

LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES: PERSONA Y DERECHOS

Por la Académica de Número
Excma. Sra. D^ª Adela Cortina Orts*

1. ¿UNA AUTÉNTICA REVOLUCIÓN?

La cuestión de los animales no es un asunto menor, sino todo lo contrario. Si tienen razón las propuestas filosóficas animalistas más radicales, una elemental coherencia exige universalizar un modo de vida vegetariano. En el vegetarianismo insisten utilitaristas como Peter Singer, intuicionistas como Tom Regan, los veganos que aceptan las enseñanzas de Donald Watson, quien sigue la propuesta de Albert Schweitzer de la “reverencia por la vida”, o también quienes desde la experiencia del maltrato en las granjas y en los deportes crueles recomiendan el vegetarianismo de forma narrativa, como es el caso del *best seller Eating Animals* de Safran Foer (2009).

Una actitud tal de respeto por los animales supondría una auténtica revolución jurídica, política, económica y moral. Desde el punto de vista jurídico, no se trataría ya sólo de *conceder* derechos a los animales en los códigos nacionales e internacionales, cosa que ya ocurre. Ni tampoco bastaría con legislar sobre el trato que se debe a los animales de granja, o sobre los ensayos clínicos con animales, ya bien regulados, sobre la organización de los animalarios, sobre la manipulación genética de animales o la prohibición de los deportes crueles, como la caza del zorro o los toros, con todo lo que ello implica. Se trataría de prohibir cualquier actividad que suponga el sufrimiento y/o la muerte de los animales, no sólo en fiestas, sino también con fines alimentarios. Una medida radical que, hoy por hoy, no propone todavía ningún partido político en España.

* Sesión del día 25 de febrero de 2014.

Desde la perspectiva económica, sería preciso buscar alternativas a las actividades productivas y comerciales que se basan en la explotación de animales, sea a través de su muerte para el consumo de carne o pescado, sea en fiestas y exhibiciones en las que los animales sufren o reciben un trato contrario a su dignidad.

Y en lo que hace al mundo moral, las costumbres alimentarias de la población deberían cambiar radicalmente, con todo lo que ello comporta: vivir de acuerdo con las normas legales y con las exigencias morales obligaría a buscar alternativas tanto al consumo de animales como a su instrumentalización. Pero a ello se añadiría la necesidad de asumir esa actitud de cuidado hacia los animales que vienen preconizando quienes proponen sustituir la moral juridificada de los derechos por la moral de la *Sorge* heidggeriana, de la preocupación que es cuidado y responsabilidad.

Desde un punto de vista filosófico la cuestión de los animales está obligando a revisar en profundidad conceptos fundamentales de la ética y la política modernas, como los de persona, dignidad, deber, derecho, valor, respeto, interés, igualdad, comunidad moral y comunidad política, y también su posible articulación.

Se trata, pues, de una verdadera revolución, que no pertenece al mundo de las distopías extravagantes, sino que está ya en la calle y en los textos y se hace necesario reflexionar sobre ella, debatir y tomar postura¹. En esta intervención me referiré principalmente a dos de los conceptos centrales de la filosofía práctica occidental: los conceptos de persona y derechos.

2. EL DEBATE FILOSÓFICO

Los movimientos en defensa de los animales son tan antiguos como la humanidad. Algunas religiones como el jainismo o el budismo se encuentran ya en esta línea, pero también propuestas filosóficas que aceptan la transmigración de las almas de unos seres vivos a otros, como es el caso de los órficos y los pitagóricos. Aristóteles escribe muy bellos pasajes sobre la vida de los animales, más tarde resultan emblemáticas figuras como las de S. Francisco de Asís o Leonardo da Vinci, y no deja de ser interesante que los mejores filósofos hayan dedicado parte de su reflexión a preguntarse cómo deben tratar los seres humanos a los animales.

Pero, como comenta Peter Singer, es en la década de los sesenta del siglo XX cuando surge la primera generación del *movimiento actual* en defensa

¹ Ver también al respecto Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

de los animales. El éxito del movimiento estriba en que se produce una conjunción entre cuatro tipos de agentes: movimientos sociales que trabajan de forma militante tanto en las calles como en los medios de comunicación, estrellas de cine y otras celebridades, como fue el caso emblemático de Brigitte Bardot, intelectuales que proveen a las reivindicaciones de una base filosófica, como es el caso del libro de Singer *Liberación animal* de 1975, auténtica Biblia del movimiento animalista, y partidos políticos que se prestan a recoger esas reivindicaciones en leyes y decretos. La Declaración de Derechos del Animal de 1978, que pretende ser análoga a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, supuso un hito importante en este proceso, como también el Proyecto Gran Simio de 1993, o la acogida en el Parlamento Catalán del rechazo a los toros².

Desde un punto de vista filosófico, y también social, el actual animalismo, en su conjunto, *propone llevar las exigencias de justicia moral y política más allá de los límites de la especie humana*, y rechazar, por “especista”, todo intento de dar prioridad moral a los seres humanos por el hecho de pertenecer a la especie humana.

Atendiendo a la definición del Diccionario de Oxford, por “especismo” se entiende “un prejuicio o actitud parcialmente favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”. Conceder prioridad moral a los seres humanos, por el hecho de serlo, implicaría practicar una discriminación para la que no hay razón alguna.

Desde este punto de vista es habitual entender que el progreso en el campo moral y político ha consistido en ir ampliando el círculo de los seres a los que se les debe reconocer derechos y con los que se tiene, por tanto, obligaciones de justicia desde el restringido círculo de los varones adultos, legitimados para ser ciudadanos por haber nacido a su vez de ciudadanos, como era el caso en la Atenas clásica, para dar cabida en un segundo paso a todos los ciudadanos blancos y adultos, más tarde, a las mujeres y a los negros. El progreso moral exigiría ahora traspasar las barreras, e incluir también a los animales.

En este sentido, el núcleo del debate podría centrarse en las siguientes preguntas: ¿Tenemos los seres humanos deberes hacia los animales? Y, en

² En efecto, en los sesenta del siglo pasado algunos miembros de la Liga contra los Deportes Crueles se comprometieron a sabotear la caza con perros, y en 1963 surge la Asociación de Saboteadores de la Caza, como una organización separada. En 1964 Ruth Harrison publicó *Animals Machines*, donde hablaba de las granjas factoría, y en 1967 Peter Roberts, dueño de una granja, funda la organización “Compassion in World Farming”. A los filósofos morales se fueron añadiendo políticos y científicos y teólogos. Es paradigmático el caso de Andrew Linzey, que publicó en 1976 su libro *Animals Rights: A Christian Assessment*, y en 1987, *Christianity and the Rights of Animals*, un intento de fundamentar los derechos de los animales en la doctrina cristiana. En el momento actual hay miles de trabajos sobre el tema. En lo que hace al mundo intelectual, los primeros en asumir la defensa de los animales fueron algunos filósofos morales. En 1971 Stanley y Roslind Godlovitch junto con John Harris publican *Animals, Men and Morals*, en 1977 ve la luz el libro de Stephen R.L. Clark *The Moral Status of Animals*, y entre ambas fechas aparece el libro de Peter Singer *Liberación animal*.

caso afirmativo, ¿se trata de deberes de justicia universalizables, o de deberes de simple benevolencia? En el primer caso, cualquier sociedad con democracia liberal tendría que recoger esos deberes dentro del marco de una concepción moral-política de la justicia, por decirlo con Rawls, o de una ética mínima exigible jurídicamente, no formaría parte solamente de una doctrina comprensiva del bien o de una ética de máximos, aconsejable, pero no exigible. La respuesta de los animalistas a las dos preguntas es afirmativa y, en consecuencia, reclaman que los límites de la ética tradicional se desplacen más allá del círculo de la dignidad humana y de la reciprocidad, más allá de la noción de persona humana y más allá de la especie humana.

Pero, a mi juicio, lo más relevante de estas posiciones es que, según ellas, conceptos como los de «persona» o «derechos prepolíticos» (naturales o morales) pueden aplicarse más allá de la especie humana y que esa especie pierde entonces el puesto de honor que se ha arrogado en el cosmos, al menos en determinadas tradiciones occidentales. En este sentido, es sumamente expresivo el siguiente texto de Singer: «Una vez que nos preguntamos por qué todos los humanos —incluyendo a los recién nacidos, los intelectualmente incapacitados, los psicópatas criminales, Hitler, Stalin y tantos otros— deberían tener algún tipo de dignidad o valor que ningún elefante, cerdo o chimpancé jamás alcanzará, la respuesta nos resulta tan difícil como la búsqueda primera de algún dato relevante que justifique la desigualdad entre los humanos y otros animales»³.

De intentar encontrar una respuesta, recurriendo a las distintas teorías de la justicia que siguen vigentes hoy en día, refiriéndonos a los conceptos de persona y derechos, nos ocupamos a continuación. Pero antes nos referiremos a una de las defensas del veganismo que mayor éxito ha tenido en nuestro momento, externa al mundo filosófico.

3. EL VEGANISMO COMO FORMA DE VIDA

En 2009 publica Jonathan Safran Foer su libro *Eating Animals*, que se convierte en un *best seller*. El texto no defiende los derechos de los animales, sino que critica la costumbre de comer animales e invita al vegetarianismo con un estilo narrativo. Como el mismo Foer afirma, “comer y contar historias son dos cosas inseparables”, de ahí que cuente sus experiencias personales en relación con el tema e intente averiguar cómo se produce la comida, de dónde viene y descubre que el gran problema consiste en la cría industrial de los animales en las granjas, que describe con todo lujo de detalles mostrando su inhumanidad.

³ Peter Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 289 y 290.

Ciertamente, el estilo narrativo siempre está muy cerca de las emociones, y es cierto que Foer sabe destacar con acierto lo que nos asemeja a los animales más que lo que nos separa, como es el caso del temor al dolor, la busca de placer y el deseo de compañía. Pero el mensaje es realmente muy racional.

Por una parte, Safran Foer describe el ambiente de las granjas industriales y lo denuncia como causa de pandemias como las de la “gripe española” o la “influenza”, y de enfermedades como el cáncer o las enfermedades cardíacas. Pero sobre todo Foer entiende que no se puede ahorrar sufrimiento a los animales si no es dejando de comer carne, porque en las granjas se va a dar a los animales necesariamente un trato cruel. *La cría industrial viene presidida por la búsqueda del máximo beneficio y, por lo tanto, es imposible ser un carnívoro ético en estas condiciones.* Nos hemos habituado a comer carne, pero podemos cambiar y podremos vivir muy bien sin necesidad de recurrir a ella.

De acuerdo con los veganos, es decir, con los vegetarianos éticos⁴ y, en este sentido, con los utilitaristas coherentes, Safran Foer entiende que es inmoral comer animales, porque el placer que podemos experimentar al comer carne es de menor rango que el placer de vivir del que se priva al animal. Por eso el veganismo entiende que es preciso renunciar a comer animales y a servirse de ellos para producir ropas y cualesquiera objetos para nuestro uso.

Sin embargo, cabría preguntar a Foer, si fuera posible matar animales sin causarles sufrimiento, porque las leyes lo impidieran, ¿podríamos ser carnívoros éticos? La respuesta debería ser afirmativa. Intentaremos ver cómo plantean la cuestión las teorías éticas más relevantes.

4. LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA ANTE LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES

1) En primer lugar, las teorías del *deber indirecto* en relación con los animales consideran que es un *deber moral* tratar bien a los animales, pero ese deber no corresponde a un derecho que los animales tengan de ser bien tratados, ni es tampoco un deber de justicia, si no es de forma indirecta.

El paradigma de esta posición es la propuesta de Kant, recogida tanto en *La Metafísica de las Costumbres* como en las *Lecciones de Ética*. Según la propuesta kantiana, sólo tenemos deberes directos hacia (*gegen*) los seres humanos; con respecto a (*in Ansehung der*) los animales, existen *deberes morales*, pero son *indirectos*, porque cobran su fuerza obligatoria, no del reco-

⁴ Donald Watson presenta las claves del veganismo (contracción de «vegetarianism») en *The Vegan News*, nº. 1 (1944) y funda la *Vegan Society* en 1951.

nocimiento de derechos que no tienen, sino del derecho de los hombres a ser tratados con respeto. Quien no cultiva una actitud de compasión con los animales difícilmente respetará a los demás hombres, porque los animales se comportan de una manera semejante a como lo hacen los hombres.

«Juzgando según la mera razón —dirá Kant—, el hombre no tiene deberes más que hacia el hombre (hacia él mismo o hacia otro); porque su deber hacia cualquier sujeto es una coacción moral ejercida por la voluntad de éste. Por tanto, el sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, en primer lugar, una persona, en segundo lugar, esta persona tiene que estar dada como un objeto en la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes»⁵. Esta exigencia de reciprocidad excluye claramente a los animales.

Sólo los seres humanos tienen derechos, porque sólo ellos tienen libertad, en el sentido de autonomía, entendida como autolegislación. La secuencia sería entonces: la autonomía es constitutiva de la persona, que por ello vale por sí misma, tiene valor en sí y no sólo valor instrumental, de ahí que tenga dignidad, y no precio. La dignidad de los seres libres despierta un sentimiento de respeto, y ejercer la libertad, que es su base, es un *derecho innato*, al que corresponden deberes directos por parte de los demás hombres, e incluso el deber para consigo mismo de buscar la propia perfección.

En nuestros días es emblemática la posición de Peter Carruthers, que añade dos razones más: los animales interesan a mucha gente y entonces se les puede considerar como un asunto de interés público legítimo, y, por otra parte, en el caso de animales que tienen dueño, el dueño tiene derecho a que no se dañe a su animal, como tiene derecho a que no se dañe cualquier otra cosa de su propiedad. De todo ello se seguiría que podemos asignar a los animales *una entidad moral parcial*, mientras que los seres humanos tienen *plena entidad moral*⁶.

Desde el punto de vista de estar primera teoría de la justicia, por tanto, sólo se puede hablar de «persona» en el caso de los seres humanos y sólo ellos tienen derechos.

2) El *utilitarismo*, por su parte, no ha estado interesado habitualmente ni en el concepto de persona ni en el de derechos. Es de justicia tener en cuenta de un modo igual los intereses de todos los seres sensibles, de forma que los conceptos clave serán ahora “*interés*” e “*igualdad*”. El límite de la

⁵ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 308.

⁶ Peter Carruthers, *La cuestión de los animales*, Cambridge University Press, 1995.

comunidad moral y política se encontrará en la capacidad de sufrir, siguiendo el principio utilitarista de perseguir “el mayor disfrute del mayor número de seres sentientes”. Como expresa el texto canónico de Bentham, escrito en 1780, aunque publicado en 1789: “Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que se abandone a un ser humano al capricho de su atormentador. ¿Puede llegar un día en que se reconozca que el número de piernas, el vello de la piel, o el final del hueso sacro sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino? ¿Qué si no ha de trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o tal vez el discurso? Pero un caballo o un perro adultos son animales mucho más racionales y más conversadores que un niño de un día, una semana o incluso un mes. Pero suponiendo que fuera de otro modo, ¿qué probaría esto? La cuestión no es ¿puede razonar?, ¿puede hablar?, sino ¿puede sufrir?”⁷.

El círculo moral y jurídico se amplía hasta donde llegan los seres sentientes, porque, frente a los especistas, entiende el utilitarista que “discriminar a unos seres sólo por su especie es una forma de prejuicio tan inmoral e indefendible como la discriminación basada en la raza es inmoral e indefendible”⁸.

Ciertamente, en la tradición utilitarista algunos autores afirman que los animales tienen derechos naturales, como es el caso de Herman Daggett, quien afirmaba en 1791: “Dios ha determinado para todas sus criaturas una esfera en la que moverse y les ha concedido algunos privilegios que pueden llamarse suyos. Si juzgamos de modo imparcial, hemos de reconocer que existen los derechos de la bestia como existen los del hombre”⁹.

Pero la corriente mayoritaria considera que ni los seres humanos ni los animales tienen derechos distintos de los derechos positivos. Siguiendo a Bentham, no hay más derechos que los legales, las leyes de la naturaleza son leyes imaginarias, de las que sólo pueden surgir derechos imaginarios, mientras que de las leyes reales proceden derechos reales. Los derechos naturales son, pues, una suerte de “absurdo con zancos”, porque “no existe ningún derecho que no deba ser abolido cuando su abolición sea provechosa para la humanidad”.

De ahí que —dirá Singer— podamos pedir igualdad para los animales sin implicarnos en controversias sobre la naturaleza última de los derechos. Pero como el lenguaje de los derechos es una útil fórmula política —proseguirá—, porque ha tenido un gran éxito social, conviene hacer uso de él, como se hace expresamente en el *Proyecto Gran Simio*¹⁰.

⁷ Jeremy Bentham, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Blackwell, Oxford, 1948, pp. 411 y 412.

⁸ Peter Singer, *Liberación animal*, p. 294.

⁹ Herman Daggett, “The Rights of Animals: An Oration”, recopilado en P.A.B. Clarke and A. Linzey, *Political Theory and Animals Rights*, Pluto, London, 1990, pp. 131 y 132.

¹⁰ Paola Cavalieri & Peter Singer, *El proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998; Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*, pp. 134-138.

En lo que hace al concepto de persona, es de sumo interés la posición de algunos utilitaristas, como David DeGrazia, que tratan de mostrar su irrelevancia moral. La argumentación es, en esencia, la siguiente: en la tradición occidental cobra una especial relevancia moral el concepto de «persona», pero a la hora de decidir a qué seres podemos considerar personas no resulta sencillo.

A lo largo de la historia se han ido enumerando un conjunto de características, como racionalidad, autonomía, autoconciencia, competencia lingüística, sociabilidad, capacidad de acción intencional y agencia moral, y se entiende que se debe denominar «personas» a quienes gozan de algún modo de estas características. A esos seres designados como personas se les reconoce una especial relevancia moral frente a los que no los son.

Pero no todos los miembros de la especie humana gozan de esas características, como es el caso de los discapacitados psíquicos graves, los enfermos en estado vegetativo o los niños, y, sin embargo, sí las tienen en cierto grado animales no humanos, como los grandes simios (chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes) y los delfines. A estos seres, considera DeGrazia, podría denominárseles «personas limítrofes». Sin embargo, los defensores del valor de la persona acaban considerando como personas, no a los que gozan de esas características, sino a los miembros de la especie humana. Evidentemente, el concepto de especie es, a su vez, un concepto borroso, pero acaba dándose por bueno que quien nace de seres humanos pertenece a la especie humana. Con lo cual, lo relevante moralmente es pertenecer a la especie humana y el concepto de persona está de más. Cosa que a David DeGrazia le importa poco, porque, como buen utilitarista, considera que el criterio de relevancia moral estriba en la capacidad de sufrir¹¹.

Aparece, pues, la denominación «personas limítrofes» y se asegura que los conceptos de persona y derechos no positivos son moralmente irrelevantes.

3) Por su parte, el contractualismo en versiones como la rawlsiana, excluye a los animales de la consideración moral, porque el pacto se firma para beneficiar a los contratantes, que sólo pueden ser seres humanos, con creencias, deseos, la capacidad de concebir planes a largo plazo en función de los deseos, la idea de obrar conforme a una norma general y la idea de cómo sería la convivencia si todos actuaran según esa norma, y con creencias de segundo orden, es decir, creencias sobre creencias. Los sujetos del pacto son los seres humanos y sólo ellos tienen derechos, porque sólo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes.

¹¹ David DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, Cambridge University Press, 1996; «On the Question of Personhood beyond Homo sapiens», en Peter Singer (ed.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 40-53. Podría entenderse que los argumentos de autores como Ruth Macklin («Dignity is a useless concept», en *British Medical Journal*, 2003) o M. Bagaric & J. Allan («The vacuous concept of dignity», *J. Human Rights* (2006), 5, pp. 257-270) podrían caminar en una línea semejante.

La teoría más relevante sería la de Rawls, que expresamente excluye la cuestión de los animales como un problema de justicia para el liberalismo político, precisamente porque queda más allá del ámbito de la reciprocidad, y también las de Scanlon o Barry, que aunque no se centran en el beneficio mutuo, siguen insistiendo en que *debe tratarse de personas, es decir, de seres moralmente iguales*, con lo cual los animales quedarían excluidos¹².

4) Las teorías del valor inherente, cuyo principal representante es Tom Regan, entienden que si aplicamos el método del equilibrio reflexivo a la actual cultura política, se puede afirmar que todos los individuos humanos y todos los animales que reúnan determinadas condiciones tienen un valor inherente, y, por tanto, también derechos, porque valen por sí mismos, tienen un valor inherente y no solamente instrumental¹³.

De ese valor gozan todos los seres capaces de experimentar una vida, de donde se sigue que ese tipo de seres tienen derechos a los que corresponden deberes de justicia. No sólo a los seres a los que se reconoce como personas : según Regan, debemos «poner a las personas en su sitio».

Como vemos, según el utilitarismo y según las teorías del valor inherente, se habría producido una falacia, que puede ser metafísica o naturalista, porque se produce un tránsito ilegítimo desde la descripción de la persona en términos de antropología metafísica o en términos naturales a la prescripción de que ese ser debe ser respetado porque esas características le confieren dignidad. El tránsito del es al debe a través de la dignidad sería ilegítimo. Como bien dice Ortega, siguiendo a Scheler, el mundo del valor se hace presente a la estimativa, no depende de la descripción. Y una ontología teleológica incluiría ya el valor en su seno, pero la interpretación del cosmos desde la perspectiva de la finalidad no pertenece al juicio determinante, sino al reflexionante: el orden del valer no es el del ser.

5) Por su parte, el *enfoque de las capacidades*, tal como lo presenta Martha Nussbaum, considera como un deber directo de justicia respetar las *capacidades* de los animales, que pueden perseguir con ellas una vida buena. A ello le lleva su propuesta que, según ella, es una reformulación aristotélica del enfoque de las capacidades¹⁴.

Sin embargo, al hilo de su exposición se va desvelando que el fundamento de los deberes de justicia hacia los animales no es sino un híbrido de deontologismo y utilitarismo. Deontologismo, porque el fundamento del

¹² John Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996; Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona, 2003.

¹³ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

¹⁴ Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la Justicia*, Paidós, Barcelona, 2007.

deber parece ser la dignidad; utilitarismo, porque la capacidad de sufrir aparece como requisito para que un ser sea acreedor a deberes por parte de los hombres.

En cuanto a la dignidad, sería preciso reconocérsela, no sólo a los seres autónomos, sino a los seres dotados de agencia, capaces de iniciar por sí mismos acciones. Precisamente por estar dotados de agencia, esos seres tienen un valor intrínseco, no sólo instrumental. Son, por tanto, fines en sí mismos, y no sólo medios para otros fines, gozan de dignidad y merecen respeto, y pueden considerarse como “personas en sentido amplio”¹⁵.

La característica por la que un ser es reconocido como *persona en sentido amplio* será, por tanto, la *agencia*; mientras que las *personas en sentido estricto serán las que gocen de autonomía*.

Más tarde Nussbaum matiza su posición y entiende que el requisito de la agencia no es suficiente para exigir deberes de justicia con respecto a los seres que gozan de ella, y añade como condición la capacidad de sufrir: aquellos de entre esos seres que tienen capacidad de sufrir tienen derecho a desarrollar sus capacidades, según la norma de la especie, y las personas en sentido estricto (los seres humanos) tienen el deber de justicia de empoderar esas capacidades de una forma adecuada a cada especie. Será la *norma de la especie* la que nos irá mostrando qué capacidades es necesario respetar y empoderar.

De cuanto llevamos dicho se sigue que el concepto de «persona» se ha ido ampliando en estas propuestas al de personas limítrofes, personas en sentido amplio (agencia) y personas en sentido estricto (autonomía). De tal modo que *o bien aceptamos que una antropología filosófica coincide con una antropología de la persona, en cuyo caso la noción de persona resulta moralmente irrelevante, o bien esa noción tienen que añadir algo al hecho de que nos las habemos con un ser de la especie humana*.

5. PERSONA Y DERECHOS DESDE UNA PERSPECTIVA DIALÓGICA

Por último, qué duda cabe de que las teorías del *reconocimiento recíproco*, de raíz kantiana y hegeliana, son antropocéntricas y es para ellas un desafío abordar la cuestión de los animales. Pero el hecho de transitar de una filosofía de la conciencia a una del lenguaje permite reformular la noción de persona, eludiendo las dificultades de los planteamientos ontológicos.

¹⁵ Ibid., p. 333.

Para abordar la cuestión Habermas tomará como base el actuar comunicativo, alegando que “el sentimiento del deber tiene su base en las relaciones fundamentales de reconocimiento que siempre presuponemos ya de antemano en el actuar comunicativo”¹⁶. Desde esta perspectiva, la obligación moral sólo alcanza a los seres humanos, a seres dotados de competencia comunicativa humana, que reconocen su mutua dignidad en el medio comunicativo humano. Con los animales no podemos hablar, y por eso no les atribuimos personalidad. Ahora bien, con los animales sí que existe una interacción que no existe con los demás seres (plantas y seres inertes), porque nos comunicamos con ellos, aunque sea de forma asimétrica, existe con ellos un cierto tipo de relación intersubjetiva y no son sólo objeto de nuestra observación. No sólo es que hablamos sobre ellos, sino que nos comunicamos con ellos, y además tienen la capacidad de dirigirse a nosotros, de iniciar la comunicación. Tenemos, pues, deberes con ellos, pero sólo deberes análogos a nuestros deberes morales con las personas.

La responsabilidad de los hombres por los animales no se puede fundamentar moralmente, es decir, sobre la base de los deberes morales de interacción, pero sí se pueden tener en cuenta razones éticas y estéticas. Razones éticas, es decir, de vida buena, de vida en armonía con los demás seres vivos y con la naturaleza, y razones estéticas, que no son despreciables.

A mi juicio, tiene razón Habermas al afirmar que el sentimiento de deber tiene su base en las relaciones de reconocimiento recíproco que se presuponen en el actuar comunicativo, como también que es a esos seres dotados de competencia comunicativa a los que reconocemos personalidad y, por lo tanto, es hacia ellos hacia los que tenemos deberes morales, entendidos como deberes de justicia.

En este punto me parece sumamente lúcida la afirmación de Apel: «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»¹⁷.

A mi juicio, cualquiera que desee averiguar si son justas las normas que orientan la convivencia se ve obligado a considerar como personas a cuantos seres dotados de competencia comunicativa pueden verse afectados por ellas y, por lo tanto, debe respetar sus derechos pragmáticos y también aquellas exigencias de justicia sin las que estos derechos no podrían verse respetados, que es a lo que yo llamaría «derechos humanos». Los derechos no positi-

¹⁶ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 228.

¹⁷ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, 380.

vos (morales, humanos) son condición de posibilidad de la argumentación sobre lo justo y lo injusto y, por lo tanto, sólo corresponden a los seres capaces de comunicación lingüística¹⁸.

Por otra parte, sólo los seres dotados de competencia comunicativa humana son capaces —actual o virtualmente— de reconocer qué es un derecho y de apreciar que forma parte de una vida digna. Cuando no los ven reconocidos tienen conciencia de ser injustamente tratados y ven mermada su autoestima. A mi juicio, para ser sujeto de derechos es preciso tener la capacidad de reconocer qué significan y qué trascendencia tienen para llevar adelante una vida realizada.

¿Qué sucede entonces con los seres humanos que no gozan funcionalmente de competencia comunicativa? Entiendo que han de ser reconocidos como personas porque sólo pueden desarrollar sus potencialidades en el seno de una comunidad humana. Como apuntan quienes hablan de una «norma de la especie», socializamos a los seres de la especie humana en el contexto de una comunidad humana, porque sabemos que es en ella donde pueden expresar y desarrollar sus capacidades.

En cuanto a los animales, considero que lleva razón Habermas al afirmar que con algunos existe comunicación, que puede ser muy expresiva de emociones y que el animal puede tomar la iniciativa. Sin embargo, a mi juicio, éste no es un fundamento para deberes ni siquiera análogos, porque los deberes se plantean desde el reconocimiento recíproco de seres con competencia comunicativa humana. En este punto es en el que considero que los animalistas deberían defender filosóficamente una *ética del cuidado*, más que una *ética de los deberes de justicia hacia los animales basados en derechos*. Si les parece que el discurso de los derechos es más efectivo, ésa sería un arma retórica de combate, pero filosóficamente deberían apostar por una ética del cuidado de lo valioso y de la reducción del sufrimiento de aquellos seres que tienen capacidad de sentir. La judirificación que ha sufrido la ética occidental, que se ha convertido en el sentido de Hegel en una moralidad legalizada, no sé si es la mejor opción.

Los animales no tienen derechos análogos a los derechos humanos, pero sí tienen un valor que obliga a los seres humanos a no dañarles y a tratarles con cuidado. Se trata de un valor interno, pero no absoluto. Y si conservarlos entra en conflicto con valores que consideramos superiores, como puede ser la vida y la integridad de los seres humanos, entonces los valores superiores tienen prioridad.

¹⁸ Para una exposición pormenorizada de esta posición ver Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*, cap. 9.

Naturalmente, los animalistas calificarán esta posición de “especista”, de privilegiar a la especie humana frente a las demás en el trato moral que hay que dispensarle. Pero, a mi juicio, reconocer que hay una diversidad de seres y que esa diversidad requiere un diferente trato moral, de forma que debemos proteger los derechos de los que los tienen y cuidar a los que no los tienen, pero son valiosos, no supone incurrir en ningún tipo de “ismo”, sino tener capacidad de discernir.