carecía de intención maliciosa hacia Jane y su dolo se limitaba a la vaca de Jane. Es más, estas leyes reflejan un interés por la trascendencia moral del sufrimiento animal, así como por las repercusiones perjudiciales de la crueldad hacia los animales en los seres humanos. Las leyes en contra de la crueldad suelen ser explícitas en su aplicación a todos los animales, con o sin due-

ño. Por lo tanto, mientras que las leyes sobre vandalismo pretendían “to protect the beasts as property instead of as creatures susceptible of suffering”, las leyes en contra de la crueldad se diseñan “for the protection of animals”<sup>21</sup>. Se dirigen al “benefit of animals, as creatures capable of feeling and suffering, and [are] intended to protect them from cruelty, without reference to their being property”<sup>22</sup>. El objetivo de estas segundas atiende, en parte, a la necesidad de inculcar a los seres humanos “a humane regard for the rights and feelings of the brute creation by reprov[ing] the evil and indifferent tendencies in human nature in its intercourse with animals”<sup>23</sup>. Se dice que estas leyes “recognize and attempt to protect some abstract rights in all that animate creation, made subject to man by the creation, from the largest and noblest to the smallest and most insignificant”<sup>24</sup>. Y las leyes en contra de la crueldad reconocen estos derechos debido a que los animales son sensibles, y por consiguiente tenemos obligaciones jurídicas directamente con respecto a los mismos consistentes en abstenernos de infligirles dolor y sufrimiento innecesarios: “Pain is an evil”, y “[i]t is impossible for a right minded man ... to say that unjustifiable cruelty [to animals] is not a wrong”<sup>25</sup>. Del mismo modo, otras leyes de bienestar animal se centran en el sufrimiento de los animales como intrínsecamente indeseable<sup>26</sup>.

Muchas leyes sobre bienestar animal, como las anti-crueldad, son leyes penales. Como regla general, estas reglas únicamente tipifican como delito o falta aquellas normas morales que son ampliamente aceptadas, como las prohibiciones de matar a otros hombres, infligirles lesiones físicas, o quitarles sus bienes. Por lo tanto, el hecho de que muchas de las leyes sobre bienestar animal sean penales sugiere que tomamos suficientemente en cuenta a los intereses de los animales como para castigar las violaciones del principio de trato humano con el estigma social de una sanción penal.

El principio de trato humano y las leyes sobre bienestar animal que lo reflejan dan a entender que exigen que ponderemos los intereses de los animales y nuestros intereses en

cuanto seres humanos a la hora de determinar si resulta necesario el sufrimiento animal. Soportar estos intereses implica estimar los valores relativos de los intereses en conflicto. Si nuestro sufrimiento por no usar a los animales supera el interés animal en no sufrir, el primero prevalece y el sufrimiento animal se considera necesario. Sin embargo, si no está en juego ningún interés humano justificable, entonces infligir sufrimiento a los animales debe considerarse innecesario. Por ejemplo, el derecho británico que regula el empleo de animales en experimentos requiere, antes de que se apruebe cualquier experimento, una ponderación de “the likely adverse effects on the animals concerned against the benefit likely to accrue”<sup>27</sup>.

En síntesis, el principio asume que podemos utilizar a los animales cuando resulte necesario y nos encontremos ante un conflicto entre los intereses de los animales y de los seres humanos, y que debemos infligirles exclusivamente el menor dolor y sufrimiento necesarios para lograr nuestro objetivo. Para que la prohibición del sufrimiento innecesario de los animales tenga un contenido significativo, entonces debe impedir causar sufrimiento a los animales por mero placer, diversión o conveniencia. Si existe una alternativa viable al empleo de los animales en una situación en concreto, en tal caso el principio parece que proscribe tal uso.

#### 4. EL PROBLEMA: EL SUFRIMIENTO INNECESARIO

Aunque expresamos nuestra desaprobación del sufrimiento innecesario de los animales, casi todo nuestro uso de los animales puede justificarse *solo* por costumbre, convención, diversión, conveniencia, o placer<sup>28</sup>. Esto es, la mayoría del sufrimiento que infligimos a los animales es completamente innecesario, y no somos sustancialmente diferentes de Simon, cuando propone prender vivo a un perro por placer. Por ejemplo, por definición, no puede estimarse necesaria la utilización de los anima-

les para la caza deportiva y con fines relacionados con el entretenimiento. No obstante, estas actividades son protegidas por leyes que supuestamente prohíben causar sufrimiento innecesario a los animales. ¿Es verdaderamente innecesario llevar abrigos de piel, o emplear a los animales para probar productos domésticos duplicados, o tener otra marca de pintalabios o loción para después del afeitado?

Todavía más importante en términos de animales usados es la industria agrícola animal, en la que cada año se da muerte a billones de animales por fines relacionados con la alimentación. En ningún caso resulta necesario comer carne o productos animales; es más, un creciente número de asistentes sanitarios sostiene que estos alimentos pueden perjudicar la salud. Más aun, autorizados científicos medioambientales han subrayado las elevadas ineficiencias y consiguientes costes que la agricultura animal causa en nuestro planeta. Por ejemplo, los animales consumen más proteínas de las que producen. Por cada Kilogramo (2,2 libras) de proteína animal producida, los animales consumen una media de casi 6 kilogramos, o más de 13 libras, de proteínas derivadas de las plantas. Se necesitan más de 100.000 litros de agua para producir un kilogramo de carne de vaca, y aproximadamente 900 litros para producir un Kilogramo de trigo. En cualquier caso, nuestra única justificación del dolor, sufrimiento y muerte de estos billones de animales de granja radica en que nos gusta el sabor de su carne.

Si bien muchos contemplan el uso de animales en experimentos como un supuesto en el que concurre un verdadero conflicto entre los intereses humanos y animales, la necesidad de emplear animales para estos fines también se encuentra en entredicho. Son numerosas las evidencias científicas que cuestionan la idea de que los experimentos que se sirven de animales resultan necesarios para asegurar la salud, e indican que en muchos casos basarse en modelos animales ha sido contraproducente.

## 5. LOS ANIMALES COMO PROPIEDAD: UN EQUILIBRIO DESEQUILIBRADO

La profunda contradicción entre lo que decimos respecto a los animales y cómo les tratamos en realidad se debe a su estatus de propiedad<sup>29</sup>. Los animales son bienes que nos pertenecen y no poseen más valor del que nosotros, propietarios, elegimos otorgarles. Aunque Bentham transformó el pensamiento moral y la doctrina jurídica al introducir la idea de que la sensibilidad es el único rasgo que se exige a los animales para que posean importancia, ni él ni los reformistas interesados en incorporar sus opiniones en el Derecho cuestionaron nunca el estatus de los animales como propiedad<sup>30</sup>. Con arreglo a ley, “animals are owned in the same way as inanimate objects such as cars and furniture”<sup>31</sup>. Son “by law treated as any other form of movable property and may be the subject of absolute, *i.e.*, complete ownership... [and] the owner has at his command all the protection that the law provides in respect of absolute ownership.”<sup>32</sup>. El dueño tiene derecho a poseer físicamente al animal en exclusiva, emplearlo con fines económicos y para obtener otros beneficios, y suscribir contratos relacionados con el mismo o usarlo como aval para un préstamo. El propietario tiene el deber de asegurar que su propiedad animal no cause daños a otras personas o a su propiedad, pero puede venderlo o legarlo, regalarlo, ser privado de él en ejecución de un pronunciamiento judicial. También puede matarlo. Los animales salvajes suelen considerarse como propiedad del Estado que los administra en beneficio de todos, pero también pueden convertirse en propiedad de determinados seres humanos a través de la caza, o domándolos y encerrándolos.

Este estatus de los animales como propiedad deja sin sentido cualquier ponderación que supuestamente se requiera en virtud del principio de trato humano o las leyes sobre bienestar animal, puesto que lo que verdaderamente se sopesa son los intereses de los propietarios y los intereses de su propiedad animal.

Resulta, por lo tanto, absurdo suponer que podemos ponderar por un lado intereses humanos protegidos por reivindicaciones de derecho en general y de un derecho a la propiedad en particular, y por otro lado los intereses de la propiedad, que sólo existe como medio para alcanzar fines de los seres humanos. Aunque admitamos que podemos preferir los intereses animales por encima de los humanos exclusivamente cuando hay un conflicto de intereses, siempre hay un conflicto entre los intereses de los propietarios que quieren usar sus pertenencias y los intereses de su propiedad animal. El interés de la propiedad humana prevalecerá casi siempre. El animal del que se trate será siempre una “mascota” o un “animal de laboratorio” o un “animal de caza”, o un “animal destinado a la alimentación”, o un “animal de rodeo” u otra forma de propiedad animal que existe solamente para nuestro uso y no posee más valor que el que le otorguemos. Así, observamos cómo en la práctica no puede hacerse ninguna elección entre el interés humano y el animal porque la elección ha sido predeterminada por el estatus de propiedad del animal; el “sufrimiento” de los titulares de la propiedad que no puede utilizar su propiedad conforme desean vale más que el sufrimiento animal. Se nos permite causar cualquier sufrimiento que sea preciso para emplear nuestra propiedad animal para un fin en concreto, incluso si este propósito es nuestra simple diversión o placer. Mientras nos sirvamos de nuestra propiedad animal para generar un beneficio económico, no hay ninguna limitación efectiva a nuestro uso o trato de los animales<sup>33</sup>.

Las leyes sobre bienestar animal aseguran de múltiples modos que nunca se dé una verdadera ponderación de intereses humanos y animales. En primer lugar, muchas de ellas eximen explícitamente a la mayoría de las formas de uso institucionalizado de la propiedad, las cuales precisamente se corresponden con la mayor parte de animales usados por el hombre. Las excepciones más frecuentes a las leyes estatales en contra de la crueldad incluyen los experimentos científicos, las prácticas agrícolas, y la caza<sup>34</sup>. La Ley sobre Bienestar Animal,

la principal norma estatal que regula la utilización de animales en experimentos biomédicos, ni siquiera se aplica a la mayoría de animales empleados en experimentos (gatos y ratones) y tampoco establece límites significativos al dolor y sufrimiento que en el transcurso de los experimentos pueden causarse a los animales<sup>35</sup>.

En segundo lugar, aunque las leyes en contra de la crueldad no lo realicen de modo explícito, de facto los tribunales suelen eximir nuestros usos habituales de los animales interpretando los textos en el sentido de que no prohíben causar incluso sufrimiento extremo si éste se deriva de un empleo aceptado de los animales y una práctica consuetudinaria de los propietarios<sup>36</sup>. Un acto que “inflicts pain, even the great pain of mutilation, and which is cruel in the ordinary sense of the word” no se prohíbe cuando “the purpose for which the act is done is to make the animal more serviceable for the use of man.”<sup>37</sup>. Por ejemplo, los tribunales han declarado reiteradamente que los animales destinados a la alimentación pueden ser mutilados de formas que incuestionablemente causan graves dolores y sufrimientos y que normalmente serían consideradas crueles e incluso torturas. Sin embargo, estas prácticas se permiten debido a que la agricultura animal se incluye entre los usos animales institucionalizados admitidos, y la industria cárnica contemplan las prácticas como normales e indispensables para facilitar este uso. Los tribunales dan por sentado que los propietarios de los animales actuarán en aras a su mayor interés económico y no causarán intencionalmente a los animales mayor sufrimiento del que sea necesario porque ello disminuiría el valor monetario del animal<sup>38</sup>. Por ejemplo, en el asunto *Callaghan v. Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, el tribunal declaró que el doloroso acto de arrancar los cuernos al ganado no constituía abuso innecesario ya que los ganaderos no recurrirían a este procedimiento si no resultase indispensable. El interés propio del ganadero impediría que se infligiese “useless pain or torture (that) would necessarily reduce the condition of the animal; and, unless

they very soon recovered, the farmer would lose in the sale”<sup>39</sup>.

En tercer lugar, las leyes en contra de la crueldad suelen ser normas penales y el Estado debe probar más allá de la duda razonable que un acusado ha estado implicado en un hecho ilícito con un estado de ánimo culpable. El problema estriba en que el acusado que cause dolor o sufrimiento a un animal en el desarrollo de un empleo institucionalizado y admitido, resulta difícil acreditar que actuó con el estado mental requerido para justificar la responsabilidad penal<sup>40</sup>. Por ejemplo, en el asunto *Regalado v. United States*<sup>41</sup>, se condenó a Regalado por violar la ley anti-crueldad del Distrito de Columbia, al haber golpeado a un cachorro. Regalado apeló, alegando que no tenía la intención de dañar al cachorro y le había pegado con fines disciplinarios. El tribunal declaró que las leyes anti-crueldad no pretendían “place unreasonable restrictions on the infliction of such pain as may be necessary for the training or discipline of an animal” y que la ley de Columbia tan sólo prohibía aquellas acciones llevadas a cabo con mala intención o disposición cruel<sup>42</sup>. Aunque el tribunal ratificó la condena a Regalado, reconoció que “proof of malice will usually be circumstantial, and the line between discipline and cruelty will often be difficult to draw”<sup>43</sup>.

En cuarto lugar, muchas leyes sobre bienestar animal contienen previsiones punitivas inadecuadas, y somos reacios a imponer a los propietarios el estigma de la responsabilidad criminal por el uso que hacen de su propiedad<sup>44</sup>. Además, los desprovistos de un interés dominical normalmente carecen de derecho para desafiar legalmente a los propietarios por el uso o trato que dispensen a sus animales<sup>45</sup>.

Conforme se deriva de lo que precede, habida cuenta de que los animales son propiedades no ponderamos los intereses para determinar si resulta necesario utilizarlos para objetivos determinados. Simplemente suponemos que resulta apropiado servirnos de los animales para alimentarnos, divertirnos, vestirnos, o realizar experimentos, siendo éstas las principales maneras a través de las cuales los utilizamos como

propiedades para generar riqueza social y muchas de las cuales no pueden calificarse convenientemente como supuestos que implican un verdadero conflicto entre los intereses humanos y animales. Las leyes sobre bienestar animal no se aplican a muchos de estos usos. En la medida en que se exige plantearse si resulta indispensable infligir dolor y sufrimiento, la pregunta se limita a si un determinado trato cumple las costumbres y prácticas de los propietarios que suponemos no causarán a su propiedad animal más dolor y sufrimiento del que se necesite en función del objetivo. La única manera de caracterizar este proceso es como una “ponderación” del interés del propietario emplear la propiedad animal y el interés de un animal en no ser usado de forma que se incumplan tales costumbres y prácticas. Aunque las leyes sobre bienestar animal pretenden proteger los intereses de los animales sin referirse a su estatus de propiedad, estos intereses sólo se protegen en la medida que sirven al objetivo de uso racional de la propiedad<sup>46</sup>.

De este modo, el hecho de que causemos sufrimiento a los animales tan sólo plantea una cuestión jurídica cuando no se ajuste a las costumbres y prácticas de esas instituciones, cuando intencionadamente causemos sufrimiento de forma que no maximice la riqueza social, o cuando la única explicación de la conducta sea “the gratification of a malignant or vindictive temper”<sup>47</sup>. Por ejemplo, en *State v. Tweedie*<sup>48</sup>, se encontró culpable al acusado de violar la ley anti-crueldad, al haber matado a un gato en un microondas. En *William G.*<sup>49</sup> ratificó la condena por crueldad cuando un menor dio patadas a una perra y le prendió fuego porque no se apareaba con su perro. En *Motes v. State*<sup>50</sup>, el acusado fue hallado culpable de violar la ley anti-crueldad al haber prendido fuego a un perro por el mero hecho de ladrar. En *Tuck v. United States*<sup>51</sup>, se condenó por crueldad al propietario de una tienda de animales por tener a los animales en un escaparate sin ventilación y negarse a quitar a un conejo cuya temperatura corporal alcanzaba el máximo de temperatura del termómetro, 110 grados Fahrenheit. En *People v. Voelker*<sup>52</sup>, el tribunal sostuvo que

decapitar a tres iguanas vivas y conscientes “without justification” podía constituir una violación de la ley anti-crueldad. En *LaRue v. State*<sup>53</sup>, se ratificó la condena por crueldad porque el acusado había recogido numerosos perros callejeros y no les había proporcionado cuidados veterinarios; los perros tenían sarna, ceguera, deshidratación, neumonía, y moquillo y tuvieron que ser sacrificados. En *State v. Schott*<sup>54</sup>, se condenó a Schott por crueldad con los animales cuando la policía encontró en su granja docenas de vacas y cerdos muertos o muriendo de malnutrición y deshidratación. Su defensa radicaba en el hecho de que el mal tiempo le había impedido cuidar a su ganado. Es por ello que el jurado le encontró culpable de crueldad y negligencia, y el tribunal de apelación ratificó su decisión. Estos son, no obstante, casos poco usuales y representan una ínfima parte de los supuestos en los que causamos sufrimiento a los animales.

Además, el mismo acto puede ser protegido o prohibido dependiendo tan sólo de si es parte de una institución de explotación animal admitida. Si alguien mata un gato en un microondas, prende fuego a un perro, permite que la temperatura corporal de un conejo aumente hasta el punto de la hipertermia, amputa las cabezas de animales conscientes, o permite que los animales sufran enfermedades graves sin tratamiento, la conducta puede violar las leyes en contra de la crueldad. Pero si un investigador realiza la misma acción en el desarrollo de un experimento (y numerosos investigadores han matado animales o les han causado dolor de las anteriores maneras u otras similares), la conducta está protegida por la ley porque se supone que utiliza al animal para generar un beneficio. Un ganadero puede cometer una falta de crueldad si no se ocupa de sus animales y permite que sufran malnutrición o deshidratación sin ningún motivo, pero puede mutilarlos y criarlos en condiciones de confinamiento y privación si pretende venderlos como alimento. Las acciones permitidas causan igual o más dolor a los animales que desatenderles, pero se consideran parte de la

actividad normal de cría de animales de granja y, por tanto, son protegidas por la ley.

De esta manera, debido a que los animales son nuestra propiedad, el derecho exigirá que se atienda a sus intereses únicamente en la medida que facilite la explotación del animal. Lo anterior sucede incluso en países en los que podría decirse que existe una mayor preocupación moral por los animales. En Gran Bretaña, por ejemplo, pueden identificarse mayores restricciones al empleo de los animales que en Estados Unidos, pero las diferencias en el trato de los animales admitidas son más formales que sustantivas. Al reflexionar sobre las leyes británicas de bienestar animal, un comentarista ha puesto de manifiesto que “much of the animal welfare agenda has been obstructed and it is difficult to think of legislation improving the welfare of animals that has seriously damaged the interests of the animal users”<sup>55</sup>. Teóricamente, la ley puede imponer regulaciones que van más allá del nivel mínimo de cuidados exigido para explotar a los animales; sin embargo, rara vez lo ha hecho, pues concurren intereses económicos significativos y otros obstáculos<sup>56</sup>. Con regla general, únicamente tienen lugar reformas voluntarias de los estándares industriales de bienestar animal cuando los que emplean los animales consideran rentables tales cambios<sup>57</sup>.

El estatus de los animales como propiedad deja sin sentido nuestra reivindicación que rechaza el estatus de los animales como cosas. Les tratamos como el equivalente moral a los objetos inanimados sin intereses morales significativos. Anualmente, traemos al mundo billones de animales simplemente con el objetivo de matarlos. Los animales tienen precios de mercado. Los perros y los gatos se venden en tiendas de animales de compañía como compact discs; los mercados financieros comercian en futuros de carnes de cerdo y ganado. Tras nuestras valoraciones, cualquier interés que pueda tener un animal representa un coste económico que puede ignorarse para maximizar la riqueza social total y carece de valor intrínseco. Eso es lo que significa ser propiedad.

## 6. TOMANDO EN SERIO LOS INTERESES DE LOS ANIMALES: EL PRINCIPIO DE IGUAL CONSIDERACIÓN

Decimos admitir que los animales no son meros objetos. Podemos servirnos de ellos cuando hay un conflicto entre sus intereses y los humanos que nos obliga a elegir entre unos u otros, pero tenemos la obligación moral directa con respecto a los mismos de no causarles un sufrimiento innecesario. Sin embargo, a pesar de nuestras afirmaciones, la mayoría del uso que hacemos de los animales no puede describirse como un empleo que se dé en situaciones de conflicto de intereses, además de suponer infligirles enormes dolores y sufrimientos. Aunque les tratásemos mejor, todavía quedaría abierta la cuestión de la justificación moral de los actos que causan cualquier sufrimiento a los animales si su empleo no resulta necesario. Desde luego que podríamos optar por desechar el principio de trato humano y reconocer que consideramos a los animales como cosas que carecen de intereses morales significativos. Al menos, esta opción nos ahorraría pensar acerca de nuestras obligaciones morales con respecto a los animales. No tendríamos ninguna.

Alternativamente, si verdaderamente queremos cumplir con nuestra reivindicación de tomar en serio los intereses de los animales, sólo podemos hacerlo de una manera: aplicando el *principio de igual consideración*, la regla con arreglo a la cual debemos tratar por igual supuestos similares a no ser que haya una buena razón para no hacerlo con los animales<sup>58</sup>. El principio de igual consideración representa un componente indispensable de toda teoría moral. Cualquier teoría que mantenga que resulta permisible tratar de diferente modo supuestos similares no puede ser calificada como teoría moral admisible por esta sola razón. Aunque puedan existir numerosas diferencias entre los seres humanos y los animales, nadie duda en reconocer que al menos existe una importante similitud: nuestra capacidad de sufrir. En este sentido, humanos y animales son semejantes entre ellos y diferentes del resto del universo

que carece de sensibilidad. Para que la supuesta prohibición de causar sufrimiento innecesario a los animales posea algún significado, debemos dar igual consideración a los intereses animales en no sufrir.

La sugerencia de que los intereses animales deben recibir igual consideración no es tan radical como parece a primera vista si tenemos en cuenta que el principio de trato humano comprende el principio de igual consideración. Debemos sopesar nuestro sufrimiento al no servirnos de los animales y los intereses animales en evitar el sufrimiento. Si en caso de conflicto entre los intereses animales y humanos y estos segundos pesa más, entonces se justifica el sufrimiento animal. Pero si o bien no existe conflicto o éste se da pero pesa más el interés animal, no se justifica que utilicemos al animal. Y si el supuesto consiste en que a pesar del conflicto de intereses, tales intereses en juego son similares, presumiblemente deberíamos tratarlos de la misma manera y causar o no causar sufrimiento a ninguno de ellos, a no ser que concurra alguna causa no arbitraria que justifique un tratamiento distinto. Además, con arreglo a su desarrollo histórico, el principio de trato humano incluía explícitamente el principio de igual consideración. Bentham reconoció que la única manera de asegurar la toma en consideración de los intereses animales en no sufrir era aplicando el principio de igual consideración a los animales, y consecuentemente su postura “incorporated the essential basis of moral equality... by means of the formula: ‘Each to count for one and none for more than one’”<sup>59</sup>. Animal suffering cannot be discounted or ignored based on the supposed lack of some characteristic other than sentience if animals are not to be “degraded into the class of *things*”. Ello no obstante, Bentham nunca cuestionó el estatus de propiedad de los animales, debido a que estaba en la creencia errónea de que el principio de igual consideración podía aplicarse a los animales aun siendo propiedad de los hombres<sup>60</sup>. Esta equivocación de Bentham se perpetuó a través de las leyes que pretendían equilibrar el interés de los titulares de la propiedad y su propiedad.

El problema radica, conforme hemos visto, en que no puede darse una ponderación significativa de los intereses si los animales son propiedad. El estatus de los animales como propiedad es un arma de doble filo blandida en contra de sus intereses. En primer lugar, nos ciega e impide percibir incluso la similitud de los intereses de los animales con los nuestros porque se entiende el “sufrimiento” humano como cualquier perjuicio a los propietarios. En segundo lugar, en los casos en que se reconoce tal similitud entre intereses humanos y animales, los segundos fracasan en la ponderación, ya que su estatus de propiedad sirve como excusa para un trato diferente a no ser que un tratamiento similar beneficie a los titulares de la propiedad. Así pues, casi siempre los intereses animales quedarán relegados a un segundo plano; los animales continúan como estaban antes del siglo diecinueve, como cosas sin intereses moralmente relevantes.

Del mismo modo, en el contexto de la esclavitud norteamericana fracasó el intento de aplicar el principio de igual consideración, permitiéndose tratar a otros seres humanos como propiedad<sup>61</sup>. La institución de la esclavitud humana era esencialmente idéntica a la institución de la propiedad animal. Considerado el esclavo humano una propiedad, su propietario podía hacer caso omiso de todos sus intereses si le resultaba económicamente provechoso, y la ley normalmente difería la valoración del esclavo al juicio de su dueño. Como propiedad mobiliaria, los esclavos podían ser vendidos, dispuestos en testamento, asegurados, hipotecados, y embargados para el pago de las deudas de su propietario. Sus dueños podían imponerles severos castigos prácticamente por cualquier motivo. Aquéllos que bien intencionada o negligentemente lesionaban al esclavo de otro eran responsables frente al propietario, en una acción por daños a la propiedad. Los esclavos no podían participar en contratos, tener propiedades, demandar o ser demandados, o vivir como personas libres titulares de derechos y obligaciones fundamentales.

Solía admitirse que los esclavos tenían interés en no sufrir: los esclavos “are not rational

beings. No, but they are the creatures of God, sentient beings, capable of suffering and enjoyment, and entitled to enjoy according to the measure of their capacities. Does not the voice of nature inform everyone, that he is guilty of wrong when he inflicts on them pain without necessity or object?”<sup>62</sup>. A pesar de contar con leyes que ostensiblemente regulaban el uso y trato dispensado a los esclavos, éstas dejaban desprotegidos los intereses de los esclavos. El Derecho aplicable incluía excepciones que eliminaban cualquier posibilidad de proteger a los esclavos. Por ejemplo, el Derecho de Carolina del Norte prevía que la pena en caso de asesinar a un esclavo y a una persona libre sería la misma, pero estas disposiciones “did not apply to an outlawed slave, nor to a slave ‘in the act of resistance to his lawful owner’, nor to a slave ‘dying under moderate correction’”<sup>63</sup>. Un Derecho que prohíbe matar a los esclavos pero a la vez contiene tres excepciones generales fáciles de cumplir, así como una prohibición general de que los esclavos declarasen en contra de personas libres, no puede impedir efectivamente el asesinato de los esclavos. Esta situación en la que el Derecho se negaba a proteger los intereses de los esclavos en contra de sus propietarios aparece subrayada en el asunto *State v. Mann*, en el que el Tribunal sostuvo que no resulta procesable ni siquiera “(the) cruel and unreasonable battery” del propio esclavo: los tribunales no pueden “allow the right of the master to be brought into discussion in the courts of justice. The slave, to remain a slave, must be made sensible that there is no appeal from his master”<sup>64</sup>. En la medida en que el Derecho regulaba la conducta de los propietarios de los esclavos, no se preocupaba en absoluto por los intereses de los esclavos. Otro ejemplo es el caso *Commonwealth v. Turner*, en el que el Tribunal resolvió que carecía de jurisdicción para juzgar al acusado, propietario del esclavo, por haberle golpeado con “rods, whips and sticks”, y sostuvo que incluso si la paliza se propinaba “wilfully and maliciously, violently, cruelly, immoderately, and excessively”, no podía intervenir mientras el esclavo no falleciese<sup>65</sup>. En este pronunciamiento el tribunal distinguió entre las palizas privadas y la

reprobación o castigo público; ya que este último podía implicar la responsabilidad del amo “not because it was a slave who was beaten, nor because the act was unprovoked or cruel; but, because ipso facto it disturbed the harmony of society; was offensive to public decency, and directly tended to a breach of the peace. The same would be the law, if a horse had been so beaten”<sup>66</sup>.

Precisamente, las leyes sobre bienestar de los esclavos fracasaron por los mismos motivos que fracasan las normas sobre bienestar de los animales que no establecen ningún límite significativo al uso que hagamos de la propiedad animal. El interés del titular de la propiedad en el esclavo siempre prevalecía de modo ostensible sobre cualquier interés del esclavo que se protegía por el Derecho. Y no solo eso, sino que también solían respetarse los intereses de los esclavos cuando resultaba beneficioso económicamente para el dueño o simplemente si así se le antojaba. Alan Watson ha puesto de manifiesto como “[a]t most places at most times a reasonably economic owner would be conscious of the chattel value of slaves and thus would ensure some care in their treatment”<sup>67</sup>. Cualquier limitación jurídica de la crueldad de los propietarios de los esclavos traslucía la preocupación porque no empleasen su propiedad de modo improductivo; conforme expresó el jurista romano Justiniano, “it is to the advantage of the state that no one use his property badly”<sup>68</sup>. Aunque algunos de los dueños de esclavos eran más “humanos” que otros, e incluso algunos trataban a los esclavos como miembros de la familia, cualquier trato amable se vinculaba a la caridad del amo y no a ningún derecho del esclavo, y la esclavitud como institución jurídica tenía el efecto inevitable de tratar a los humanos como nada más que mercancías. El principio de igual consideración no se aplicaba, por tanto, de modo significativo a los intereses de aquellos seres humanos cuyo único valor era el de recursos pertenecientes a otros. Los esclavos eran rara vez considerados como titulares de intereses similares a los de los propietarios u otras personas libres; y en los supuestos en que se consideraban los intereses

como similares, el estatus de los esclavos como propiedad servía siempre como una buena excusa para no conferirles un tratamiento similar a no ser que ello beneficiase al dueño.

Finalmente, se reconocía que si los seres humanos tuviesen intereses morales significativos, entonces no podrían ser recursos de otros y la raza no era justificación bastante para tratar a determinados hombres como propiedad<sup>69</sup>. Aunque toleramos diferentes grados de explotación, y podemos discrepar acerca de lo que constituye trato igual, ya no consideramos legítimo tratar a otros seres humanos, cualesquiera que sean sus especiales características, como propiedad de otros. De hecho, en un profundamente mundo dividido en numerosas cuestiones morales, precisamente una de las pocas normas por las que la comunidad internacional abogaba firmemente era la prohibición de la esclavitud humana. No importa si la concreta forma de esclavitud es “humana” o no, condenamos cualquier esclavitud humana. Es cierto que las formas de esclavitud más brutales son peores que las menos brutales, pero prohibimos la esclavitud humana en general pues todas ellas permiten en mayor o menor medida que se ignoren los intereses de los esclavos si ello beneficia a los propietarios, y los seres humanos poseen interés en no sufrir la privación de sus intereses fundamentales simplemente porque resulta provechoso para otros, por muy “humanamente” que sean tratados. Desde luego que sería erróneo afirmar que la esclavitud humana ha sido eliminada en nuestro planeta. Sin embargo, las normas perentorias de Derecho internacional (aquellas pocas normas consideradas de tal importancia que no admiten derogaciones por ninguna nación) incluyen la prohibición de la esclavitud, que la humanidad estima tan odiosa que ninguna nación civilizada puede tolerar su existencia.

El interés de un ser humano en no ser propiedad de otros se protege por un derecho. Cuando un interés se protege de este modo, no puede ser ignorado ni violado simplemente porque ello beneficia a otros. Los derechos son “moral notions that grow out of respect for the individual. They build protective fences around the individual. They establish areas

where the individual is entitled to be protected against the state and the majority *even where a price is paid by the general welfare*”<sup>70</sup>. Si optamos por reconocer y proteger el interés de los seres humanos en no ser tratados como propiedad, debemos recurrir a un derecho; si no, los seres humanos que no tienen esta protección serán tratados como mercancías siempre que ello beneficie a otros. Por tanto, el interés en no ser tratados como propiedad debe ser protegido para impedir que se intercambie por el bienestar general incluso si lo es de modo remuneratorio.

El derecho a no ser tratado como propiedad de otros es fundamental y diferente del resto de derechos de los que podamos ser titulares, ya que representa la base de todos ellos; constituye pues un derecho prejurídico que sirve como precondition para la posesión de intereses morales significativos. El derecho a la igual consideración de los propios intereses fundamentales consiste en un derecho básico; admite que si algunos hombres sólo valen como recursos, el principio de igual consideración no se aplica de modo significativo a sus intereses. Por tanto, debe entenderse que este derecho fundamental prohíbe la esclavitud humana, o cualquier otra institución que trate a los seres humanos *exclusivamente* como medios para fines de otros y no como fines en sí mismos<sup>71</sup>.

Sin embargo, la protección que proporciona este derecho a no ser tratado como propiedad es limitada. El derecho fundamental no garantiza el trato igual en todos los aspectos, ni protege a los seres humanos de todo sufrimiento, pero sí que protege a todos los seres humanos (con independencia de sus particulares características) de ser privados de sus intereses a resultas de su utilización exclusiva como recursos de otros, y de este modo proporciona una protección esencial. Podemos no esclavizar a los seres humanos, ni ejercer sobre ellos un control físico total tal y como efectuamos con los animales de laboratorio, o los utilizados como donantes forzosos de órganos, materias primas para zapatos u objetos para ser cazados o torturados (independientemente de si decimos tratarlos “humanamente” en el proceso)<sup>72</sup>.

Un patrón puede tratar de modo instrumental a sus empleados y no tener en cuenta su interés en un descanso de media mañana para tomar un café, o incluso su interés en la asistencia médica, simplemente por obtener mayor beneficio. Pero existen límites. No puede obligar a sus empleados a trabajar sin percibir un salario. Las empresas farmacéuticas no pueden probar nuevos fármacos en aquéllos de sus trabajadores que no presten su consentimiento. Las industrias alimenticias no pueden procesar perritos calientes o embutidos de sus propios trabajadores. Así pues, la titularidad del derecho fundamental a no ser tratado como propiedad opera como requisito previo mínimo para constituir una *persona* moral y jurídica, pero no especifica cuáles son el resto de derechos de los que puede ser titular. Es más, toda teoría moral que pretenda otorgar importancia moral a los intereses de todos los seres humanos debe rechazar la esclavitud, incluso en caso de no aceptar los derechos<sup>73</sup>.

Los animales, como los hombres, tienen interés en no sufrir; pero, según hemos visto, el principio de igual consideración no se aplica significativamente a los intereses animales si son propiedad de otros, al igual que sucedía con los intereses de los esclavos. Los intereses de los animales como propiedad valdrán casi siempre menos que los intereses de sus dueños. Algunos propietarios pueden escoger tratar bien a sus animales, o incluso como miembros de su familia como muchos hacen con sus mascotas, pero el Derecho normalmente no protegerá a los animales de sus propios dueños. La institución jurídica de la propiedad sobre los animales conlleva inevitablemente el tratote los mismos como mercancías. Además, los animales al igual que los hombres tienen interés en no sufrir a raíz del uso que efectuamos de ellos, por muy “humano” que sea éste. En la medida que protegemos a los seres humanos de ser empleados de determinadas maneras y no hacemos lo propio con los animales, no conseguimos otorgar igual consideración a los intereses animales en no sufrir.

Si efectivamente vamos a tomar en serio los intereses de los animales, debemos extender el

derecho que concedemos a todo ser humano con independencia de sus características, para reconocérselo a los animales. Sin embargo, ello no significaría proteger a los animales de cualquier sufrimiento, porque en su hábitat natural los animales pueden ser lesionados, o enfermar, o ser atacados por otros animales. Pero lo que sí implicaría sería evitar que fuesen empleados como recursos de los seres humanos, y por lo tanto les protegería de sufrir con motivos de estos usos. ¿Puede identificarse alguna justificación moral contundente que impida extender los animales el derecho a no ser tratados como propiedad, y de este modo reconocer que nuestra obligación de no infligirles sufrimientos es realmente la obligación de no tratarlos como propiedad? O, por decirlo de otra manera, ¿por qué consideramos aceptable comer animales, cazarlos, recluirllos y exponerlos en circos y zoológicos, utilizarlos en experimentos o rodeos, o lo que es lo mismo tratarlos de formas que nunca consideraríamos apropiadas para los seres humanos por muy “humanas” que fueran?

La respuesta habitual alega que algunas diferencias empíricas entre hombres y animales bastan para justificar que no concedamos a los animales el derecho que sí atribuimos a todos los seres humanos. Según esta postura, existe una distinción cualitativa entre los seres humanos y los animales (consideradas todas las especies como un solo grupo) que supuestamente justifica tratar a los animales como propiedad. Esta distinción casi siempre se relaciona con las diferencias entre las mentes humanas y animales; pues el hombre se dice posee características mentales de las que carecen los animales, o debido a sus capacidades cognitivas supuestamente superiores es capaz de acometer determinadas acciones que los animales son incapaces de ejecutar. La lista de rasgos que se proponen como privativos de los hombres incluye la consciencia de sí mismos, la racionabilidad, el pensamiento abstracto, la emoción, la aptitud para comunicarse y la capacidad de acción moral<sup>74</sup>. Hace 200 años negábamos que estas características tuviesen alguna importancia, al defender supuestamente que la capacidad de

sufrir era el único atributo necesario para basar nuestra obligación moral con respecto a los animales de no infligirles ningún sufrimiento innecesario. E incluso todavía, la ausencia de estas mismas características continúa sirviendo como excusa para justificar el hecho de tratarlos como nuestros recursos y mantenerlos “degraded into the class of *things*”, a pesar de predicar que tomamos en serio sus intereses.

El problema comenzó con el propio Bentham<sup>75</sup>. Aunque siga sin quedar completamente claro su análisis de la esclavitud, podría decirse que se oponía al menos en parte a la esclavitud humana, pues el principio de igual consideración no se aplicaba a los hombres que eran esclavos. Admitió que los dueños de los esclavos podían tratarlos bien y que algunas formas de esclavitud eran mejores que otras, pero “slavery once established, was always likely to be the lot of large numbers. ‘If the evil of slavery were not great its extent alone would make it considerable’”<sup>76</sup>. La institución de la esclavitud acarrea inevitablemente el tratamiento de los hombres como objetos y “abandoned without redress to the caprice of a tormentor”<sup>77</sup>. A la fuerza, los esclavos valían menos que los que no ostentaban esta condición. Bentham consideraba el concepto de derechos morales como un sinsentido metafísico, pero de hecho reconocía que los hombres tenían derecho a no ser tratados como propiedad<sup>78</sup>. Señaló que, al igual el color de la piel no era una razón suficiente para abandonar a los seres humanos a merced del capricho de un torturador, “the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate”<sup>79</sup>. ¿Por qué entonces no rechazó el trato de los animales como propiedad como había hecho respecto a los hombres?

La respuesta a esa pregunta se relaciona con la visión del autor de los animales, los cuales al igual que los hombres tienen interés en no sufrir, pero por contra no tienen interés en una existencia continuada. Esto es, a su modo de ver, los animales no poseen un sentido del yo, viven el momento y carecen de una existencia mental con continuidad. Sus mentes consisten

en recopilaciones de inconexas sensaciones de dolor y placer. Con arreglo a esta visión, para ellos la muerte no es un daño, ni les preocupa si los comemos, o los usamos y matamos por otros motivos, siempre que no les hagamos sufrir en el proceso: “If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have”<sup>80</sup>. Bentham rechazaba explícitamente la visión de aquéllos que consideraban que, por carecer de características distintas a la sensibilidad (como la consciencia), podríamos tratar a los animales como objetos: Pero, simultáneamente, mantenía que por carecer de consciencia no violamos el principio de igual consideración si los usamos como nuestros recursos, siempre que otorguemos igual consideración a sus intereses en no sufrir.

En consecuencia, puede afirmarse que la postura de Bentham es problemática por varios motivos. Primero, por no reconocer que, aunque algunos propietarios de animales pueden tratar sus propiedades animales amablemente, la explotación animal institucionalizada podría, al igual que la esclavitud, convertirse en “the lot of large numbers” y los animales ser tratados como mercancías que, como los esclavos, “(were) abandoned without redress to the caprice of a tormentor”. Es más, en segundo lugar, el autor nunca explicó cómo podía aplicarse el principio de igual consideración a los animales que eran propiedad de los hombres<sup>81</sup>. Pero sobre todo, Bentham estaba equivocado al afirmar que los animales no son conscientes y carecen de interés sobre sus vidas.

La sensibilidad no constituye un fin en sí mismo, sino más bien un medio para el fin de permanecer vivo. Los seres sensibles emplean las sensaciones de dolor y sufrimiento para escapar de situaciones que amenazan sus vidas, y las sensaciones de placer para llevar a cabo situaciones que realzan sus vidas. Al igual que los hombres aguantan normalmente dolores insoportables para seguir vivos, los animales a menudo no los soportan sino que además se

los auto-infligen (por ejemplo, mordiéndose una pata atrapada en un cepo) para poder vivir. La sensibilidad es fruto de la evolución y tiene por objeto asegurar la supervivencia de algunos organismos complejos. Afirmar que un ser que ha evolucionado para desarrollar una conciencia del dolor y el placer carece de interés en permanecer vivo, es igual que declarar que los seres conscientes no tienen interés en seguir siendo conscientes, lo que representa una opinión más que extraña.

Es más, la propuesta de que los hombres poseen determinadas características de las que carecen por completo los animales resulta incoherente con la teoría de la evolución. Darwin sostuvo que no existen rasgos únicamente humanos: “[T]he difference in mind between man and the higher animals, great as it is, is certainly one of degree and not of kind”<sup>82</sup>. Los animales son capaces de sentir, y poseen muchas de las respuestas emocionales de los hombres: “[T]he senses and intuitions, the various emotions and faculties, such as love, memory, attention, curiosity, imitation, reason, &c., of which man boasts, may be found in an incipient, or even sometimes in a well-developed condition, in the lower animals”<sup>83</sup>. Darwin observó que “associated animals have a feeling of love for each other” and that animals “certainly sympathise with each other=s distress or danger”<sup>84</sup>.

Aunque no podamos saber con certeza la concreta naturaleza de la conciencia animal, parece que *cualquier* ser que es consciente en un nivel perceptual debe ser consciente de sí mismo y poseer una existencia mental continua. El biólogo Donald Griffin ha observado que cuando los animales son conscientes de algo, “the animal’s own body and its own actions must fall within the scope of its perceptual consciousness”<sup>85</sup>. Aun así, privamos a los animales de la conciencia al mantener que no pueden “think such thoughts as ‘It is I who am running, or climbing this tree, or chasing that moth’”<sup>86</sup>. Griffin estima que “when an animal consciously perceives the running, climbing, or moth-chasing of another animal, it must also be aware of who is doing these things. And if the animal is perceptually conscious of

its own body, it is difficult to rule out similar recognition that it, itself, is doing the running, climbing, or chasing”<sup>87</sup>. Y concluye señalando que “[i]f animals are capable of perceptual awareness, denying them some level of self-awareness would seem to be an arbitrary and unjustified restriction”<sup>88</sup>. Este razonamiento puede trasladarse al ámbito de la sensibilidad. Todo ser sensible debe tener algún grado de conciencia. Ya que la sensibilidad implica reconocer que *el propio ser*, y no otro, es el que experimenta dolor o angustia. Cuando un perro sufre dolor, pasa necesariamente por una experiencia mental que le dice “este dolor lo sufro yo mismo”. De este modo, para que exista el dolor, alguien debe percibirlo y preferir no experimentarlo.

Un neurólogo que trabaja con seres humanos que han sufrido ataques, apoplejías y otras condiciones que causan daño cerebral (Antonio Damasio), sostiene que sus pacientes tienen lo que denomina “core consciousness”. Esta conciencia esencial, que no depende de la memoria, el lenguaje o el razonamiento, “provides the organism with a sense of self about one moment —now— and about one place —here—”<sup>89</sup>. Por ejemplo, los hombres afectados por amnesia total transitoria, carecen de sentido del pasado o el futuro pero poseen un sentido del “yo” en relación a los objetos y sucesos actuales, y con toda seguridad considerarían la muerte como un perjuicio. Y, prosigue Damasio, muchas de las especies de animales poseen esta “conciencia esencial”. Para clarificarlo distingue la conciencia esencial de la que califica como “extended consciousness”, la cual exige razonamiento y memoria (no lenguaje) e implica enriquecer el sentido del “yo” con detalles autobiográficos y lo que podríamos considerar un sentido figurativo de conciencia. Esta “conciencia ampliada”, que admite “many levels and grades”, supone un “yo” con recuerdos del pasado, ilusiones para el futuro, y conciencia del presente<sup>90</sup>; y alcanza su nivel más complejo en los seres humanos, con sofisticadas capacidades de razonamiento y lenguaje. Pero argumenta el autor que otros seres pueden poseer un sentido autobiográfico

del “yo”, como los chimpancés, los babuinos e incluso los perros<sup>91</sup>. Es más, aunque la mayoría de los animales no posean la “conciencia ampliada”, no cabe la menor duda de que la gran parte de los que explotamos tienen al menos la “conciencia esencial”, lo que implica reconocer que son conscientes de sí mismos. En pocas palabras, el hecho de que los animales carezcan de un sentido autobiográfico de sus vidas (o que no nos los comuniquen) no significa que les falte un existencia mental continua o interés en sus vidas, ni que no les importe que les matemos.

De hecho, numerosos etólogos han confirmado que los animales (incluidos los mamíferos, los pájaros, e incluso los peces) poseen muchas de las características cognitivas que antes se consideraban únicamente humanas<sup>92</sup>. Por ejemplo, los animales tienen una inteligencia considerable y pueden procesar información de modo sofisticado y complejo. Pero, muy especialmente, pueden comunicarse con otros miembros de su misma especie y con los seres humanos (es más, un nutrido grupo de pruebas constata que los grandes simios no humanos pueden comunicarse con nosotros a través del lenguaje simbólico).

No obstante, no sólo hallamos similitudes entre hombres y animales en el contexto de los atributos cognitivos o emocionales. Algunos sostienen que los animales manifiestan claramente un comportamiento moral. Es el caso de Frans de Waal, al declarar que “honesty, guilt, and the weighing of ethical dilemmas are traceable to specific areas of the brain. It should not surprise us, therefore, to find animal parallels. The human brain is a product of evolution. Despite its larger volume and greater complexity, it is fundamentally similar to the central nervous system of other mammals”<sup>93</sup>. En numerosas situaciones, los animales han actuado altruistamente con respecto a miembros no parientes de su propia especie y con respecto a otras especies, incluidos los hombres.

A pesar de la evidencia de que animales distintos a los hombres poseen características que se suponía eran únicas de los seres humanos,

no puede negarse que existen diferencias entre los hombres y otros animales. A modo de ejemplo, aunque los animales sean conscientes a un determinado nivel, ello no implica que puedan reconocerse en espejos (si bien algunos primates no humanos lo hacen), o tener diarios, o anticipar el futuro sirviéndose de relojes o calendarios; e incluso aunque sean capaces de razonar o pensar abstractamente, ello no significa que puedan realizar cálculos o componer sinfonías. Pero las variedades humanas de estas características no pueden servir como una base moral no arbitraria y sensata que justifique privar a los animales que carezcan de ellas del derecho a no ser tratados como propiedad, y ello por dos razones conexas<sup>94</sup>.

En primer lugar, cualquier tentativa de justificar tratar a los animales como recursos sobre la base de su carencia de rasgos hipotéticamente exclusivos de los hombres, da por sentada la cuestión desde el principio al suponer que pueden identificarse determinadas características humanas que son especiales y justificar un distinto tratamiento. Aunque, por ejemplo, ningún animal aparte del hombre pueda reconocerse a sí mismo en un espejo o comunicarse a través del lenguaje simbólico, ningún hombre puede volar, o respirar debajo del agua, sin ayuda. Entonces, ¿qué convierte en mejores en un sentido moral a esas capacidades de reconocerse en un espejo o utilizar un lenguaje simbólico, por encima de las aptitudes de volar o respirar debajo del agua? La respuesta es, por supuesto, que *nosotros los hombres* lo decimos. Pero, aparte de esta aseveración, no hay ninguna razón para concluir que las características que se consideran únicamente humanas poseen tal valor que nos permite emplearlas como justificación no arbitraria del trato de los animales como propiedad. Tales características sólo pueden desempeñar este papel una vez asumida su importancia moral.

En segundo lugar, aunque todos los animales menos el hombre carecen de un determinado rasgo distinto a la sensibilidad, o lo poseen en un grado diferente a los hombres, no existe una relación entre la carencia o menor grado de tal rasgo y nuestro trato de los

animales como recursos que resulte defendible desde un punto de vista lógico. Las diferencias entre los hombres y otros animales sólo pueden ser relevantes por otros motivos (ninguna persona sensata afirmaría que debemos permitir a los animales no humanos conducir coches, o votar, o ir a la universidad), pero no tienen relación con la cuestión de si los animales deben tener el estatus de propiedad. Y reconocemos esta ineludible conclusión cuando los hombres estamos implicados. Cualquier característica que identifiquemos como exclusivamente humana puede manifestarse en diferente o ningún grado según el hombre que analicemos<sup>95</sup>. Es más, algunos seres humanos tendrán la misma deficiencia que atribuimos a los animales, y aunque ésta puede ser relevante en determinados supuestos, la mayoría de nosotros rechazaría esclavizar a estos hombres o tratarlos exclusivamente como medios para alcanzar los fines de otros.

Considérese, por ejemplo, la consciencia. Peter Carruthers la define como la capacidad de tener “(a) conscious experience... whose existence and content are available to be consciously thought about (that is, available for description in acts of thinking that are themselves made available to further acts of thinking)”<sup>96</sup>. Según su visión, para poderse calificar de conscientes los hombres deben tener lo que según la sistemática de Damasio sería el nivel más complejo de conciencia ampliada, o un sentido autobiográfico del “yo” enriquecido con el lenguaje. Pero muchos seres humanos carecen de consciencia en ese sentido, como los gravemente discapacitados psíquicos, y sin embargo no consideramos admisible emplearlos como hacemos con los animales de laboratorio, o esclavizarlos como mano de obra que sirve a aquéllos que no adolecen de su misma discapacidad. Ni debemos hacerlo. Reconocemos que estos seres humanos discapacitados psíquicos tienen interés en su vida y en no ser tratados como medios para alcanzar los fines de otros, y ello a pesar de que no tengan el mismo nivel de consciencia que los adultos normales; en este sentido, están ubicados de modo similar a todos los demás hombres sensibles, con interés

en ser tratados como fines en sí mismos con independencia de sus características específicas. De hecho, afirmar que una persona discapacitada psíquica no se sitúa de modo semejante a todos los demás a los efectos de tratarle exclusivamente como recurso quiere decir que una persona menos inteligente no se sitúa de modo similar a una persona más inteligente a los efectos de ser usado por ejemplo como un donante forzoso de órganos. El hecho de que el hombre discapacitado psíquicamente carezca de un concreto tipo de consciencia puede servir como razón no arbitraria para tratarle de modo diferente en algunos aspectos (podría ser relevante para llevarle como presentador de un programa de entrevistas, o darle un trabajo docente en una universidad, o permitirle conducir un coche), pero no posee ninguna relevancia a los efectos de tratarle exclusivamente como un recurso y hacemos caso omiso de sus intereses fundamentales, incluido su interés en no sufrir y en una existencia continuada, simplemente porque nos beneficie.

Este mismo análisis se aplica a toda característica humana distinta a la sensibilidad que se pretenda esgrimir para justificar tratar a los animales como recursos. Habrá hombres que también carezcan de esta característica, o la posean en menor grado que los seres humanos normales. Y este “defecto” podrá ser importante a algunos efectos, pero no para determinar que les tratemos como meros recursos. A los hombres que carecen de rasgos distintos a la sensibilidad no les tratamos como meros objetos simplemente por caridad; más bien nos damos cuenta de que tratarlos de esa manera violaría el principio de igual consideración, al utilizar una razón arbitraria para denegar el trato similar de similares intereses en no ser tratados exclusivamente como medios para lograr fines ajenos<sup>97</sup>.

En síntesis, no existe ninguna característica que permita distinguir a los hombres del resto de animales a los efectos de privar a los animales de ese derecho que extendemos a todos los seres humanos. Los seres no humanos comparten con todos los hombres cualquier atributo que pensemos les convierte en seres especiales

y que, por tanto, son merecedores del derecho a no ser propiedad de otros. Lo que reviste aún más importancia, aunque existan rasgos que son exclusivos de los hombres, algunos seres humanos no los poseerán, y no por ello abogaremos por usarlos como recursos. Al final, la especie constituye la única diferencia entre hombres y animales, y ésta no justifica tratar a los últimos como propiedad, al igual que la raza no justifica la esclavitud humana.

## 7. LOS ANIMALES COMO PERSONAS

Si extendemos a los animales el derecho a no ser propiedad, estos se convierten en personas morales. Afirmar que un ser constituye una persona significa reconocer que este ser posee intereses morales significativos, que se aplica el principio de igual consideración a este ser, que no es una cosa. En cierto modo, ya aceptamos que los animales son personas; proclamamos rechazar la visión de aquéllos que los consideran objetos y admitir que al menos tienen un interés moralmente relevante en no sufrir. Sin embargo, su estatus como propiedad, ha impedido que se realice su personalidad.

Lo mismo sucedía con la esclavitud humana. Se consideraba a los esclavos como propiedad mobiliaria. Las leyes que estipulaban acerca del trato “humano” de los esclavos no convertían a los esclavos en personas ya que, según hemos visto, no se les podía aplicar el principio de igual consideración. A pesar de ello, a través de las leyes sobre bienestar de los esclavos intentamos configurar un sistema de tres niveles: los objetos o propiedad inanimada; las personas que eran libres; y, en medio, en función de la locución que elijamos “cuasi-personas” u “objetos plus”, los esclavos. Este sistema no podía funcionar. Finalmente, admitíamos que si los esclavos tenían intereses morales significativos, no podían seguir siendo esclavos, ya que el universo moral se limita a dos tipos de seres: personas y cosas. De este modo, las “cuasi-personas” o “objetos plus” se

arriesgaban a ser tratadas como cosas puesto que no se les podía aplicar el principio de igual consideración.

Al igual que sucedía con los esclavos, tampoco podemos servirnos de las leyes sobre bienestar animal para hacer a los animales “cuasi-personas” u “objetos plus”. O son personas (seres a los que se aplica el principio de igual consideración y que poseen intereses morales relevantes en no sufrir), u objetos (seres a los que el aludido principio no se aplica y cuyos intereses pueden ser ignorados si ello nos beneficia). No existe ninguna otra elección posible. Desde luego que podríamos tratar a los animales mejor, pero concurren fuerzas económicas poderosas que militan en contra de un mejor tratamiento habida cuenta del estatus de los animales como propiedad. Aunque conceder un trato mejor a los animales no significaría que dejaran de ser cosas. Habría sido mejor pegar a los esclavos tres veces por semana, y no cinco, pero esta mejora del trato no les habría quitado de la categoría de objetos. Los similares intereses de los dueños de los esclavos y los propios esclavos no se correspondían con un trato similar, pues los primeros ostentaban el derecho a no sufrir a consecuencia del uso exclusivo como recurso, y los segundos no poseían este derecho. Al igual que las personas, los animales tienen un interés en no sufrir a raíz de cómo los usamos, por mucho que ese uso sea “humano”. En la medida que protegemos a los seres humanos del sufrimiento derivado de estos empleos, y no ampliamos la misma protección a los animales, dejamos de conceder igual consideración a los intereses animales en no sufrir.

Si los animales son personas, ello no significa que son personas humanas, ni tampoco que debemos tratarles como a los hombres o atribuirles todos los derechos que reservamos a los seres humanos competentes. Tampoco implica que los animales gocen de la garantía de una vida sin sufrimiento, ni que debemos protegerles de los daños infligidos por animales en su hábitat natural o de las lesiones accidentales causadas por los hombres. Conforme argumentaré más adelante, no impide que en

situaciones de verdadero conflicto escojamos los intereses humanos sobre los de los animales. Lo que sí exige es que aceptemos que tenemos la obligación moral de dejar de utilizar a los animales para la alimentación, los experimentos biomédicos, el entretenimiento o las prendas de vestir, o cualquier otro uso que suponga que los animales son meros recursos, y que prohibamos la apropiación de los animales. Cualquier teoría moral que afirme tratar los intereses de los animales como moralmente significativos exige la abolición de la esclavitud animal, incluso si la teoría de la que se trate rechace los derechos, al igual que cualquier teoría que afirme tratar los intereses humanos como moralmente significativos debe abolir la esclavitud humana<sup>98</sup>.

## 8. FALSOS CONFLICTOS

La cuestión del estatus moral de los animales incide en otra materia atinente a cómo deberíamos tratar a los animales en situaciones de conflicto entre sus intereses y los de los hombres. En la mayoría de casos, nuestros conflictos con los animales son aquéllos que creamos nosotros. Traemos al mundo billones de animales sensibles simplemente para matarlos. Entonces intentamos comprender la naturaleza de nuestras obligaciones morales respecto a los mismos. Pero al criar a los animales para destinarlos a usos que nunca consideraríamos apropiados para los seres humanos, ya hemos situado a los animales no humanos fuera del ámbito de nuestra comunidad moral. A pesar de declarar que tomamos en serio sus intereses, ya hemos decidido que el principio de igual consideración no se aplica a los animales y éstos son objetos carentes de intereses moralmente relevantes.

Como los animales son propiedad, afrontamos cualquier asunto relacionado con su uso y trato como si supusiese un verdadero conflicto de intereses, y siempre elegimos el interés humano por encima del animal, incluso cuando el sufrimiento animal puede justificarse solo por la comodidad, diversión o placer humanos. Sin

embargo, en la aplastante mayoría de casos en que valoramos nuestras obligaciones morales respecto a los animales, no concurre un verdadero conflicto. Cuando consideramos si comemos una hamburguesa, o compramos un abrigo de piel, o asistimos a un rodeo, no nos enfrentamos a ningún conflicto que merezca una consideración moral seria. Si tomamos en serio los intereses de los animales, debemos desistir de crear tales conflictos, que únicamente pueden construirse ignorando el principio de igual consideración y tomando la arbitraria decisión de usar los animales de maneras que correctamente declinamos emplear a los hombres.

¿La utilización de animales en experimentos implica un verdadero conflicto entre los intereses humanos y animales? Aunque exista la necesidad de emplear animales en la investigación, el conflicto entre hombres y animales es igual de verdadero en este contexto que en supuestos de conflicto entre hombres enfermos y otros hombres que pueden usarse en experimentos para curar su enfermedad. Los datos obtenidos en los experimentos con animales requieren la extrapolación a los hombres para ser útiles, y ésta es una ciencia inexacta en los mejores casos. Si queremos datos que sirvan para encontrar la cura de enfermedades humanas, sería más aconsejable emplear seres humanos. Pero no permitimos usar a los hombres como se hace con los animales de laboratorio, y no pensamos que exista cualquier tipo de conflicto entre los afectados y los no afectados por una enfermedad y aquellos otros que podrían ayudar a encontrar una cura para esa enfermedad. Consideramos a todos los hombres incluidos en la comunidad moral y, aunque no les tratemos igual, reconocemos que la pertenencia a la comunidad moral impide ese uso de los hombres. Los animales no poseen ninguna característica no compartida con algunos hombres que justifique usarlos en experimentos; por eso si consideramos a algunos animales como instrumentos de laboratorio y a la vez pensamos que resulta inapropiado tratar del mismo modo a los hombres estamos manufacturando el conflicto, ignorando el principio de igual consideración y tratando de modo distinto casos similares.

Desde luego que habrá situaciones en las que nos enfrentemos a una verdadera emergencia, como por ejemplo cuando una vivienda donde habitan un hombre y un animal está en llamas y solo tenemos tiempo para salvar a uno de ellos. Al final, estas situaciones de emergencia requieren tomar decisiones arbitrarias y no susceptibles de satisfacer los principios generales de conducta. Y, si bien en tales circunstancias podemos escoger salvar al ser humano y no al animal, de ello no se deduce que los animales constituyan meros recursos que podemos emplear a nuestro antojo<sup>99</sup>. No podríamos sacar esa conclusión al elegir entre dos seres humanos. Imaginemos que son dos hombres los que se encuentran dentro de la casa en llamas, un niño de corta edad y un viejo adulto que, habida cuenta de la magnitud del incendio, de todos modos morirá pronto por causas naturales. Si decidimos salvar al niño porque le queda toda la vida por delante, no concluiríamos afirmando que esclavizar o utilizar para practicar el tiro al blanco a las personas mayores es moralmente admisible. Igualmente, asumamos que un animal salvaje está a punto de atacar a un amigo. Si optamos por matar al animal para salvar al amigo no significa que resulte aceptable desde el punto de vista moral matar a los animales para alimentarnos, al igual que nuestra justificación moral para matar a un sujeto trastornado que va a intentar asesinar a un amigo no serviría para justificar la utilización de hombres trastornados como donantes forzosos de órganos.

En síntesis, si tomamos en serio los intereses de los animales no debemos considerarles igual que a los hombres a todos los efectos del mismo modo que consideramos a todos los hombres iguales a todos los efectos; ni tampoco tenemos que concederles todos o la mayoría de derechos que atribuimos a los seres humanos. Todavía podremos optar porque prevalezcan los intereses del hombre en supuestos de auténtico conflicto, esto es, en aquellos casos en que resulta verdaderamente necesario. Pero aún

entonces esta posible opción no significará que se justifique que tratemos a los animales como recursos para lograr fines humanos<sup>100</sup>. Y si no puede justificarse tratar a los animales como recursos, consecuentemente debemos abolir la explotación institucional de los animales. Debemos cuidar a los animales domésticos que viven en la actualidad, pero a la vez debemos cesar de traer otros al mundo. Siendo realistas, admitimos que la abolición de la explotación animal no puede imponerse jurídicamente a menos que y hasta que un sector importante de la sociedad tome en serio los intereses de los animales. Nuestra brújula moral no encontrará a los animales mientras permanezcan en nuestros platos. O lo que es lo mismo, debemos meternos en la boca vegetales y comenzar a actuar conforme a los principios morales que declaramos aceptar.

Si dejásemos de tratar a los animales como recursos, únicamente persistirían los conflictos entre intereses humanos e intereses de los animales salvajes. Los ciervos podrían morder nuestros arbustos decorativos y los conejos podrían comerse los vegetales que cultivamos. Ocasionalmente, podría atacarnos un animal salvaje. En tales situaciones y a pesar de la dificultad inherente a las comparaciones interespecies, deberíamos hacer todo lo posible para aplicar el principio de igual consideración y tratar del mismo modo los intereses similares. En general, resolver estos conflictos requerirá al menos un esfuerzo de buena fe por evitar la matanza internacional de animales, prohibiendo los medios letales si los conflictos implican sólo a seres humanos. Sin embargo, con ello no pretendo sugerir que el reconocimiento de la importancia moral de los intereses animales exija procesar a un motorista que golpea involuntariamente a un animal por un delito equivalente al homicidio. Ni tampoco que debemos admitir que la vaca demande al granjero. La cuestión verdaderamente interesante estriba en porqué tenemos a la vaca entre nosotros en primera instancia.

## NOTAS

1. David Foster, "Animal Rights Activists Getting Message Across: New Poll Findings Show Americans More in Tune with 'Radical' Views", *Chicago Tribune*, Jan. 25, 1996, en C8.
2. John Balzer, "Creatures Great and CEQUAL," *L.A. Times*, Dec. 25, 1993, at A1.
3. Julie Kirkbride, "Peers Use Delays to Foil Hedgehog Cruelty Measure", *Daily Telegraph*, Nov. 3, 1995, en 12.
4. Edward Gorman, "Woman=s Goring Fails to Halt Death in the Afternoon", *Times* (London), June 30, 1995, Home News Section.
5. Malcolm Eames, "Four Legs Very Good," *Guardian*, 25 agosto, 1995, en 17.
6. Para acceder a otras fuentes de información sobre la utilización de animales con fines diversos, *vid.* Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, en xx-xxi (2000).
7. René Descartes, "Discourse on the Method," pt. V, en 1 *The Philosophical Writings of Descartes* 111, 139 (John Cottingham, Robert Stoothoff, & Dugald Murdoch trans., Cambridge Univ. Press 1985) (1637). Algunos autores sostienen que Descartes reconoció la consciencia de los animales en algunos aspectos, y las interpretaciones tradicionales de Descartes son incorrectas. *Vid.* entre otros, Daisie Radnor & Michael Radnor, *Animal Consciousness* (1989). Sin embargo, no cabe la menor duda de que Descartes consideraba a los animales moralmente indistinguibles de los objetos inanimados y, al contemplarlos como seres conscientes con intereses relacionados con no sufrir, ignoraba estos intereses.
8. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* 240 (Louis Infield trans., Harper Torchbooks, 1963).
9. *Ibidem* en 239. Otros autores, como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, y John Locke, reconocían que los animales son seres sensibles, pero alegaban que carecen de rasgos tales como racionalidad o pensamiento abstracto y por ello podemos tratarlos como cosas. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 103-129. *Vid.* también notas a pie 74-97 y texto adjunto.
10. Una posible excepción es el código legal 1641 de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, que prohibía la crueldad con respecto a los animales domésticos. *Vid.* Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law* 121 (1995). No queda claro si esta disposición prohibía la crueldad debido al menos en parte a la preocupación por los propios animales, o exclusivamente por el hecho de que la crueldad con los animales puede desfavorablemente a los seres humanos.
11. Las similitudes neurológicas y fisiológicas entre los humanos y los no humanos convierten en pacífica la cuestión de la sensibilidad animal. Hasta la corriente científica dominante acepta que los animales son seres sensibles. Por ejemplo, el Servicio Público de Salud estadounidense declara que "[u]nless the contrary is established, investigators should consider that procedures that cause pain or distress in human beings may cause pain or distress in other animals". U.S. Department of Health and Human Services, National Institutes of Health, "Public Health Service Policy and Government Principles Regarding the Care and Use of Animals", en *Institute of Laboratory Animal Resources, Guide for the Care and Use of Laboratory Animals* 117 (1996).
12. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ch. XVII, par. 4, en 282 (nota a pie omitida) (J.H. Burns & H.L.A. Hart eds., Athlone Press 1970) (1781). No sugiero que Bentham fuera la primera persona que expresó su preocupación sobre el sufrimiento animal distinto a su efecto en el carácter humano, ni que fuera el primero en argumentar que los hombres y los animales poseen intereses moralmente significativos en no sufrir. Varios años antes que Bentham, el Reverendo Humphry Primatt había explicitado su convicción de que el sufrimiento es un mal con independencia de las especies. *Vid.* Humphry Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* (London, T. Cadell 1776). Evidentemente, en este punto Bentham tuvo una mayor incidencia en el pensamiento moral y jurídico.
13. Bentham, *supra* nota 12, en 282-283 n.b.
14. N.Y. Agric. & Mkts. Law ' 353 (Consol. 2002). La primera ley anti-crueldad que se conoce en los Estados Unidos, fue aprobada en Maine en 1821. Por su parte, Nueva lo hizo en 1829, aunque sus tribunales ya habían sostenido en 1822 que la crueldad es una infracción en derecho común.

15. Del. Code. Ann. tit. 11, ° 1325(a)(1) & (4) (2002).
16. Protection of Animals Act, 1911, c. 27 ' 1(1)(a) (Eng.). La primera legislación británica que prohíbe la crueldad hacia los animales se remonta a 1822.
17. 7 U.S.C. ° 2131-2159 (2003).
18. Cruelty to Animals Act, 1876 (Eng.).
19. Animals (Scientific Procedures) Act, 1986 (Eng.).
20. 7 U.S.C. ° 1901-1907 (2003).
21. State v. Prater, 109 S.W. 1047, 1049 (Mo. Ct. App. 1908).
22. Stephens v. State, 65 Miss. 329, 331 (1887).
23. Hunt v. State, 29 N.E. 933, 933 (Ind. Ct. App. 1892).
24. Grise v. State, 37 Ark. 456, 458 (1881).
25. People v. Brunell, 48 How. Pr. 435, 437 (N.Y. City Ct. 1874).
26. *Vid.*, p. ej., Francione, *supra* nota 10, en 193 (reflexionando acerca de la Ley federal sobre Bienestar Animal).
27. Animals (Scientific Procedures) Act, 1986, c. 14, ' 5(4) (Eng.).
28. Para una reflexión acerca de la necesidad de las diversas formas de emplear a los animales *vid.* Francione, *supra* nota 6, en 9-49. *Vid.* asimismo Stephen R.L. Clark, *The Moral Status of Animals* (1977) (argumentando que gran parte del uso que se efectúa de los animales no puede considerarse necesario).
29. *Vid.* de modo general Francione, *supra* nota 10 (reflexionando acerca del estatus de los animales como propiedad en líneas generales, y en el contexto de las leyes en contra de la crueldad y la Ley federal sobre Bienestar Animal). El estatus de los animales como propiedad ha existido durante miles de años. De hecho, las pruebas históricas apuntan a que la domesticación de los animales se relaciona estrechamente con el desarrollo de los conceptos de propiedad y dinero. El estatus de los animales como propiedad es especialmente importante en la cultura occidental por dos motivos. En primer lugar, se concede un estatuto privilegiado a los derechos de propiedad, al considerarlos como parte de los derechos más importantes de todo ser humano. En segundo lugar, el concepto occidental moderno de propiedad, según el cual los recursos se contemplan como objetos distintos que se asignan y pertenecen a individuos determinados a los que se les permite emplear su propiedad con exclusión de los demás, encuentra sus orígenes en la concesión de Dios a los seres humanos de un dominio sobre los animales. *Vid. ibidem* en 24-49; Francione, *supra* nota 6, en 50-54.
30. *Vid. infra* notas 75-81 y texto adjunto.
31. Godfrey Sandys-Winsch, *Animal Law* 1 (1978).
32. T.G. Field-Fisher, *Animals and the Law* 19 (1964).
33. Determinadas maneras de emplear los animales han sido prohibidas, como algunos tipos de peleas entre animales, lo que se explica más bien en términos de jerarquía clasista y prejuicios culturales que en términos de preocupación moral por los animales. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 18.
34. *Vid. ibidem.* en 139-142.
35. *Vid. ibidem* en 224. For a discussion of the Animal Welfare Act, *vid. ibidem.* en 185-249.
36. *Vid. ibidem* en 142-156; Francione, *supra* nota 6, en 58-63.
37. Murphy v. Manning, 2 Ex. D. 307, 313, 314 (1877) (Cleasby, B.).

38. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 127-128; Francione, *supra* nota 6, en 66-67. Esta presunción no sólo resguarda a las prácticas consuetudinarias de ser consideradas como violación de las leyes anti-crueldad, sino que también milita en contra de la identificación de la necesaria intencionalidad penal en los casos de usos no consuetudinarios. *Vid.* p. ej. *Commonwealth v. Barr*, 44 Pa. C. 284 (Lancaster County Ct. 1916). *Vid. infra* notas 40-43.
39. 16 L.R.Ir. 325, 335 (C.P.D. 1885) (Murphy, J.). En Gran Bretaña, se consideró que arrancar los cuernos al ganado más viejo violaba la ley anti-crueldad, aunque sólo en la medida en que esta práctica había sido interrumpida y había dejado de admitirse. *Vid.* *Ford v. Wiley*, 23 Q.B. 203 (1889). Hawkins, J., puso de manifiesto que el hecho de que la práctica hubiese sido abandonada por los ganaderos, que se presumía actuaban en su propio interés económico, acreditaba que era una práctica innecesaria. *Vid. ibidem* en 221-222.
40. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 135-139; Francione, *supra* nota 6, en 63-66.
41. 572 A.2d 416 (D.C. 1990).
42. *Ibidem* en 420.
43. *Ibidem* en 421.
44. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 156; Francione, *supra* nota 6, en 67-68. En los últimos años, muchos Estados han enmendado sus leyes en contra de la crueldad incrementando las penas al menos para algunas violaciones. Está por ver si tales reformas acarrearán algún cambio, ya que la mayoría de formas de emplear a los animales seguirán exentas y todavía persistirán los problemas de prueba del dolo penal.
45. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 65-90, 156-158; Francione, *supra* nota 6, en 69-70.
46. *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 27-32.
47. *Commonwealth v. Lufkin*, 89 Mass. (7 Allen) 579, 581 (1863). *Vid.* Francione, *supra* nota 10, en 137-138, 153-156; Francione, *supra* nota 6, en 70-73.
48. 444 A.2d 855 (R.I. 1982).
49. 447 A.2d 493 (Md. Ct. Spec. App. 1982).
50. 375 S.E.2d 893 (Ga. Ct. App. 1988).
51. 477 A.2d 1115 (D.C. 1984).
52. 172 Misc.2d 564 (N.Y. Crim. Ct. 1997).
53. 478 S.2d 13 (Ala. Crim. App. 1985).
54. 384 N.W.2d 620 (Neb. 1986).
55. Robert Garner, *Animals, Politics and Morality* 234 (1993).
56. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 13, 73-76, 181-182. *Vid.* en general Gary L. Francione, *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement* (1996) (en adelante, Francione, *Rain Without Thunder*) (tratando los infructuosos esfuerzos del movimiento de protección animal por conseguir leyes de bienestar animal que sobrepasen los estándares mínimos requeridos para explotar a los animales). Cass R. Sunstein señala que el estatus de los animales como propiedad no significa necesariamente que pueden ser tratados como instrumentos para lograr fines humanos. *Vid.* Cass R. Sunstein, "Slaughterhouse Jive," *The New Republic*, Jan. 29, 2001, en 40-44. Es muy poco realista pensar que se otorgará un peso significativo a los intereses de los animales cuando se ponderen con los intereses de los seres humanos en explotar su propiedad animal. El hecho de que los intereses de los animales se hayan convertido crecientemente en ornamentos a pesar de 200 años de Derecho y filosofía sobre bienestar de los animales, basta sobradamente para acreditar el fracaso del bienestar animal. Además, Sunstein ignora que los animales poseen un interés en no sufrir nada con el uso instrumental que los hombres efectúan de ellos. *Vid. infra* notas 69-74 y texto adjunto.

57. Por ejemplo, la cadena de comida rápida McDonald's, anunció que exigiría a sus proveedores que cumplieren estándares de bienestar animal que fueran más lejos que los actuales: "Animal welfare is also an important part of quality assurance. For high-quality food products at the counter, you need high quality coming from the farm. Animals that are well cared for are less prone to illness, injury, and stress, which all have the same negative impact on the condition of livestock as they do on people. Proper animal welfare practices also benefit producers. Complying with our animal welfare guidelines helps ensure efficient production and reduces waste and loss. This enables our suppliers to be highly competitive". Bruce Feinberg & Terry Williams, "McDonald's Corporate Social Responsibility, Animal Welfare Update: North America", en <http://www.mcdonalds.com/corporate/social/marketplace/welfare/update/northamerica/index.html> (1 diciembre 2003). El principal especialista asesor de McDonald's declaró: "Healthy animals, properly handled, keep the meat industry running safely, efficiently and profitably", Temple Grandin, *Recommended Animal Handling Guidelines for Meat Packers* 1 (1991).

58. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 81-102. Cualquier justificación del trato distinto de casos similares no debe ser arbitraria ni violar por tanto el principio de igual consideración.

59. Peter Singer, *Animal Liberation* 5 (2d ed. 1990) (citando a Bentham).

60. *Vid. infra* nota 81.

61. El principio de igual consideración también fracasó en otros sistemas de esclavitud, pero debido a las diferencias existentes entre los diversos sistemas me limito a describir la esclavitud norteamericana. Para una reflexión acerca de los sistemas de esclavitud y el Derecho de la esclavitud, véase Alan Watson, *Slave Law in the Americas* (1989); Alan Watson, *Roman Slave Law* (1989); Alan Watson, "Roman Slave Law and Romanist Ideology," 37 *Phoenix* 53 (1983).

62. Chancellor Harper, "Slavery in the Light of Social Ethics", en *Cotton Is King, and Pro-Slavery Arguments* 549, 559 (E.N. Elliott ed., 1860).

63. Stanley Elkins y Eric McKittrick, "Institutions and the Law of Slavery: Slavery in Capitalist and Non-Capitalist Cultures", en *The Law of American Slavery* 111, 115 (Kermit L. Hall ed., 1987) (citando a William Goodell, *The American Slave Code in Theory and Practice* 180 (1853)). Para una discusión acerca del Derecho sobre la esclavitud en el contexto del Derecho sobre bienestar animal véase Francione, *supra* nota 6, en 86-90; Francione, *supra* nota 10, en 100-112.

64. 13 N.C. (2 Dev.) 263, 267 (1829).

65. 26 Va. (5 Rand.) 678, 678 (1827).

66. *Ibidem* en 680.

67. Watson, *Slave Law in the Americas*, *supra* nota 61, en xiv.

68. *Ibidem* en 31 (citando a Justiniano).

69. Incluso después de la abolición de la esclavitud, la raza siguió sirviendo como excusa para justificar un trato distinto, normalmente sobre la base de que como los intereses de la gente blanca y la gente de color eran diferentes, no tenían porqué ser tratados del mismo modo en determinados aspectos. Asimismo, a menudo el trato distinto se justificaba alegando que la raza era causa bastante para negar un tratamiento similar a intereses reconocidos como similares. Pero con la abolición se admitió que, con independencia de la raza, todos los seres humanos tenían interés en no ser tratados como propiedad de otros.

70. Bernard E. Rollin, "The Legal and Moral Bases of Animal Rights," en *Ethics and Animals* 103, 106 (Harlan B. Miller & William H. Williams eds., 1983). *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en xxvi-xxx. Para una discusión general acerca del concepto de derechos y la teoría de los derechos en el contexto de las leyes sobre animales, *vid.* Francione, *supra* nota 10, en 91-114.

71. Los filósofos han reconocido otros conceptos similares. Entre ellos, encontramos a Kant, quien sostenía que hay un derecho "innate": el derecho a "innate equality" o "(the) independence from being bound by others to more than one can in turn bind them; hence a human being's quality of being *his own master*", Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, 6:237-238, en 30 (Mary Gregor trans. & ed., Cambridge Univ. Press 1996). Este derecho innato "grounds our right to *have rights*", Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory* 248 (1989). El derecho fundamental a no

ser tratado como propiedad es distinto de lo que se conocen como derechos naturales en la medida que estos segundos se conciben como derechos que existen independientemente de su reconocimiento legal por haberlos concedido Dios. Por ejemplo, John Locke consideraba los derechos sobre la propiedad como derechos naturales basados en la concesión divina a los hombres de dominio sobre la tierra y los animales. El derecho fundamental a no ser tratado como propiedad explícita una propuesta lógica. Si los intereses humanos han de tener importancia moral (p. ej, si los intereses humanos deben tratarse con arreglo al principio de igual consideración), entonces los hombres no pueden ser meros recursos; los intereses del ser humano que es propiedad no recibirán el mismo tratamiento que los intereses de los titulares de la propiedad. Para un examen más detallado sobre este derecho fundamental y el concepto relacionado de de valor intrínseco, *vid.* Francione, *supra* nota 6, en 92-100. *Vid.* también Henry Shue, *Basic Rights* (2d ed. 1996).

72. La experimentación con seres humanos se prohíbe en el Código de Nuremberg y la Declaración de Helsinki. Por su parte, la tortura se prohíbe por el Convenio Internacional para la Prevención de la Tortura y de las Penas o Tratos Inhumanos o Degradantes. El servicio militar obligatorio constituye una notable excepción a la protección conferida por el derecho fundamental. De hecho, la controversia que lo envuelve radica precisamente en que trata a los seres humanos como medios para fines de otros, de modo distinto a otros actos exigidos por el Gobierno (como el pago de impuestos).

73. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 94, 131-133. *Vid.* asimismo *supra* nota 71; *infra* nota 78 y texto adjunto.

74. Algunos proclaman que la fundamental diferencia entre hombres y no-hombres estriba en que los primeros tienen almas y los segundos no. Para una reflexión acerca de ésta y otras supuestas diferencias *vid.* Francione, *supra* nota 6, en 103-129, *vid.* asimismo *supra* nota 9. No pretendo sugerir que todo el que desde 1800 se basa en estas diferencias para justificar el trato de los animales como recursos admite que tengan intereses moralmente relevantes; es más, algunos autores aceptan y defienden el estatus de los animales como cosas moralmente indistinguibles de los objetos inanimados. *Vid.*, p. ej., Peter Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory in Practice* (1992).

75. Para profundizar en las ideas de Bentham y su moderno seguidor, Peter Singer, *vid.* Francione, *supra* 6, en 130-150.

76. H.L.A. Hart, *Essays on Bentham* 97 (1982) (citando a Bentham).

77. Bentham, *supra* nota 12, en 282-283 n.b.

78. Reconozco que la mayoría de los adeptos de Bentham estiman que sus objeciones a la esclavitud se basan exclusivamente en sus consecuencias, y afirman que el autor no pensaba que violase ningún derecho moral. Sin embargo, parece que Bentham, considerado normalmente como un utilitarista del acto, era al menos un utilitarista de la norma a la hora de tratar la esclavitud; esto es, sostenía que las consecuencias de la institución de la esclavitud eran necesariamente indeseables y, en realidad reconocía que debía protegerse el interés del ser humano en no ser tratado como un recurso al igual que cualquier derecho. Es más, al reflexionar sobre la esclavitud humana y el tratamiento de los animales Bentham se pronunciaba en términos de derechos morales (*vid. idem*), aunque en ese pasaje probablemente se refería al derecho a la igual consideración. Incluso el autor podría haber reconocido en cierto modo que el derecho a igual consideración resulta incoherente con el estatus de esclavo. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 132-133.

79. Bentham, *supra* nota 12, en 282-283 n.b.

80. *Ibidem.* Bentham también sostenía que “[t]he death [that animals] suffer in our hands commonly is, and always may be, a speedier, and by that means a less painful one, than that which would await them in the inevitable course of nature”. *Ibidem.* Bentham ignoraba el hecho de que los animales domésticos que criamos para la alimentación no morirían “in the inevitable course of nature”, porque solamente son traídos al mundo fundamentalmente como nuestros recursos. Por lo tanto, resulta problemático defender la matanza de animales domésticos comparando su muerte con la de los animales salvajes, y afirmando que infligimos menos dolor innecesario a los animales domésticos que no necesitamos para comer que el dolor que necesariamente sufren los animales salvajes.

81. Peter Singer, utilitarista como Bentham y también esquivo a los derechos morales, adopta la posición de éste y argumenta que la mayoría de animales no poseen interés en sus vidas pero a pesar de ello puede aplicarse el principio de igual consideración a su interés en no sufrir, aunque sean propiedad de los hombres. No obstante, su argumentación se quiebra en varios aspectos. En primer lugar, Singer exige que para poder aplicar el principio de igual consideración a los intereses animales efectuemos comparaciones inter-especies del dolor y sufrimiento, *vid.* Singer, *supra* nota 59, en 15. Tales comparaciones serían intrínsecamente difíciles sino imposibles de efectuar. En segundo lugar, debido a que la

mayoría de hombres son conscientes y la mayoría de animales no, resulta difícil comprender cómo podrán considerarse similarmente situados a los animales y los hombres a los efectos de la igual consideración. Singer lo reconoce porque es poco probable que consideremos similares los intereses humanos y animales, así como que encontremos alguna orientación en el principio de igual consideración, *ibidem* en 16. Eso es casi como admitir que los intereses de los animales no son moralmente relevantes porque nunca se les aplicará significativamente el principio de igual consideración. Pero Singer evita esta conclusión afirmando que incluso si el principio de igual consideración es inaplicable, está claro que no se justifica moralmente mucho sufrimiento animal. Por ejemplo, declara el autor que no necesitamos aplicar dicho principio para concluir que las consecuencias positivas que para los animales se derivarían de abolir la agricultura intensiva serían mayores que los perjuicios derivados para los hombres. Queda sin aclarar como llega a esta conclusión si no esa través de la especulación. La abolición de la agricultura intensiva tendría un profundo impacto en la economía internacional y acarrearía una enorme subida de los precios de la carne y los productos animales. Si la cuestión depende solo de las consecuencias, no está claro que las repercusiones para los seres humanos conscientes fueran de mayor peso que las implicaciones para los animales no conscientes. En cuarto lugar, aunque la teoría de Singer llevase a un trato más “humano” de los animales, todavía nos permitiría utilizar los animales como recursos en formas que no aplicamos a los hombres. La respuesta del autor a esta acusación sería que estaría dispuesto a emplear hombres situados similarmente, como los discapacitados mentales o físicos, como recursos reemplazables, *ibidem*; *vid.* asimismo Peter Singer, *Practical Ethics* 186 (2d ed. 1993). Por las razones discutidas más adelante, la mayoría de nosotros rechazaríamos la opinión de Singer sobre el uso de hombres vulnerables, *vid. infra* notas 95-97. Para una reflexión sobre las ideas de Singer, *vid.* Francione, *supra* nota 6, en 135-148; Francione, *Rain Without Thunder*, *supra* nota 56, en 156-160, 173-176.

82. Charles Darwin, *The Descent of Man* 105 (Princeton Univ. Press 1981). *Vid.* James Rachels, *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism* (1990).

83. Darwin, *supra* nota 82, en 105.

84. *Ibidem.* en 76, 77.

85. Donald R. Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness* 274 (2001).

86. *Ibidem.*

87. *Ibidem.*

88. *Ibidem.*

89. Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* 16 (1999).

90. *Ibidem.*

91. *Vid. ibidem* en 198, 201.

92. *Vid.*, p. ej, Griffin, *supra* nota 85; Marc D. Hauser, *The Evolution of Communication* (1996); Marc D. Hauser, *Wild Minds: What Animals Really Think* (2000); *Readings in Animal Cognition* (Marc Bekoff & Dale Jamieson eds., 1996); Sue Savage-Rumbaugh & Roger Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind* (1994).

93. Frans de Waal, *Good-Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* 218 (1996).

94. Confiar en las similitudes entre hombres y animales más allá de la sensibilidad para justificar la relevancia moral de los animales acarrea problemas. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 116-119. A modo de ejemplo, centrarse en similitudes distintas a la sensibilidad amenaza con crear nuevas jerarquías entre los animales, trasladando a algunos de ellos (como los grandes simios y los delfines) a un grupo favorito, y dejando al resto a merced de nuestro trato como recursos. En este punto y desde hace unos años, puede identificarse un esfuerzo internacional por garantizar a los grandes simios no humanos una serie de derechos. Los comienzos de este proyecto se remontan a la publicación del libro *The Great Ape Project* (Paola Cavalieri & Peter Singer eds., 1993), el cual apunta a “the extension of the community of equals to include all great apes: human beings, chimpanzees, gorillas, and orangutans” (*ibidem* en 4). Mi contribución a esta publicación se halla en *ibidem*, en 248-257: Gary L. Francione, “A Personhood, Property, and Legal Competence”. Sin embargo, este proyecto refuerza la idea de que se precisan características distintas a la sensibilidad para el trato igual. En el artículo que aporté a esta obra, intenté evitar este problema razonando que si bien los grandes simios humanos y no humanos se asemejan desde el punto de vista cognitivo (entre otros) de modo que ello bastaría para otorgar a los segun-

dos una igual protección jurídica, estas similitudes no son necesarias para que los animales posean el derecho a no ser tratados como recursos, *vid. ibidem* en 253. *Vid.* asimismo Lee Hall & Anthony Jon Waters, "From Property to Person: The Case of Evelyn Hart," 11 *Seton Hall Const. L.J.* 1 (2000). Para una aproximación que argumenta la necesidad (y no sólo la suficiencia) de otros rasgos distintos a la sensibilidad para que los animales preferidos gocen del derecho a no ser tratados como recursos al menos en algunos aspectos, *vid.* Steven M. Wise, *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights* (2002), y Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* (2000).

95. Algunos aducen que, a pesar de que algunos hombres pueden carecer de determinadas características, el hecho de que todos los seres humanos tengan el potencial de poseerla implica que en caso de que un hombre la carezca es distinto a los efectos de igual consideración que un animal que tampoco la posea. *Vid.*, p. ej., Carl Cohen, "The Case for the Use of Animals in Biomedical Research," 315 *New Eng. J. Med.* 865 (1986). Este argumento da por sentada la cuestión, al asumir que algunos hombres tienen una característica de la que carecen, y de este modo ignora la similitud fáctica existente entre animales y hombres que carecen de tal rasgo. Es más, en algunos casos, puede suceder que los animales posean esa característica en mayor grado que algunos hombres.

96. Carruthers, *supra* nota 74, en 181. Peter Singer también exige este tipo de consciencia para que se pueda considerar que los animales o los hombres tienen interés en sus vidas. *Vid.* Singer, *supra* nota 59, en 228-229. *Vid.* asimismo *supra* nota 81.

97. En este sentido, se predica la igualdad entre los hombres *factual similarities shared by all humans irrespective of their particular characteristics beyond sentience*. Todos los hombres tienen interés en no ser tratados exclusivamente como medios para alcanzar fines ajenos. Todos se valoran aunque nadie más les valore. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 128, 135 n.18. Es más, la justicia (no la caridad) requiere que seamos especialmente concienzudos al proteger los seres humanos privados de determinadas características por su propia vulnerabilidad.

98. *Vid. supra* notas 73 y 78; Francione, *supra* nota 6, en 148. La teoría desarrollada en este trabajo dista de la de Tom Regan en importantes aspectos, *vid.* Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (1983). Regan sostiene que los animales tienen derechos y debería abolirse (y no sólo regularse) la explotación animal, pero limita la protección a los animales que tienen autonomía preferente, y de este modo no incluye en el grupo de titulares de derechos a los animales sensibles que carecen de esta autonomía. Por su parte, la teoría sustentada en esta contribución se aplica a todo ser sensible. Regan emplea el concepto de derechos fundamentales y, a pesar de no discutir el estatus de los animales como propiedad o el derecho fundamental a no ser propiedad, defiende que podría otorgarse a algunos animales el derecho a no ser tratados exclusivamente como medios para realizar fines humanos. Es más, Regan no reconoce que este derecho fundamental puede derivarse de la aplicación del principio de igual consideración a los intereses de los animales en no sufrir, ni que el derecho debe integrar cualquier teoría que afirme dotar importancia moral a los intereses animales incluso si rechaza los derechos. Para mayor profundización en torno a las diferencias existentes entre mi teoría y la de Regan, *vid.* Francione, *supra* nota 6, en xxxii-xxxiv, 94 n.25, 127-128 n.61, 148 n.36, 174 n.1.

99. Un argumento que suele aducirse en contra de la postura que aboga por los derechos de los animales, es aquél que señala que resulta admisible tratar a los animales como cosas porque se justifica elegir a los hombres por encima de los animales en casos de conflicto. *Vid.*, p. ej., Richard A. Posner, "Animal Rights", *Slate Dialogues*, en <http://slate.msn.com/id/110101/entry/110129/> (diciembre 2003).

100. La elección de los hombres por encima de los animales en situaciones de verdadera emergencia o conflicto no representa necesariamente especismo, porque puede deberse a otras muchas razones distintas a los prejuicios de la especie. *Vid.* Francione, *supra* nota 6, en 159-162.

**Fecha de recepción: 22 de julio de 2009**

**Fecha de aceptación: 21 de septiembre de 2009**