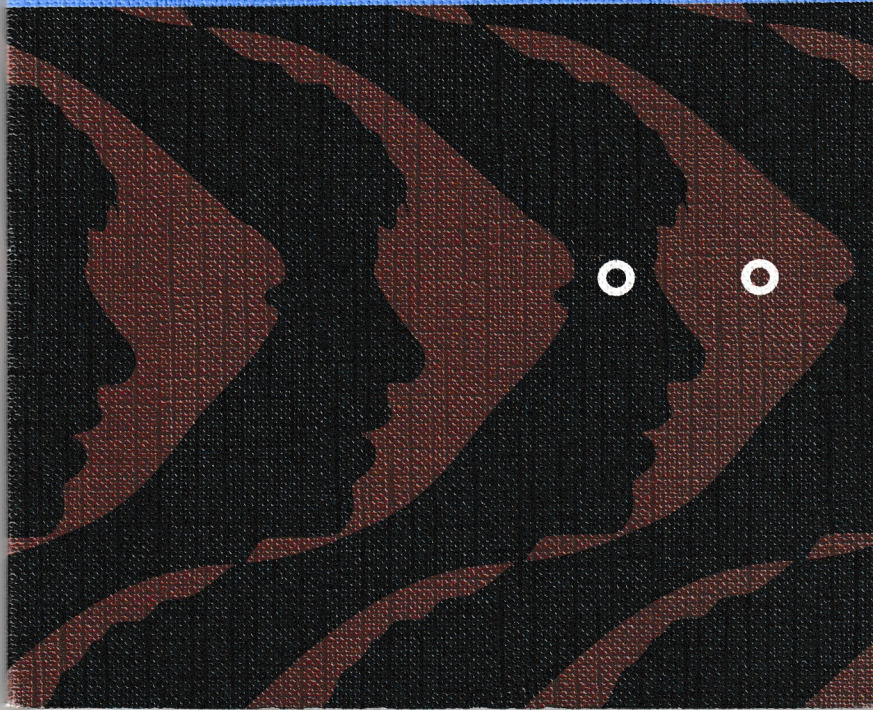


RESERVOIR BOOKS

Corine Pelluchon

Manifiesto animalista

Politizar la causa animal



1

Lo que está en juego en el maltrato animal

Nuestra relación con los animales es un espejo que nos muestra en qué nos hemos convertido con el paso de los tiempos. En el espejo no solo aparecen los horrores cometidos por nuestra especie al explotar a otros seres sensibles, sino el rostro macilento de una humanidad que está perdiendo su alma.

Las jaulas donde se encierra a miles de conejos, gallinas, patos, cerdos, zorros y visones, ratones y monos, perros y gatos para producir carne, ser despiezados o servir de material de experimentación, los delfinarios y circos donde a los cetáceos, los elefantes y las fieras, abatidos por la privación de libertad, se los obliga a exhibirse a cambio de un poco de comida o por miedo al látigo, son el vivo retrato de nuestra vergüenza común. Ninguna descripción puede plasmar su tristeza infinita. Las

carreteras donde todos los años, en Francia, cerca de cien mil animales de compañía son abandonados, los refugios superpoblados, las lejanas selvas, pulmón de la Tierra y hogar de los orangutanes, incendiadas para producir aceite de palma, los mares donde agonizan los peces, las plazas donde se tortura a los toros, los mataderos donde casi todos los animales acaban su vida aterrorizados —hasta los recién nacidos, las crías de las vacas, las ovejas y las cabras—, todos ellos son lugares donde reina la desdicha y la injusticia.

En estas prácticas, organizadas a pesar del buen sentido que debería dictar límites a nuestro uso de los seres vivos, impera la ley del máximo beneficio. A él se someten los humanos, los animales, la calidad del trabajo y el medio ambiente. Las normas de una economía de mercado globalizada que exige la reducción constante de los costes de producción se han impuesto en todas partes.

La violencia que sufren hoy los animales en el comercio de las pieles y del cuero, la piscicultura, la industria de la carne, el entretenimiento, la cosmética y la farmacia ilustra las aberraciones de un sistema que, a grandes rasgos, podemos llamar capitalismo. Pero si usamos este nombre no podemos limitarnos a una ideología que enfrenta a la patronal y los asalariados, pues este planteamiento pasa por alto la dimensión universal de la causa animal, que va más allá de las divisiones políticas y tiene un carácter estratégico. En efecto: otros combates contra la explotación, como la lucha contra la esclavitud y el

sometimiento de las mujeres, están presentes en la lucha a favor de los animales. Además, el maltrato que estos sufren pone en evidencia muchos de los trastornos de nuestra sociedad.

Es importante saber qué es lo que está en juego en nuestra relación con los animales para entender por qué hemos llegado a tales extremos y llevar a término la transición hacia otro modelo de desarrollo, que será la oportunidad para nuestra regeneración social, política y espiritual. También es preciso articular todos los factores antropológicos, económicos y políticos que explican la resistencia de este sistema basado en la explotación sin límites de los otros seres vivos y en la dominación de los humanos que contribuyen a mantener sus consecuencias, a pesar de que ellos también las pagan.

Cuando despreciamos a los animales, cuando los tratamos como objetos al aceptar con indiferencia que la suya sea una vida de sufrimiento, no solo nos comportamos con un despotismo que ninguna religión podría justificar sin caer en la contradicción de confundir la administración humana de lo creado con el derecho a dominarlo sin rendir cuentas. También, al acallar la voz de la piedad, nos cercenamos una parte de nosotros mismos. Una piedad que es repugnancia innata ante el sufrimiento de cualquier ser sensible.

La piedad se basa en una identificación inmediata anterior a la reflexión y a la distinción entre el otro y yo. Significa que veo al otro como un ser vivo y no en fun-

ción de su pertenencia a una especie, a un género o a una comunidad determinada. La piedad no es la moral ni la justicia, sino su condición. La moral supone que asumo mi responsabilidad, implica elección y decisión. Por su parte, la justicia, que se refiere a unos principios, se aplica a todos los seres, incluidos aquellos a los que no conozco pero que no por ello dejan de ser mis conciudadanos y de compartir el mismo espacio político que yo. Como obedece a la razón y no a los sentimientos, la justicia necesita basarse en unas leyes que le confieran un carácter imperativo. Pero ¿qué son la moral y la justicia sin piedad?

¿Qué significa la moral cuando se reserva la benevolencia a ciertos seres? ¿Se puede hablar de justicia cuando reina el maltrato institucionalizado a los animales, justificando así un sistema basado en su explotación? Invocar el amor al prójimo, que en la parábola del Buen Samaritano no es mi semejante sino cualquier individuo que se cruce en mi camino, y hacer oídos sordos al clamor inmenso de los otros seres vivos que sufren los peores tormentos, es consagrar una moral chauvinista.

Si permanecemos impávidos ante los sufrimientos de los animales, que comparten con nosotros el hecho de ser seres sensibles, nos deshumanizamos. La sensibilidad, definida inicialmente como la capacidad de sufrir, de sentir de manera singular el dolor, la pena, el miedo y el hastío, así como el placer y la alegría, y llamada *sentencia** a partir de J. Bentham, subraya también la vulnera-

bilidad del ser vivo, la pasividad y la impotencia frente a un poder cuyas manifestaciones son el hambre, la fatiga y la mortalidad. Por último, remite a la *agentividad** de los animales. Como estos tienen la capacidad de expresar sus necesidades básicas y las preferencias que han conformado su historia individual, no son meros objetos de nuestra protección, sino sujetos morales, y debería tenerse en cuenta lo que ellos tienen que comunicar.

Correr un velo púdico sobre el sufrimiento animal, pese a que es tan evidente, o acordarnos de él de vez en cuando porque un vídeo revela lo que pasa en edificios por lo general cerrados al público y al día siguiente seguir viviendo como si no ocurriese nada espantoso o como si fuese imposible acabar con esa matanza diaria, es aceptar que el mal nos ha contaminado. Para perpetrarse necesita cómplices que participen, directa o indirectamente, como agentes económicos o como consumidores, en un sistema caracterizado por la explotación sin límites de los animales. También se nutre de la pasividad social. Porque la mayoría de los ciudadanos no son enemigos de los animales, pero sí individuos capaces de poner anteojeras a su vida moral y psíquica.

Al excluir de la esfera de su consideración moral a otros seres, pese a estar reconocidos como *sintientes**, aprenden a reprimir su sensibilidad y tratan con dureza a todos aquellos que, ya sea por raza, género, religión, nacionalidad o especie, no reconocen como semejantes. Olvidándose del niño o la niña que fueron y que no

habrían soportado comer la carne de un pollo después de haberlo visto colgado por las patas para desangrarlo, ni beber la leche de una madre a la que le habían arrebatado sus crías nada más nacer, estos seres se hacen adultos y dedican su sudor, su sangre y su voto a sostener un sistema que, en contra de lo que les dicta la biblia económica, solo sirve de provecho a una minoría de personas.

2 Estamos en guerra contra nosotros mismos

Nuestras relaciones con los animales ponen a prueba nuestra capacidad de sentirnos unidos a los demás seres vivos en una unidad de destino. También indican las dificultades que tenemos para aceptar la alteridad. Es una guerra contra los animales, pero también es una guerra contra nosotros mismos y entre nosotros. Por eso la cuestión animal es crucial y seguirá siéndolo: es importante en sí misma y porque los animales sufren, pero también porque la violencia que ejercemos sobre ellos revela el desprecio que sentimos hacia unos seres que consideramos inferiores a nosotros, o que sencillamente son distintos de nosotros.

El sometimiento sin precedentes de la vida animal pone a prueba la compasión. Para aceptar estas violencias ordinarias que, en realidad, son extraordinarias, tenemos que reprimir la piedad, que nace de la percepción de nuestra vulnerabilidad, algo que compartimos con los demás

ni para los animales, que son maltratados, ni para quienes se preocupan por ellos. Pero es un ideal generoso, sustentado en la esperanza de promover un mundo mejor, menos violento y más justo. Conocer la relación que hay entre la violencia con los animales y la que se ejerce contra unos seres humanos, entre la explotación sin límites de otros seres vivos y la explotación de un ser humano por otro ser humano y de las naciones por otras naciones, da una fuerza suplementaria a este compromiso, pues lo inscribe en la Historia.

4 Especismo y antiespecismo

Es frecuente asociar el combate a favor de los animales con la lucha contra otras formas de discriminación, como el racismo y el sexismo. Esta asociación fue la que llevó en 1971 a acuñar la palabra *especismo*.^{*} Designa una discriminación basada en la especie que, despreciando los intereses de los que no son humanos, los utiliza como simples medios para lograr nuestros fines. El término sugiere que la violencia ejercida contra los animales se basa en prejuicios y es ilegítima.

El *antiespecismo*,^{*} por el contrario, pone en el mismo plano los intereses de los humanos y de los que no lo son. No implica un trato igualitario entre seres humanos y no humanos, ni tampoco entre las distintas especies animales. Por ejemplo, el derecho al voto no tiene ningún sentido para los cerdos. Y los gatos, que aprecian la

comodidad de nuestras casas, tampoco necesitan el mismo espacio que los leones. El antiespecismo, que fue la noción de los padres fundadores de la ética animal, como Peter Singer y Tom Regan, exige reconocer que los animales son seres sintientes y que cuentan, que tienen derecho a nuestra consideración moral y no podemos comportarnos como si solo estuvieran ahí para servirnos. Su vida, para ellos, es tan importante como la nuestra para nosotros, aunque no defendamos los mismos intereses porque nuestras necesidades básicas no son idénticas ni nos llenan las mismas cosas.

Nuestra sociedad es injusta, porque se basa en el especismo, postulado que da carta blanca para usar y abusar de los animales a nuestro antojo. Continuamente hacemos con los animales unos experimentos que, en nuestros días, está prohibido practicar con humanos. Los reclusos en condiciones que no nos atreveríamos a imponer a los presos culpables de los delitos más odiosos. Tratamos a los animales como si fueran simples objetos, un trato socialmente admitido que se basa en una petición de principio: nosotros, humanos, creemos que la vida de los animales carece de valor en sí misma y que están ahí porque nos son útiles, porque sacamos algún beneficio de ellos o porque su compañía nos resulta agradable.

Pero no hay nada que demuestre que el cielo, la tierra y sus habitantes se hicieron para nosotros. René Descartes, al que a menudo se ha acusado, debido a su teoría del animal-máquina, de ser el máximo exponente de una tradición

que inauguró un ciclo maldito, recuerda que el hombre no es el centro de la Creación. Como escribe en una carta a la reina Isabel fechada el 15 de septiembre de 1645:

Si imaginamos que más allá de los cielos solo hay espacios imaginarios, y que todos esos cielos se han hecho solo para servir a la Tierra y la Tierra para el hombre, entonces [...] en vez de conocer las perfecciones que están verdaderamente en nosotros, atribuimos a las otras criaturas imperfecciones que no tienen, para ponernos por encima de ellas y, cayendo en una presunción impertinente, queremos ser consejeros de Dios y asumir con él la tarea de gobernar el mundo, lo cual es causa de un sinnúmero de vanas inquietudes y disgustos.

Ni el Génesis, donde se lee que Dios hizo a los animales según su especie y no según el punto de vista de los humanos, ni Descartes, respaldan el *antropocentrismo*,* es decir, la idea de que la tierra, el cielo y los otros seres vivos se crearon para nosotros y por tanto solo tienen un valor instrumental. ¿Por qué son tan tenaces entonces el prejuicio especista y el antropocentrismo despótico que lo origina?

La mentalidad despótica que basa la explotación casi ilimitada de la naturaleza por los humanos se remonta a la revolución industrial. Inspirada en la creencia ilusoria en el carácter infinito de los recursos, la revolución industrial se basaba en el individualismo, doctrina que atribuye al individuo la facultad de usar todo lo que sea útil para él,

y al Estado, como finalidad, el bienestar del individuo. Hoy sabemos que la tierra es frágil y que, al ser tan numerosos, deberíamos adoptar modos de vida y de consumo que gasten menos energía. Además, a nadie se le ocurre equiparar a un animal con un yacimiento de recursos fósiles. ¿Por qué entonces los individuos y los Estados están dispuestos a reconocer (por lo menos en teoría) que la tierra merece protección, y cuando se trata de animales el esquema productivista y el especismo siguen impregnando las políticas públicas y las mentalidades?

A la mayoría de las personas todavía les cuesta mucho aceptar que los animales también tienen derecho a tener derechos. Sin embargo, saben que esta afirmación no implica que deban dar la misma importancia moral a su gato que a su hermana, ni que nieguen cualquier diferencia entre los humanos y los animales. El especismo explica la persistencia de unas prácticas que condenan a los animales a una muerte provocada, muchas veces a una edad muy temprana, cuando no son más que cachorros o adulescentes, o a una vida lamentable, como la de las vacas lecheras de ubres inflamadas, consumidas tras cuatro años de lactancia forzada e inseminación artificial. También explica la presencia en los circos de animales salvajes encerrados de por vida en pequeñas jaulas y obligados, a base de humillaciones, golpes y privaciones, a hacer números pensados por humanos para los humanos. El prejuicio especista explica la explotación y el maltrato animal, pero nada justifica el especismo, sobre todo tras la

difusión de la teoría de la evolución de Darwin y los descubrimientos científicos que, principalmente gracias a los trabajos de los *etólogos*,* han revelado la complejidad y la riqueza de las vidas y las sociedades animales.

¿Por qué es tan difícil vencer este prejuicio? Ningún descubrimiento científico es capaz de provocar un cambio de sociedad. Aunque hoy todo el mundo sepa que el animal no es una máquina, no por ello dejarán los individuos de tratar a los animales como máquinas de producir carne, leche, piel, cuero o aceite. Los vuelcos sociales y políticos y los cambios en los modos de consumo y producción no son fruto de los avances científicos. Estos pueden brindar argumentos que sirvan para afianzarlos a posteriori, pero creer que las mutaciones sociales proceden de la ciencia e incluso de la argumentación racional, es ignorar cuáles son los motores de la Historia.

Esto nos coloca ante los límites de la ética animal, que según Peter Singer no exige amar a los animales, sino que se basa en argumentos. Después de más de cuarenta y cinco años de creatividad intelectual dedicada a renovar los criterios de la ética y el derecho de la animalidad, la suerte de los animales no ha mejorado. Hoy en día la principal dificultad es pasar de la teoría a la práctica. La argumentación racional no basta para convencer a los individuos de que cambien sus estilos de vida ni para situar la cuestión animal en el centro de la política. Esta situación nos obliga a adoptar un enfoque distinto del de nuestro antecesores.

Los animales son sujetos políticos, no ciudadanos

Nosotros no podemos ser representantes políticos de los animales. Porque la representación política implica que el representado pueda revocar al representante, dejando de votar por él si considera que no ha defendido sus intereses. El representante, por definición, es un mandatario que expresa la voluntad de los ciudadanos, al no poder estos ocupar un escaño en los organismos deliberativos.

Los animales no son nuestros conciudadanos, porque no se consideran a sí mismos miembros de nuestra comunidad política: aunque la biografía de los animales domésticos esté estrechamente relacionada con un grupo de individuos humanos, o con una familia, no sienten que pertenecen a una comunidad política particular ni a un Estado. Los lazos políticos no son como los lazos fa-

miliares, y el sentimiento de tener una familia no basta para convertir a un ser en un ciudadano.

Antes incluso de ser concedida y otorgar unos derechos particulares, la ciudadanía requiere que se tenga la percepción, más o menos clara, de un interés general que forma el espíritu de una comunidad, su identidad política y su constitución o *politeia*.

Las personas con déficits cognitivos graves, e incluso los niños que, después de los primeros años, son capaces de entender lo que es un Estado y apreciar los conflictos de intereses entre sus miembros y entre las naciones, tienen esta percepción de sí mismos y de la comunidad política, sin la cual la ciudadanía carece de sentido.

Por lo tanto, solo los humanos pueden ser plenamente ciudadanos, sean cuales sean su capacidad de expresar su voluntad y su participación en las decisiones colectivas. Los animales son sujetos políticos porque tienen intereses y preferencias individuales y son capaces de comunicarlos, aunque por lo general sus condiciones de vida no les permiten hacerlo. Esta agenticidad será el punto de partida de las negociaciones que deberán entablar los humanos para establecer reglas equitativas de coexistencia entre humanos y no humanos.

Recordemos que la justicia con las personas en situación de dependencia, como los ancianos dementes o los individuos discapacitados, exige estructuras sociales y políticas que les garanticen el acceso a la vivienda, al trabajo, al ejercicio de su ciudadanía. El objetivo es que

sus derechos no sean solo derechos sobre el papel o libertades formales, sino derechos ejercidos por ellos y que den lugar a libertades reales.

Esta distinción entre libertad formal y libertad real, que viene de Karl Marx, fue retomada por el premio Nobel de Economía Amartya Sen para basar en ella su enfoque basado en las *capacidades*:* para saber si un individuo puede utilizar los bienes que tiene a su disposición, el dinero, los servicios y los derechos, hay que tener en cuenta lo que puede hacer en un momento dado. Porque si está paralizado y los transportes no le permiten desplazarse, o no sabe leer, la libertad de circulación y el derecho de voto son meramente formales para él. Para medir las desigualdades hay que hacer hincapié en lo que, previamente, impide a este individuo convertir sus derechos en «capacidades para funcionar». Es preciso promover con servicios públicos adecuados la igualdad de las capacidades, y no de las realizaciones. La justicia también implica que se respete su voluntad y por tanto que estas personas no sean meras beneficiarias de la justicia, a las que se aplica la ley sin que ellas tomen cartas en el asunto. Para que su punto de vista y sus intereses se tengan en cuenta, es preciso que reciban una ayuda, es decir, la asistencia de otros individuos que descifren su voluntad, que les ayuden a realizarla proporcionándoles los medios para ello y que, llegado el caso, se la comuniquen a quienes toman las decisiones.

Es el modelo de la agentividad dependiente: un individuo puede ser autónomo, incluso si se declara incompetente por sus déficits cognitivos, porque tiene deseos y valores, y puede ser asistido para traducirlos en actos. El paso de la ética a la justicia con las personas en situación de dependencia supone ir más allá de cuidar de ellas e invitarlas a participar en el mundo de alguna manera, de modo que lo que tengan que decir influya también en las decisiones colectivas.

Este modelo puede aplicarse a los animales y es el meollo de toda teoría política que promueva la justicia con ellos. En virtud de esta teoría política, las reglas de la comunidad mixta que formamos con los demás seres sintientes se establecen teniendo en cuenta su agentividad, que será el punto de partida de los derechos que puedan otorgárseles. Los derechos de los animales, como el valor de la naturaleza, no son *antropocéntricos** o relativos al punto de vista de los humanos, aunque sean *antropogénicos*,* es decir, descubiertos y formulados por los humanos.

Pero la justicia no se reduce a la suma de los derechos atribuidos a los distintos seres, sino que designa la estructura de la sociedad. Una sociedad justa implica tener en cuenta por igual los intereses de todos los miembros de una comunidad que, en este caso, es una comunidad mixta, formada por humanos y no humanos. Una sociedad injusta es una sociedad que acepta la discriminación. El derecho es un instrumento que permite proteger a los miembros de una comunidad contra la discriminación y

promover la justicia. No implica un trato igualitario entre los individuos, pero exige que las reglas de la coexistencia, negociadas por los humanos, se definan con arreglo a la condición atribuida a cada miembro.

Las plantas también pueden sufrir perjuicios, pero solo los seres sintientes los experimentan en primera persona, de manera subjetiva o individual. Para aquellas habrá que hablar de respeto, pero la vulneración de los intereses de los animales y los humanos plantea un problema de justicia y los convierte en titulares de derechos. La sentiencia no se reduce a la capacidad de sufrir de un individuo; incluye el deseo de vivir y desarrollarse, el miedo a la muerte y la resistencia a las condiciones que se le imponen; también incluye la expresión del placer y de su voluntad de cooperar y estrechar lazos. Los humanos —incluidos quienes no son *agentes deliberativos** que puedan expresar su filosofía de la vida y debatir al respecto— y los animales no son *pacientes morales*,* objetos de la moral y del derecho. Son seres dotados de agentividad y sujetos morales y políticos.

La justicia no requiere que todos los sujetos estén en una situación de simetría y reciprocidad derivada de su igualdad de poder o de aptitud. Desde que la cuestión de la ciudadanía de las personas en situación de dependencia o vulnerabilidad ha transformado la estructura del liberalismo político la simetría ya no es una de las condiciones de la justicia. Dicho liberalismo, de Thomas Hobbes a John Rawls, se basaba en una noción de socie-

dad marcada por la regla del *quid pro quo*. No tenía en cuenta situaciones de vulnerabilidad causadas por las enfermedades, los accidentes, las taras o la edad, que impiden dar siempre algo equivalente a lo que se recibe.

La politización de la cuestión animal se vale de esta aportación, lo cual no significa que haya que confundir la condición de los animales con la de las personas en situación de dependencia. Esta distinción es también un motivo para no abusar del llamado argumento de los casos marginales, tan manido en la ética animal. Este argumento sirve para denunciar el hecho de que demos importancia a la razón y al lenguaje articulado, convirtiendo en criterios morales y jurídicos, cuando hacemos experimentos con monos que no impondríamos jamás a bebés anencefálicos o a personas con graves daños cerebrales, pese a tener unas capacidades cognitivas menos desarrolladas que los animales utilizados en los laboratorios.

Solo puede haber justicia con los animales y las personas en situación de vulnerabilidad porque los humanos así lo deciden y renuncian a la idea de una justicia basada en el *quid pro quo* o en criterios especistas. Pero los animales no son ciudadanos, como las personas dementes o discapacitadas: además de no desear las mismas cosas, tienen una percepción distinta de su condición.

Un mono al que se niega una recompensa pese a haber hecho lo que le mandaban y ve que se la dan a un congénere que no ha hecho nada, siente que es injusto y

lo expresa. Pero siente esta desigualdad injusta como algo que solo le afecta a él o a los seres que percibe.

Los seres humanos, incluso los que padecen discapacidades graves, sienten la injusticia que se comete con ellos, pero también la que sufre su grupo, que puede ser la comunidad de personas con tal o cual discapacidad, las personas pertenecientes a una minoría, el conjunto de los ciudadanos de un país o la humanidad entera. Esta manera de concebir su identidad asociándola a una comunidad que va más allá del círculo estrecho de los seres presentes es propia de lo humano. Explica que seamos capaces de sentirnos concernidos por la suerte de seres que aún no han nacido, que viven lejos de nosotros o que son demasiado numerosos para que podamos representarnoslos y sentir empatía por ellos. Obedece a nuestra facultad de proyectarnos en el tiempo y el espacio, a nuestra memoria, al hecho de tener una historia que determina nuestra identidad. Ni siquiera un individuo con discapacidad múltiple permanece impasible ante la revelación de crímenes contra la humanidad, y eso altera la percepción que tiene de sí mismo y del mundo. Esta consistencia de nuestra identidad personal, siempre vinculada a lo colectivo, confiere una dimensión política a nuestra vida. El humano es el único que puede responsabilizarse de todos los seres vivos y sentir que pertenece a una comunidad política con ellos.

Por eso la justicia no implica que todos los miembros de la comunidad política formada por nosotros y los ani-

males sean ciudadanos. Si queremos que se reconozcan los intereses de los animales y que el derecho contribuya realmente a protegerlos, delimitando lo que debemos o no hacer con ellos, es importante evitar las confusiones. Para que el término «zoópolis» —que no designa una democracia animal, sino una sociedad democrática que concilia los derechos del hombre con los intereses de los animales— no se convierta en un concepto multiuso, es preciso preguntarse qué requiere una teoría política de los derechos de los animales y qué clase de Estado los tomaría en serio.

3 Derechos de los animales y responsabilidades de los humanos

Quienes politizan la cuestión animal han sabido aprender la lección del relativo fracaso de las éticas animales y de todas las teorías jurídicas que hasta ahora han sido incapaces de dismantelar un sistema de explotación que todos los años inflige sufrimientos intolerables a millones de seres sintientes.

Nunca se había debatido tanto sobre las condiciones de la vida y la muerte de los animales, pero en la práctica todo sigue igual para ellos. Politizar la cuestión animal implica organizar la coexistencia entre humanos y no humanos de tal forma que los intereses de estos queden incluidos en la definición del bien común. Significa partir del hecho de que compartimos la Tierra con los animales y mantenemos con ellos una relación que implica no solo deberes de humanidad

para con ellos, sino también obligaciones, que el derecho debe concretar.

Las teorías clásicas otorgan derechos universales básicos a los animales para proteger su inviolabilidad y así librarles de la muerte, el descuartizamiento y el encierro. Estas prohibiciones serán papel mojado, pues mientras la protección animal no figure entre los objetivos de la política, el derecho seguirá siendo ineficaz. Podrá incluso servir de coartada, como vemos en algunas directivas europeas que nunca se aplican y a menudo se limitan a pedir jaulas más grandes, lo que tampoco mejora sustancialmente la vida de los animales.

Solo una teoría política que ponga límites a nuestro uso de los recursos y nuestra relación con los animales puede ayudarnos a crear una sociedad justa, una sociedad donde la relación entre humanos y no humanos no beneficie solamente a los primeros. Este planteamiento político de los derechos de los animales se desmarca de una reflexión meramente jurídica, en la que el derecho sigue siendo síntoma del reinado exclusivo de la especie humana, que decide la vida y la muerte de los demás seres vivos con arreglo a sus propios fines y los condena a ser objetos pasivos, mimados o despreciados.

El hecho de partir de la relación que mantenemos con los animales no significa que su valor dependa de esta relación, sino que la función del derecho es determinar las reglas de convivencia entre los seres.

La agentividad de los animales es el punto de partida de sus derechos: los humanos formulan en términos jurídicos lo que los animales tienen derecho a esperar de ellos.

La teoría relacional de los derechos de los animales ideada por Sue Donaldson y Will Kymlicka en *Zoopolis* resulta especialmente oportuna a este respecto, porque se pasa de un planteamiento que enuncia prohibiciones a un planteamiento que menciona las obligaciones positivas que tenemos hacia ellos. Su libro da pistas importantes para crear una sociedad donde haremos el menor daño posible a los animales y garantizaremos el respeto a sus intereses cuando nuestra supervivencia no esté en juego.

Donaldson y Kymlicka, que no preconizan el *abolitionismo** ni el veganismo, consideran legítimo usar a los animales para ciertos fines, como los perros guía de los ciegos. Estos casos merecen ser discutidos uno por uno, porque todo depende de la crianza y el trato que reciben los animales utilizados con fines terapéuticos. Sea como sea, la teoría relacional del derecho, al señalar las obligaciones concretas y diferenciadas que tenemos con los distintos tipos de animales, permite distinguir los que son simples abusos y deben suprimirse.

Estos autores distinguen entre animales domésticos, que hemos vuelto dependientes de nosotros, animales salvajes, que viven a su aire en territorios escogidos por ellos, y *animales liminares**, que se instalan cerca de no

sotros para conseguir comida. Estamos obligados a alimentar a nuestros animales de compañía, cuidarlos y librarlos de los depredadores, pero esta obligación no es extensiva a los ciervos y las gacelas que viven en la sabana. Lo que no quiere decir que el principio de no intervención en las relaciones con la fauna salvaje sea la panacea.

Al contrario, la contaminación creada por los humanos exige reparación. Tampoco podemos hacer como si los animales liminares —ratones, ardillas o zorros— no tuvieran derecho a vivir; aunque haya que impedir su proliferación, matarlos debe ser algo excepcional.

Para explicar las obligaciones que tenemos con los grupos de animales, Donaldson y Kymlicka se basan en la teoría de la ciudadanía tal como ha sido renovada por el multiculturalismo. Dicha teoría gira alrededor de la distinción entre los derechos universales básicos y los derechos diferenciados. Todos los pasajeros de un avión que aterrizan en Nueva York tienen derecho a ser protegidos de la tortura y la esclavitud, cualquiera que sea su nacionalidad. Pero estos derechos universales básicos no les dan derecho al voto ni a la residencia. Si se aplica esta distinción a los animales se puede completar la teoría, otorgándoles derechos universales básicos en virtud de una teoría que también señale los derechos diferenciados propios de su condición.

En cuanto a la noción de soberanía, que tiene sentido incluso para los pueblos que no están organizados en Estados, Donaldson y Kymlicka consideran que se puede

aplicar a los animales salvajes que no pretenden entablar relaciones con nosotros, sino vivir libremente en un territorio y a veces en sociedades con reglas específicas. Es injusto destruir la selva como si estuviera deshabitada o sacar a los animales de su ambiente para condenarlos a la cautividad. La soberanía implica respetar unas reglas propias de una comunidad específica. No obstante, la relación entre los seres humanos y los animales salvajes no son análogas a la relación entre Estados o entre las sociedades soberanas, en la que cada parte, pese a las diferencias de poderío, puede declarar la guerra a las otras.

Por último, las obligaciones que tenemos con los animales liminares obedecen a sus derechos universales básicos, pero no estamos obligados a protegerlos, como hacemos con nuestros animales de compañía. Donaldson y Kymlicka comparan a los animales liminares con las personas que tienen la condición de residentes. Esta comparación permite responder a las objeciones de quienes caricaturizan a los defensores de los animales preguntándoles si están dispuestos a proteger a las chinchillas y los piojos lo mismo que a su perro. Pero, por otro lado, tampoco se puede otorgar el mismo estatuto legal a los animales liminares que a los residentes, porque si por ejemplo el hecho de matar a los ratones, aunque sea excepcionalmente, está justificado, no se puede hacer lo mismo con los migrantes.

Por eso lo difícil, después de haber reconocido que la cuestión animal es política, es concebir el modo en que

pueden entrar en política. La transferencia de categorías humanas a los animales que proponen Donaldson y Kymlicka supondría una igualdad política entre los humanos y los animales. Pero entre ambos existe una asimetría insuperable, y eso agrava nuestra responsabilidad a la hora de dictar leyes que no sirvan solo para los humanos.

Esta asimetría se debe a que los animales solo pueden tener derechos si los humanos se los otorgan. El derecho positivo o existente supone la declaración por escrito. Para que los intereses se incluyan en la definición de bien común es preciso que unos seres humanos los reconozcan y negocien, si es preciso caso por caso, los límites que no debemos sobrepasar en nuestras actividades que implican directa o indirectamente a los animales. Dicho de otra forma, para que pueda nacer una sociedad justa con los animales, hace falta que unos humanos lo deseen. Pero además tienen que llevarlo a cabo ante otros humanos que no siempre estarán dispuestos a aceptar este cambio que modifica el sentido y los fines de la política y tiene graves consecuencias sobre sus actividades económicas y su vida cotidiana.

Una *zoópolis* requiere que la cuestión animal se incorpore a la democracia; hay que promover la justicia con los animales en una sociedad de humanos no siempre convencidos de la legitimidad de esta lucha, y hacerlo respetando todas las reglas y todos los procedimientos democráticos. Los defensores de los animales deben res-

petar el pluralismo y exponer sus intereses en asambleas formadas por representantes humanos que procuran dar respuesta a las preocupaciones de sus electores.

Promover una sociedad justa con los animales exige acabar con la explotación animal, pero esto supondría que la gran mayoría de los individuos fuesen antiespecistas, y sabemos que por ahora no es así. La lucha política a favor de la liberación animal debe abrirse paso. Este objetivo requiere aplicar una estrategia tanto en las organizaciones políticas, éticas y culturales de base —a lo que puede contribuir la formación de un movimiento y un partido animalista— como en un nivel institucional, con cambios indispensables en el sistema representativo.

4

Los tres niveles de la lucha política

En política hay tres niveles en los que conviene apoyarse para reformar una sociedad.

El primer nivel es normativo, y tiene que ver con los fundamentos éticos y filosóficos de la sociedad.

El principio de tener en cuenta los intereses de los animales en la definición del bien común no recibe una adhesión inmediata, pues no solo choca con muchos intereses humanos sino que, además, nuestras pasiones nos dividen y, como decía Hobbes, no estamos seguros de que mañana querremos lo que queremos hoy. Ni siquiera un interés obvio que debería exhortarnos a evitar la guerra basta para poner de acuerdo a los individuos. A diferencia de los animales gregarios, como las abejas y las hormigas, que ven inmediatamente dónde está el bien común, nosotros necesitamos la institución política y la