

DERECHOS ANIMALES, SOLIDARIDAD Y DERECHOS EMERGENTES

Animal Rights, Solidarity and Emerging Rights

Fernanda Valencia Rincón
Universidad Carlos III de Madrid
E-mail: fervalenciarincon@gmail.com



Autor

La reivindicación de derechos ha significado tradicionalmente a lo largo de la historia alcanzar el reconocimiento político-jurídico de los mismos para los seres humanos, con todo en dicho objetivo aún existen varios grupos invisibilizados, siendo uno de ellos los animales no humanos. En el contexto de los derechos emergentes y acorde a la idea de “progreso moral” es necesario no solo dar voz a aquellas personas que aún estarían en las sombras, sino además incluir en el reconocimiento de derechos a los animales no humanos. Así, desde el valor de la solidaridad debemos ser capaces de ampliar el círculo del “nosotros” y consecuentemente institucionalizar los derechos de los animales.



Resumen

Claiming rights has traditionally meant achieving political and legal recognition of them for human beings throughout history, yet there are still several invisible groups in this objective, one of which is non-human animals. In the context of emerging rights and according to the idea of "moral progress" it is necessary not only to give voice to those people who would still be in the shadows, but also to include in the recognition of rights non-human animals. Thus, from the value of solidarity we must be able to widen the circle of "we" and consequently institutionalize animal rights.

derechos de los animales; derechos humanos; derechos emergentes; solidaridad; progreso moral; reconocimiento político-jurídico



Key words

animal rights; human rights; emerging rights; solidarity; moral progress; political and legal recognition

Recibido: 15/05/2020. Aceptado: 01/06/2020



Fechas

1. Introducción

La Carta de Derechos Humanos Emergentes de Monterrey, 2007 (en adelante, “CDHE”), se formula con motivo de las diversas experiencias y luchas de la sociedad civil global, bajo el intento de reivindicar diferentes derechos que a la luz de los cambios y avances políticos, sociales, ideológicos, culturales y científicos han ido germinando en los últimos años y han incidido en la concepción y articulación de los derechos humanos. La Carta apela a una

nueva concepción de la participación ciudadana y concibe a los derechos emergentes como derechos ciudadanos, para que todos los grupos que hasta hoy siguen siendo excluidos o marginados, se les otorgue una voz dentro de lo que significa una sociedad civil internacional organizada. Con todo, la puesta en práctica de la Carta ha sido lenta y no muy significativa. Además ella no sería idónea para abordar el reconocimiento y protección de otros seres que conviven con nosotros, pero que siguen invisibilizados, como son los animales no humanos (o también, “animales”). En efecto, sus derechos ni si quiera alcanzan a establecerse de manera “programática”, por cuanto se sigue planteando la reivindicación de derechos en la Carta sólo desde una perspectiva antropocéntrica.

El propósito de este artículo es, primero, señalar que no habría razones morales, éticas, políticas o científicas hoy para no reconocer derechos de los animales no humanos. Para ello realizaré un recorrido por el debate instalado en torno a la cuestión animal desde diferentes autores y formulaciones teóricas. En segundo lugar, y teniendo presente lo anterior, intentaré justificar que el reconocimiento de los derechos de los animales quedarían fundamentados, en tanto obedecen a una pretensión moral justificada de acuerdo al valor de la solidaridad. Mi intención es demostrar porqué cuándo asumimos el interés de un tercero como propio, deberíamos incluir también a los animales no humanos. Por último, me gustaría señalar que encontrándose la cuestión del derecho animal en el contexto de los derechos emergentes, resulta imperativo que para alcanzar su reconocimiento efectivo se transite desde lo programático a lo vinculante o si se quiere de lo moral a lo político-jurídico.

2. Reconocimiento de derechos, más que deberes

De acuerdo a la teoría dualista del profesor Gregorio Peces Barba (1999), un derecho es una pretensión moral justificada que recoge una serie de valores morales de una ética crítica u objetivada y que pasan a ser incluidos en una norma jurídica. La exigibilidad de aquella pretensión sólo será posible en la medida que el Derecho, intermediado por la Política, la reconozca e institucionalice. En este orden de cosas, los derechos se han entendido tradicionalmente como algo propio de los seres humanos, por cuanto ellos se fundamentarían en ideas más bien de corte kantiano como las de autonomía y racionalidad, bases para la libertad y dignidad de la persona. Con todo, esta forma de entender los derechos dejaría fuera no solo a los animales, sino también a otros seres humanos, como aquellos que presentarían algún tipo serio de enfermedad, discapacidad, e incluso a los niños muy menores de edad; bajo esta concepción, sólo algunos serían merecedores de ser titulares de derechos.

Para el filósofo Immanuel Kant, los animales no serían dignos, pues no podrían ser considerados como fines en sí mismos, por no poseer autonomía o racionalidad. Se trataría de seres cuya existencia no se conduciría a partir de la voluntad, sino más bien de la naturaleza. En ese sentido, tendrían sólo un valor relativo, como medios, y por lo tanto se les podría denominar como *cosas* (Korsgaard, 2018, p. 190). Si bien para Kant tendríamos el deber de no dañar a los animales, dicha obligación se sustentaría en el imperativo moral, de que al hacerlo, estaríamos violando un deber de humanidad y no por consideración a ellos mismos. En palabras de Kant (2002, p. 290): “Los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad”. El filósofo señala que cualquier acción por la que podamos atormentar, dañar o hacer sufrir a los animales, sería en realidad un comportamiento degradante hacia nosotros mismos. En ese orden de ideas, los seres humanos tendrían deberes indirectos hacia los animales, ya que en definitiva la manera en cómo ellos

son tratados, supone ser el reflejo de la mayor o menor humanidad que evidenciamos en las relaciones entre nosotros mismos.

Pese a todo lo anterior, le seguimos reconociendo a Kant su noción de dignidad formulada como: “el trato que todas las personas merecemos como fines y nunca como meros medios” (Kant, 1990). Esta idea será posteriormente reformulada por otros autores, a fin de indicar en base a otros argumentos que los animales sí serían dignos, en tanto en cuanto el valor de sus vidas sería un fin en sí mismo, merecedoras de respeto, reconocimiento y protección.

2.1. De objetos a sujetos morales: la sintiencia y la agencia moral

Como pudimos apreciar, Kant considera a los animales como meros medios para los fines humanos, ya que la consideración moral hacia los animales no sería realmente hacia ellos, sino hacia nosotros mismos. En este sentido, a lo sumo, tendríamos ciertos deberes indirectos para con ellos. Dicha concepción intentará ser superada a partir de diferentes formulaciones y autores que pasaremos a revisar.

En un primer momento, la cuestión del reconocimiento de los derechos de los animales se habría analizado desde el prisma de la moral o la ética. Las primeras constataciones se habrían formulado a partir del concepto de la sintiencia, lo que se nutrió en gran medida por los aportes de Charles Darwin a partir de su obra *El origen de las especies*. Muchos autores comenzaron a ver que la sensibilidad y la capacidad de sufrir eran cuestiones que también se generaban en los animales no humanos. En esta línea, el filósofo Jeremy Bentham, será quien desde la doctrina del utilitarismo, formulará un primer acercamiento real a la ética de los animales. En sus palabras, se plantea y responde: “¿existe alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Ninguna que yo pueda ver. ¿Existe alguna razón por la cual no debiéramos hacerlo? Sí, varias” (Tirado, 2016, p. 172). En otras palabras, y parafraseando a Bentham, lo relevante no es si los animales pueden razonar o si pueden hablar, sino si pueden sufrir. Dicho ello, el autor cree que los animales sí debiesen formar parte de la comunidad moral, ya que para pertenecer a ella bastaría con ser sensibles, es decir, ser capaz de sentir placer o dolor. Sin perjuicio de ello, el filósofo seguiría considerando que nuestros intereses, estarían por encima del de los animales. En este sentido, su preocupación hacia ellos sólo se formularía ante la necesidad de no tener que atormentarlos o dañarlos innecesariamente.

A fin de superar esta formulación aún espeeceísta¹, aunque siguiendo el discurso utilitarista benthaniano, es que el filósofo Peter Singer señalará que no existe ninguna justificación para dar menor importancia al sufrimiento que padecen unas especies en relación con otras. En este sentido, debe existir una igual consideración para todos los seres sintientes (1990, p. 22). Con todo, el parámetro de la sintiencia no es suficiente para determinar que los animales tendrían iguales derechos que nosotros, por cuanto la vida humana se vería afectada por otras características que la dotarían de un mayor valor. Singer plantea que una vida tendrá más valor en la medida que además de la sintiencia se vea provista de características que le otorguen una mayor capacidad de agencia, vale decir, poseer una determinada individua-

¹ Término acuñado por el psicólogo británico Richard Ryder. El filósofo Peter Singer lo utiliza para fundamentar su principio de igual consideración de las especies animales. Para ello señala que el espeeceísmo sería tan inaceptable e intolerable moralmente como lo son el racismo y el sexismo (Singer, 1990).

lidad, tener conciencia de sí mismos, y alcanzar una experiencia subjetiva del mundo². Es por ello que a este autor se lo tilda de “utilitarista preferencial”, ya que siendo el umbral de la sintiencia la base común compartida de todos los seres vivos, luego el mayor valor de una vida, quedaría supeditado a la mayor agencia moral que se tuviese, en razón de las capacidades cognitivas. Siguiendo a Darwin, las diferencias entre otras especies no podrían ser cualitativas, sino a lo sumo, de grado. Tanto Bentham como Singer estarían de acuerdo, al menos, que la capacidad para sufrir sería la característica clave para determinar si un ser puede o no estar dentro de la esfera moral. En este sentido y, a través de estos autores, se pudo incluir a los animales no humanos en el ámbito de la moral. Con todo, hasta el momento, el debate en torno al reconocimiento de los animales estaría aún distante de configurarse en relación con la idea de sus derechos, y seguiría, por tanto, y aunque con avances importantes, bajo el paradigma de los deberes. Si bien Peter Singer se refiere al término de “derechos”, lo hace más bien dentro de un marco útil para la protección de los animales de acuerdo con el criterio de la igual consideración de sus intereses.

Quien propuso hablar propiamente de derechos sería el filósofo Tom Regan. A partir de la tradición del derecho natural, señalaría que los animales no humanos tendrían derechos naturales o morales. Desde una posición fuerte de los derechos, el autor objeta la visión utilitarista señalando que la verdadera cuestión no es si los animales pueden sufrir, sino si ellos tienen dignidad, esto es, si poseen alguna característica que les permita ser merecedores de derechos, respeto y reconocimiento moral (Tirado, 2016, p. 256). Regan se ve principalmente influenciado por dos autores, cuales son, Immanuel Kant y Mahatma Gandhi. Del primero, efectuará una reinterpretación de la idea de dignidad, en tanto la hace extensiva a otros seres vivos. En ese sentido sustituye la noción de persona por la de “sujeto de una vida”, que será el criterio mínimo para poder ser titular de derechos. Por otro lado, de Gandhi, tomará el principio de Ahimsa (no violencia) para fundamentar la obligación de los seres humanos de respetar, de no dañar, torturar, o tratar cruelmente a los animales, por ser sujetos poseedores de una vida, y tener una experiencia subjetiva (Tirado, 2016, pp. 257-258). En este sentido, los derechos a los que apunta Regan serían más bien negativos o de no interferencia. Tom Regan es quien, en definitiva, permite dar el salto argumentativo en el reconocimiento de los derechos animales, desde la sintiencia a la agencia moral. Este avance es además impulsado por los nuevos estudios que a nivel de la psicología y de la etiología del comportamiento animal se van descubriendo. Sin perjuicio del interés del autor en querer vincular la naturaleza ética y política en torno al reconocimiento de los derechos de los animales, en la práctica no alcanza a ofrecer una propuesta política específica para articularla, quedándose por tanto aún, en la dimensión de la ética.

Como hemos indicado, a partir de Darwin se iniciará un desarrollo sistemático respecto al estudio del comportamiento y la psicología animal. Los avances al día de hoy son significativos y en ese sentido ha habido importantes descubrimientos respecto a la génesis evolutiva y relacional de la moralidad de los animales. En particular, el hallazgo de las llamadas “neuronas espejos” en primates, ha permitido que diversos autores como Marc Bekoff, Jessica Pierce o Frans de Waal, hayan rescatado las nociones de compasión y empatía para desarrollar teorías sobre la naturaleza de la moralidad aplicables también a los animales no

2 Por ejemplo, los primates tendrían un cerebro y composición genética mucho más cercana a la del ser humano, lo que para Peter Singer significaría que tales seres merecerían un mayor reconocimiento y protección. De acuerdo a ello, es que el autor es uno de los promotores del proyecto Gran Simio.

humanos. En palabras de Bekoff, ante la pregunta de si son capaces de actuar moralmente, respondió: “los animales no humanos pueden realmente actuar con compasión, altruismo, empatía y equidad” (2007, pp. 87-98). En suma, los animales no humanos son agentes morales, ya que han demostrado a lo largo del tiempo a aprender diversos comportamientos. Como señala el profesor José Luis Rey Pérez, los animales han sido “capaces de asumir determinadas costumbres —mores—, determinadas enseñanzas que les indican que es correcto hacer algo o incorrecto hacerlo” (2018, p. 65). Si bien esto es más evidente respecto a los animales domésticos, ello no significa que no podamos hacer extensiva la enseñanza de costumbres al resto de los animales. En esta línea y siguiendo al filósofo José Luis Aranguren, se concluye que los animales no humanos estarían dotados de una estructura moral que los haría ser agentes- tener agentividad- en tanto les permitiría reconocer y distinguir lo bueno de lo malo, saber cuándo se estaría incumpliendo una norma, manifestar sus intenciones y deseos e incluso algunos serían capaces de negociar algunas de esas reglas que se les han transmitido (Rey Pérez, 2018, pp. 66-67). Como señalan Bekoff y Pierce, “donde hay flexibilidad y plasticidad en la conducta, hay elecciones y hay agencia” (2009, pp. 144-145). Lo anterior, bajo el supuesto de que contar con una estructura moral se apoyaría en el hecho de tener un sistema nervioso central como base fisiológica que permitiría en definitiva adquirir y mantener contenidos morales.

Dicho ello, la moralidad es un legado evolutivo y compartido con otros seres sintientes. Lo anterior, supone ir un paso más allá en la línea discursiva del reconocimiento de los derechos de los animales, ya que éstos no solo serían seres sintientes y por tanto, pacientes morales, sino verdaderos agentes morales.

2.2. De lo Moral a lo Político: el enfoque de las capacidades y Zoópolis

De acuerdo a lo expuesto hasta el momento, podemos señalar que la cuestión del reconocimiento animal ha sido un tema que en definitiva busca plantear cuál sería el estatus que ellos merecen y se les debería aplicar, pero además y, como consecuencia de ello, pretende analizar cuál debiese ser la relación de convivencia entre animales humanos y no humanos. De alguna manera, estos planteamientos nos obligan a situarnos en un plano que va más allá de la ética y con ello nos exige abordar el debate desde la política.

Si en términos simples, consideramos que la política es aquella actividad dirigida a la consecución del bien común, necesariamente debemos concluir que las decisiones que se adopten en esa línea deben tener en mente qué se entiende por bien común. Independiente de la concepción que tengamos al respecto, de una u otra forma la respuesta apela a una cierta noción sobre la justicia. Pese a que la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls significó un antes y un después en este tema, dicha teoría no alcanza a incluir a los animales no humanos, ya que las llamadas “circunstancias de la justicia” exigirían condiciones desde la óptica rawlsiana inasequibles para ellos.

Uno de los defectos que pueden presentar las teorías contractualistas es la de articular las preguntas: ¿quién elabora los principios de justicia? y ¿para quién son? de la misma forma (Nussbaum, 2006, p. 345). A fin de evitar esa confusión, Martha Nussbaum, influenciada por el economista Amartya Sen, desarrollará una propuesta alternativa a través de la teoría del enfoque de las capacidades. Ella realizará una reinterpretación de la teoría de Rawls, a fin de hacer extensiva la justicia también a otros animales. La filósofa no desmerece el planteamiento de Rawls, con todo, considera que deja fuera de la justicia a distintos grupos,

como son las mujeres, las personas con discapacidad, los extranjeros, los niños, y por cierto, los animales. En ese sentido, Nussbaum propondrá una concepción más amplia o, si se quiere, plural del sujeto de justicia en su obra *Las fronteras de la justicia*. Asimismo y, como indica Lidia de Tienda, “la justicia no se dirige únicamente a lo que tradicionalmente se ha considerado su núcleo, sino también a las fronteras, a la brecha, a lo excluido” (2010, p. 174).

Teniendo presente el desarrollo científico de la época y por tanto los descubrimientos relativos al comportamiento animal, considera también que los animales no humanos serían agentes morales, en tanto son poseedores de una experiencia subjetiva de vida. En ese sentido, el enfoque de las capacidades y el concepto de desarrollo humano propuesto por Sen le resultarán útiles para poder plantear la cuestión del reconocimiento de los derechos de los animales, abordándolo eso sí, a partir de la idea aristotélica de “floreCIMIENTO” (Nussbaum, 2006, pp. 333-334). Nussbaum cree que el florecimiento no puede quedar limitado únicamente a los seres humanos, por cuanto se ha demostrado que los animales no humanos poseen capacidades, diferentes o cercanas a las nuestras, pero no por eso menos valiosas. Al formar los animales parte de la comunidad moral, sus intereses sí deben ser tenidos en cuenta a la hora de conseguir el bien común. Bajo ese argumento, es necesario dar apoyo para que el entorno material y social de los animales permita el florecimiento de sus capacidades. De esta manera la teoría de Nussbaum intenta llevar justicia a los animales no humanos, en tanto reconoce sus capacidades y como consecuencia de ello les concedería ciertos derechos. Señala que no basta con relacionarnos a través de un sentimiento de compasión o caridad con los animales, sino que es necesario que exista además un cierto deber de justicia en nuestro comportamiento. No es que nuestras acciones puedan ser solamente malas si los dañamos, es que son intrínsecamente injustas para ellos. Lo anterior, nos recuerda la idea kantiana de dignidad reformulada por Regan y atribuida a los animales como “sujetos de una vida”, como fines en sí mismos. En efecto y, parafraseando a Nussbaum: (2004, pp. 299-319) estas criaturas son capaces de una existencia digna y tienen derecho a ella, y por tanto, a la provisión de una serie de garantías debidamente institucionalizadas, que permitan proporcionar el espacio adecuado para la efectiva posibilidad de florecimiento allí donde haya vida, lo que es finalmente, una cuestión de justicia.

Así las cosas, la dignidad como idea justificadora de derechos no sólo sería aplicable a los seres humanos, sino que también a los animales. La dignidad en tanto libertad, como señala el profesor Ignacio Campoy, siguiendo a Rafael de Asís, no sólo supondría ser un punto de partida para la fundamentación y reconocimiento de los derechos, sino que también y más bien, un punto de llegada (Campoy, 2004, p. 144), al permitir el libre desarrollo de la personalidad de un individuo en tanto el despliegue efectivo de las capacidades para poder alcanzar una vida digna. Habiendo señalado entonces que los animales son seres sintientes, agentes morales, en el sentido de poseer conciencia de sí mismos y una particular experiencia de vida y de tener capacidades que les permiten florecer y desarrollar sus propios planes de vida, no habrían razones suficientes para señalar que sólo los seres humanos seríamos dignos y por tanto merecedores de derechos y respeto. En efecto y como analizaremos más adelante, a propósito del valor de la solidaridad, debiésemos dejar de dissociarnos, al separar el “nosotros” del “ellos” y empezar a pensarnos como un solo “nosotros”.

Siguiendo esta línea, Sue Donaldson y Will Kymlicka, irán un paso más adelante y formularán a través de su obra *Zoópolis* (2011) una propuesta no sólo de justicia más inclusiva como ya postulaba Nussbaum, sino que propiamente política-jurídica, al señalar que al menos algunos de los animales no humanos, no sólo formarían parte de la comunidad moral, sino

que también de la comunidad política. A partir de *Zoópolis* se construye una verdadera teoría de derechos, deberes y obligaciones políticas dentro del marco de regulación y convivencia entre animales humanos y no humanos. A diferencia de autores abolicionistas como Gary Francione, los autores canadienses defienden que la convivencia existe hace miles de años y en ese sentido, erradicarla es una idea no solo imposible, sino que además contraproducente, por cuanto los animales ya serían parte de la comunidad moral y algunos de ellos —como los domésticos— también de la política. De esta manera y siguiendo la línea de Nussbaum, de lo que se trata es de pensar la manera más justa en que debiésemos relacionarnos con ellos. En *Zoópolis* se diferencia entre tres grupos de animales, no en relación a su especie, sino de acuerdo a las relaciones “políticas” que mantienen con los seres humanos. En un extremo, estarían los animales domésticos y en el otro los salvajes, luego en el medio se ubicarían los llamados animales liminales (Donaldson & Kymlicka, 2018, p. 125). Para determinar el tipo de relación política que tendríamos con ellos, los autores utilizan dos tradicionales conceptos, estos son, el de “ciudadanía” y el de “soberanía”. Ellos les permitirán identificar el grado de integración que los animales no humanos tienen o pretenden alcanzar en la comunidad política. Será entonces a partir de tal interacción, que se justificará el reconocimiento de unos u otros derechos. Como señala el profesor José Luis Rey Pérez, “desde el momento en que ellos forman parte de nuestra comunidad moral y parte de ellos, al menos, de nuestra comunidad política, el reconocimiento de derechos supone también el reconocimiento y la protección legal de las formas de vida compartidas que se dan entre animales humanos y no humanos” (2017, p. 11).

En síntesis, podemos señalar que a partir del recorrido efectuado hasta ahora en donde se ha justificado que los animales no humanos no sólo son seres sintientes como nosotros, sino que verdaderos agentes morales, capaces de idear y desarrollar su propio plan de vida y, teniendo además presente el giro político propuesto en *Zoópolis*, en el sentido de que los animales no humanos formarían parte de la comunidad moral y, algunos³ de ellos también de la política, entonces concluimos que no habrían razones de ningún orden para no reconocerles sus derechos. Sin perjuicio de ello, para algunos autores como Alasdair Cochrane los criterios de “ciudadanía” y “soberanía” utilizados desde una concepción comunitarista para diferenciar a los distintos grupos de animales no serían adecuados, en tanto no le parece que exista una justificación para el reconocimiento diferenciado de derechos en función de si los animales son domésticos o salvajes (Cochrane, 2013, pp. 127-141). Si el objetivo es alcanzar una convivencia entre animales humanos y no humanos más justa, debiese superarse el tradicional concepto de ciudadanía, como aquella categoría de atribución de derechos, trasladándola a un plano si se quiere más cosmopolita e inclusivo.

3. Los derechos animales y la solidaridad

¿Por qué referirnos a la solidaridad en vez de la igualdad para hablar de los derechos de los animales? La profesora María Eugenia Rodríguez Palop señala que la solidaridad no supone un marco comparativo, como sí lo tiene la igualdad. En ese sentido, la solidaridad nos exige ayudar a los que están peor, no porque están peor que nosotros (marco comparativo), sino

3 Donaldson y Kymlicka partirían de una concepción comunitarista de la ciudadanía y los derechos. Es por ello que los animales salvajes desde la soberanía, no podrían ser incluidos en el reconocimiento y atribución de derechos sociales como proponen los autores para los animales domésticos.

porque no están suficientemente bien en tanto no tienen cubiertas sus necesidades mínimas. Por eso se dice que la solidaridad es por su propia definición, un principio global (Rodríguez Palop, 2011, p. 161). Lo anterior conecta con la idea de solidaridad como virtud pública sugerida por la filósofa Victoria Camps. Ella entiende a la solidaridad como “compensación y complemento de la justicia” (Durán, 2004, p. 4). Ello supone que no podemos seguir defendiendo solo aquello que se tiene asumido como justo y nada más que eso. Lo anterior implicaría un estancamiento de la justicia. La virtud de la solidaridad es ir un paso más allá —también diríamos de la igualdad— a fin de completar aquello que habría quedado no cubierto o bien insatisfecho por ella. Pero, ¿qué es y qué exige realmente la solidaridad?, ¿de qué tipo de solidaridad estaríamos hablando? y ¿frente a quiénes tendríamos que ser solidarios?

El filósofo Richard Rorty indica que “los sentimientos de solidaridad serían necesariamente un asunto de similitudes y diferencias que causen la impresión de ser los más notorios”⁴. Así, no habría una obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad respecto de todos. De esta forma y apoyándose en la fórmula de *intenciones-nosotros* trabajada por Wilfrid Sellars, Rorty señala que tenderíamos a ser solidarios con los más cercanos, con aquellos que identificaríamos como *uno de nosotros* o como *gente como nosotros*; de ello se sigue una solidaridad de “mínimos” (Truchero, 2008-2009, p. 387), en tanto el “nosotros” significaría algo más restringido que toda la humanidad, un “nosotros” que contrastaría con un “ellos” (Rorty, 1991, pp. 208-209). Esta forma de concebir la solidaridad podríamos decir que se asemejaría a una de tipo “mecánica” en la terminología propuesta en su época por Emile Durkheim, pues la cohesión social sería el resultado de aquellos elementos comunes en un grupo humano, como lo es la familia o a mayor extensión la especie humana. De alguna u otra manera una noción tan selectiva de solidaridad como ésta restringe o cierra la entrada a muchos al proyecto de participación e inclusión en derechos. Para superar tal dificultad, Rorty sugiere la idea de “progreso moral” (1991, p. 210), progreso como el resultado de una mayor solidaridad humana. En efecto, consistiría en permitir la extensión del concepto del “nosotros” hacia aquellos a quienes antes considerábamos como “ellos”. En definitiva, en adherirnos a la causa de alguno de “ellos”⁵ de tal forma de disolver las diferencias tradicionales o triviales que nos separarían. En esa línea argumentativa, la solidaridad, al menos, debería hacerse extensiva a aquellas causas en las que pudiésemos identificar algo *común* a todos. En general, se piensa que *lo común* dice relación con la satisfacción de las llamadas “necesidades básicas”, idea que se ha trabajado bastante por diversos autores. Por ejemplo, el profesor Rafael de Asís, siguiendo la opinión de la profesora María José Añón Roig, dirán que la justificación moral de ser solidarios con otros tiene como referencia la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos. Lo que en términos

4 La condición de “notorio” en Rorty sería función de un léxico particular en su discurso que dice relación con el concepto de “contingencia”, en oposición a ideas como “esencia”, “naturaleza” o “fundamento”. En ese sentido señala que lo que considere un ser humano como “lo debido”, es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales o qué prácticas son justas o injustas (Rorty, 1991, pp. 207- 210).

5 Jesús González Amuchastegui señala que la solidaridad no puede conducirnos a ampliar el círculo del “nosotros” indefinidamente e incluir en él a aquellos con los que estamos en abierto conflicto, y cuyos intereses nos parecen radicalmente ilegítimos. Agrega que la solidaridad, nos ofrece criterios para determinar la dirección en la que debemos dirigir la ampliación del “nosotros”, así como las diferencias que deben ser canceladas y las que deben seguir siendo relevantes (González Amuchastegui, 1991, p. 127).

sencillos supone el respeto de la dignidad humana, la integridad física y moral, esto es, la vida, la autonomía privada y pública, la libertad y la igualdad. Se trataría de una solidaridad razonable. Dicho ello, la pregunta que cabe hacerse y responder es ¿qué interés de otro debe ser un interés mío (De Asís, 2003, p. 62), a la luz de “lo común”? Son estas premisas las que según Asís constituyen el marco inexcusable de la solidaridad desde el cual es posible plantearla como fuente de obligaciones morales posteriormente juridificables. En síntesis, “lo común”, en tanto se refiere a las necesidades básicas, es lo que justificaría la solidaridad razonable. Otra lectura que se desprende de Rorty acerca de “lo común”, como algo construido y no descubierto en vista de la contingencia y a partir de la solidaridad, subyace en la idea de la sintiencia. En sus palabras señala que: “la capacidad de percibir cada vez con más claridad que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación” (Rorty, 1991, p. 210), le parecerían el vínculo suficiente para identificar lo común. En ese sentido, la solidaridad permitiría ver al extraño como un compañero de sufrimiento, permitiendo reconocer que las diferencias con los otros debiesen ser menos importantes que el deseo de evitar dolor y sufrimiento. ¿Qué duda cabe entonces que esto implica a partir del significado de solidaridad propuesto por el profesor Jesús González Amuchastegui a comprometerse a “asumir como propio el interés de un tercero?” (1991, p. 126), el cual diremos debiese aplicarse también a los animales no humanos.

Al parecer, el tipo de solidaridad descrita es la que observamos en el mundo globalizado de hoy. En efecto, seríamos en principio solidarios, en tanto en cuanto, identificamos o asumimos el interés de un tercero como propio, en la medida que ese “otro” posea ciertas características similares a las nuestras, o bien, comparta intereses o ciertos proyectos compatibles a los nuestros. Si bien la idea de “progreso moral” ha contribuido a ampliar este valor hacia los marginados, aún resulta ser insuficiente para el caso de los invisibilizados animales, ya que la idea de solidaridad que se maneja seguiría siendo articulada en términos antropocéntricos y especeístas.

Lo cierto es que no existen razones de ningún tipo para excluir a los animales en el reconocimiento de los derechos. En esa línea tampoco hay motivos para creer que “lo común” entiéndase como necesidades básicas o bien la sintiencia, sea algo que únicamente justificaría ser solidario con los animales humanos, sin extenderlo también a los no humanos. Citando al profesor de Asís, “no creo que se pueda obligar a nadie a ser solidario, ya que por definición la solidaridad implica asunción en conciencia. Cuestión diferente es que se puedan dar razones para defender una obligación moral de ser solidario. Y también una cuestión diferente que puedan establecerse obligaciones jurídicas, medidas jurídicas, que apoyadas en la solidaridad, pretenden solucionar situaciones de no respeto a la integridad física y moral o de no respeto a la participación de algunos en la discusión moral, política o jurídica” (De Asís, 2003, p. 62). El desafío es poder concretar lo tercero, es decir, establecer obligaciones jurídicas apoyadas en la solidaridad para poder solucionar aquellas situaciones de no respeto, desconsideración, vulnerabilidad en la que se siguen encontrando a diario los animales no humanos. Como hemos visto, no existen razones de ningún tipo para no reconocer sus derechos. Y ciertamente se puede observar que hay motivos suficientes para defender la obligación moral y jurídica de ser solidarios con los animales no humanos, en atención a sus necesidades básicas o a la sintiencia como “lo común” que compartimos con ellos. Dicho ello y, de acuerdo con la idea planteada de progreso moral y de ampliación del “nosotros” a través del sentimiento de solidaridad, es fundamental que las obligaciones

morales apoyadas en la solidaridad pasen a ser positivizadas, permitiendo el reconocimiento de sus derechos como verdaderas instituciones jurídicas.

Finalmente, bajo la idea de fundamentar el reconocimiento y protección de los derechos de los animales a partir del valor de la solidaridad, subyace la noción de Justicia, en tanto comprende, como señala Aristóteles (1989, pp. 25-26), todas aquellas virtudes relacionadas con los otros. La Justicia, por tanto, sólo puede darse si existe una relación y, donde su objeto mismo sea precisamente aquella relación. En ese sentido, es que ella es calificada como la virtud de dimensión social, porque se dirige precisamente a los vínculos sociales; donde el sujeto primario de justicia es, por tanto, la sociedad (De Tienda, 2010, p. 178). Lo anterior, reafirma la idea de justicia propuesta por Nussbaum, al sugerir una noción más amplia o plural sobre el sujeto de derecho, en tanto permite la inclusión de aquellos grupos que han sido tradicionalmente postergados o marginados de esta virtud. De esta manera, la solidaridad como vehículo o valor posibilitador de la consecución de la justicia para los invisibilizados, supondrá, en definitiva, la necesidad de redefinición del concepto de *societas*⁶, de tal forma que en ella se pueda incluir no solo otros grupos humanos no reconocidos, sino también, a los animales no humanos.

Otra perspectiva de la solidaridad es la temporal, ella puede ser vista desde una dimensión sincrónica o diacrónica. Al parecer, cuando se habla de los derechos emergentes tenderíamos a situarnos más en la segunda opción. En ese sentido, el énfasis de la solidaridad estaría puesto en el potencial reconocimiento de los “derechos”⁷ de las futuras generaciones, olvidando, o siguiendo ignorando a aquellos “otros” que si estarían presentes ya entre nosotros. Si estaríamos dispuestos a incluir dentro de nuestro círculo moral, político y jurídico a las futuras generaciones, aún con mayor razón no se entiende por qué no hacerlo respecto de los animales no humanos, habida consideración de todo lo que ya hemos señalado a propósito de sus necesidades, capacidades y lo común que compartimos. Plantearlo sólo de esta manera significa desvirtuar el propio sentido y valor de la solidaridad. Es necesario que la solidaridad en el contexto de los derechos emergentes, no sólo ponga énfasis en el objetivo de alcanzar un concepto de justicia entre generaciones, es necesario que ella transite además a una justicia entre especies. La rendición de cuentas y la responsabilidad respecto a los animales no humanos la tenemos hoy, ahora.

Lleva razón la profesora Rodríguez Palop cuando señala que “la preferencia en el tiempo (haber llegado primero o nacido antes) es una contingencia que no puede constituir por sí misma el fundamento de un derecho, un derecho a expropiar y a dañar a otros; es una casualidad, un fruto del azar que, si bien no puede evitarse, no hay buenas razones para es-

6 Plinio en su *Historia natural*, relata el pasaje en el que el general romano Pompeyo, en el año 55 a. C. ofrece un espectáculo de combate entre seres humanos y elefantes. Según Plinio, los elefantes al darse cuenta que no tenían esperanzas de ganar, “suplicaron al público, tratando de ganarse su compasión por medio de gestos indescriptibles y llorando por su situación con una especie de lamento”. El público, conmovido por aquello, se alzaron a insultar a Pompeyo, sintiendo, según escribió Cicerón, que los elefantes, tenían una relación de comunidad (*societas*) con la raza humana. Del incidente se habla en Plinio, *Historia natural*, VIII, 7, 20-21, y en Cicerón, *Epístolas familiares*, VII, 1, 3. Sobre esto vid. Nussbaum (2006, p. 321).

7 Existe un debate respecto a si podríamos considerar titulares de derechos propiamente tal a las futuras generaciones. Un buen análisis de este tema lo realiza la profesora María Eugenia Rodríguez Palop en el capítulo 8 “Descubrir y reforzar los vínculos. La solidaridad y el juego de los espejos” de su libro *Claves para entender los nuevos derechos humanos* (2011).

timular” (2011, p. 170). Con todo, tampoco habría razones para estimular la contingencia de haber nacido de otra especie como una excusa para poder diferenciar, discriminar y/o dañar a otros seres vivos. En efecto, la contingencia de hoy nos muestra que la idea de progreso moral no es una cuestión temporal y tampoco vinculada únicamente al ser humano. En ese sentido, la ampliación del círculo del “nosotros” a partir de la solidaridad, exige el reconocimiento de la dignidad, en tanto valor moral intrínseco de cada ser vivo. Si bien la preocupación por los que vendrán es importante, no debemos olvidar a los que ya están aquí.

4. Derechos animales como derechos emergentes

Se tiende a decir que los derechos emergentes corresponderían a derechos de cuarta generación⁸, orientados en mayor medida al reconocimiento de la protección de los intereses colectivos⁹ y a la satisfacción de necesidades generalizables o universalizables. Lograr lo anterior supone aplicar una estrategia democratizadora y participativa fundamentada muy especialmente en el valor de la solidaridad.

Cuando la CDHE se refiere a derechos humanos “emergentes” se refiere a una triple dimensión. Primero están los llamados “derechos nuevos”, aquellos que no tendrían ningún precedente o con escasos vínculos con los derechos reconocidos jurídicamente. Luego tendríamos los “derechos ya contemplados”, pero sumergidos y que por eso necesitarían de la transformación y evolución de la sociedad internacional para que se les reconozcan y sea necesario desarrollarlos y potenciarlos. Y por último estarían los “derechos extendidos”, que se refiere a colectivos que tradicionalmente no han disfrutado de ellos¹⁰. Ninguna de estas categorías de derechos emergentes empalma con la realidad de los animales no humanos, básicamente por su enfoque antropocéntrico. En este caso, la referencia a “emergentes” de los derechos animales, atiende a la urgencia de su reconocimiento, no porque sean derechos recién descubiertos, sino más bien por el apremio que supone la situación de vulnerabilidad, indefensión, dolor y humillación en que muchos de ellos se encuentran, en tanto no se les reconoce sus derechos. Por otra parte, si pensamos en la Declaración Universal de los derechos del animal de 1977, aprobada por la UNESCO y luego por la ONU, ella no ofrece respuestas contundentes a la cuestión del reconocimiento del derecho animal. En efecto, la letra b) del artículo 14 hace una remisión expresa a que “los derechos animales deben ser defendidos por ley, como son los derechos del hombre”¹¹.

8 Considerando las clásicas tres generaciones de derechos, a saber, derechos civiles y políticos, de participación, y los económicos, sociales y culturales. En donde los primeros y segundos se identificarían en mayor medida con el valor libertad, mientras que los terceros con el de la igualdad.

9 Como apunta el profesor Ignacio Campoy, el valor de la solidaridad mira más a la colectividad, en el sentido de completar el individualismo, que está en la base de todo el sistema de los derechos fundamentales, con la trascendencia que ha de tener la propia colectividad precisamente para la consecución de los fines individuales. En Campoy (2004, p. 160).

10 Instituto de Derechos Humanos de Cataluña (IDHC), *Derechos Humanos Emergentes*, Barcelona, 2010, Disponible en <http://www.tiempodelosderechos.es/docs/oct09/dhe.pdf> (última consulta 29 abril de 2020).

11 Declaración Universal de los Derechos del Animal, adoptado por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y por las Ligas Nacionales afiliadas tras la 3ª Reunión sobre los derechos del Animal, Londres, 21 al 23 de setiembre de 1977, disponible en <https://www.fundacion-affinity.org/la-fundacion/declaracion-universal-de-los-derechos-del-animal> (última consulta 29 abril de 2020).

En definitiva a nivel internacional hoy no existen instrumentos jurídicos vinculantes que recojan el reconocimiento efectivo de los derechos de los animales. Y teniendo en cuenta las razones de índole moral, científicas y psicológicas que ya hemos mencionado a lo largo de este trabajo, hemos podido constatar que los animales no humanos sí serían dignos y merecedores de derechos y respeto, en tanto son seres sintientes, agentes morales, y con ciertas capacidades y necesidades específicas. Lo anterior, permite concluir que dentro de la idea de progreso moral a la que social y universalmente el ser humano aspira, es necesario que tenga presente que “lo común” que justifica ese comportamiento de solidaridad razonable hacia otros deba incluir también a la especie animal.

Los derechos de cuarta generación presentan una estrategia nueva, enfatizando la importancia en todo aquello que constituye nuestro horizonte común, donde la reivindicación de las diferencias deben servir de crítica a todas aquellas relaciones asimétricas, de dominación (Rodríguez Palop, 2011, p. 177) y discriminación que alejan ese proyecto de convivencia más justa entre todos. Tal propósito, supone el desafío de elevar, globalizar e institucionalizar el valor de la solidaridad como fundamento de los derechos emergentes. No podemos dejar fuera de esa estrategia y proyecto a los animales no humanos.

En síntesis y de acuerdo a lo señalado al comienzo del trabajo, el modelo dualista se caracteriza por concebir a los derechos como instrumentos éticos y jurídicos, por subrayar su dimensión histórica y, también, por presentarlos como forma de legitimación del Poder y de defensa de una determinada concepción de los seres humanos. En ese sentido, el modelo presupone una determinada concepción de la moralidad y del Derecho, pero además, incide en la importancia del Poder, como instrumento necesario en la comunicación entre el mundo ético y el jurídico (Peces Barba, 1999). Al parecer podríamos creer que la cuestión del derecho animal habría superado o aprobado la primera idea, esto es, la existencia de una pretensión moral justificada. Por otro lado, también tenderíamos a pensar que no existirían mayores impedimentos en la comunicación entre el mundo ético y jurídico, en tanto la solidaridad sería un adecuado vehículo de tránsito entre ambas dimensiones. Por tanto, el gran óbice en este asunto se encontraría en la Política —y por qué no, también en la Cultura¹²— instancia mediadora entre los dos polos, de cuyas negociaciones con el valor de la solidaridad dependería la juridificación de aquella pretensión moral justificada en orden a reconocer los derechos de los animales no humanos en el contexto de los derechos emergente.

5. Conclusiones

1. Parafraseando al profesor Agustín Squella, se suele decir que la justicia sería el más alto de los fines que el derecho debe realizar o, cuanto menos, contribuir a realizar. Qué duda cabe que es a lo que los seres humanos a lo largo de la historia han aspirado mediante la reivindicación de sus derechos y que hoy se sigue exigiendo por los grupos marginados en el contexto de los derechos emergentes. Con todo, los animales no humanos siguen estando invisibilizados en estos procesos, por cuanto el enfoque de las demandas sigue siendo articulada en clave antropocéntrica y especista.

12 En efecto existen valores y tradiciones culturales con una cosmovisión muy cerrada y reticente al reconocimiento de los derechos de los animales no humanos y a la posibilidad abrirse y formular relaciones de convivencia más justas y simétricas entre todos nosotros.

2. Si bien desde un comienzo el debate sobre la cuestión animal ha puesto su acento en la dimensión ética o moral, hoy ello ha podido ir transitando a través de las propuestas teóricas de diferentes autores más allá de la ética. En este sentido, el giro político propuesto por *Zoópolis* ha significado el mayor avance en torno al reconocimiento de los derechos para los animales, aunque la positivación de ellos aún se encuentre pendiente.
3. Al parecer, no basta con argumentar desde la ética, psicología, o la etología que los animales no humanos al igual que nosotros son seres sintientes, agentes morales, capaces y sujetos de una experiencia subjetiva de vida. Hemos llegado a un punto del debate en donde se requiere de una fundamentación adicional si se quiere validar el reconocimiento de sus derechos, lo que apela a los valores y principios en los que descansa el Derecho.
4. En el contexto de los derechos emergentes, la solidaridad resulta ser la virtud más idónea para justificar aquellas pretensiones morales que desde la ética animal buscan ser materializadas en instituciones jurídicas. Como vimos, la solidaridad deja a un lado ese marco comparativo propio de la igualdad y va un paso más allá al pretender ampliar el círculo del nosotros, abandonando la idea de concebir a los animales como un “ellos”, desligados de la comunidad. Lo que se sugiere es una redefinición de nuestra “*societas*”, a fin de permitir la entrada e inclusión de los animales no humanos. Por consiguiente, no se justificaría que las “fronteras” de la solidaridad —y también la justicia— deban definirse según una identidad particular como podría ser la especie.
5. Cambiar el paradigma, supone el desafío del derecho animal de poder hacerse parte en la idea de “progreso moral” que reivindica la solidaridad en el ámbito de la Política. Poder dialogar con esta instancia mediadora sería clave para permitir el reconocimiento y la institucionalización de los derechos animales y como consecuencia de ello alcanzar una comunidad más justa.

Bibliografía

Obras doctrinales

- Aristóteles (1989). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2009). *Wild Justice. The Moral Lives of Animal*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bekoff, M. (2007). Aquatic animals, cognitive ethology, and ethics: questions about sentience and other troubling issues that lurk in turbid water. Diseases of aquatic organisms. *The Humane Society Institute for Science and Policy, Animal Studies Repository*, 75, 87-98.
- Campoy Cervera, I. (2004). Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXI, 143-166.
- Cochrane, A. (2013). Cosmozoopolis: The case Against Group-Differentiated Animal Rights. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 127-141.

- De Asis Roig, R. (2003, marzo 6). Derechos humanos, inmigración y solidaridad razonable. Ponencia presentada, en las XIX Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, 55-77. Las Palmas de Gran Canaria.
- De Tienda Palop, L. (2012). La noción plural de sujeto de justicia. Un nuevo reto para la filosofía. *Revista Internacional de Filosofía, suplemento 3*, 171-179.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, Una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae Editores.
- Durán Alvarado, E. (2004). La justicia y otras virtudes públicas. *Revista Instituto de la Judicatura Federal, 18*, 1-5.
- González Amuchastegui, J. (1991). Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político. *Sistema, 101*, 123-135.
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Austral.
- Kant, I. (2002). *Lecciones de Ética*. Barcelona: Editorial Austral.
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures: our obligations to the other Animals*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Editotal Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2004). Beyond “compassion and humanity”, Justice for non-human animals. En C. Sustein, & M. Nussbaum (eds.), *Animal Rights. Current debates and new directions* (pp. 299-319). New York: Oxford University Press.
- Peces-Barba, G. (1999). *Derechos sociales y positivismo jurídico*. Cuadernos Bartolomé de las Casas, nº 11. Madrid: Dykinson.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Rey Pérez, J. L. (2017). El enfoque político de los derechos de los animales desde la teoría de los derechos. *Revista Iberoamericana de Bioética, 4*, 1-18. doi: 10.14422/rib.i04.y2017.002.
- Rey Pérez, J. L. (2018). *Los derechos de los animales en serio*. Madrid: Editorial Dykinson. doi: 10.2307/j.ctvf3w4km.6.
- Rodríguez Palop, M. E. (2011). *Claves para entender los nuevos derechos humanos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rorty, R. M. (1991). *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Singer, P. (1990). *Liberación Animal* (2ª edición). Madrid: Editorial Trotta.
- Squella Narducci, A. (2010). Algunas concepciones de la justicia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Revista de Filosofía Jurídica y Política, 44*, 175-216.
- Tirado Negrón, C. (2016). *La dimensión política como solución al problema de las relaciones entre las sociedades humanas y los animales no humanos: análisis y perspectiva de cambio*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Truchero Cuevas, J. (2008). Rorty y la solidaridad. *Anuario de filosofía del derecho, XXV*, 385-406.

Declaraciones de derechos

Declaración Universal de los Derechos del Animal, adoptado por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y por las Ligas Nacionales afiliadas tras la 3.^a Reunión sobre los derechos del Animal, Londres, 21 al 23 de setiembre de 1977. Recuperado de: <https://www.fundacion-affinity.org/la-fundacion/declaracion-universal-de-los-derechos-del-animal>.

Instituto de Derechos Humanos de Cataluña (IDHC) (2010). *Derechos Humanos Emergentes*. Barcelona. Recuperado de: <http://www.tiempodelosderechos.es/docs/oct09/dhe.pdf>.

Recursos electrónicos

Viaje por India, a propósito de término Ahimsa, Gandhi. Recuperado de: <https://www.viajeporindia.com/ahimsa-sanscrito-no-violencia-india/>.