

Ciudadanía, propiedad y derechos animales

Citizenship, property and animals' rights

Hernán Neira¹

¹Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. E-mail: hernan.neira@usach.cl. ORCID:
<http://orcid.org/0000-0003-3198-7242>.

Artículo recibido el 18/10/2018 y aceptado el 30/10/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Resumen

Muchas veces los humanos requieren de un abogado para hacer valer sus derechos. El ejercicio de los derechos animales también: en eso, todas las especies animales son iguales jurídicamente. La base del ejercicio de los derechos es lo que Rousseau denomina ser juez de los medios para conservarse. En las últimas décadas, una multitud de estudios etológicos así como múltiples textos filosóficos han mostrado que se puede reconocer en algunas especies animales tal capacidad de juicio. Sin embargo, esta capacidad no es tomada en cuenta por las teorías de la propiedad del suelo –unidad coherente de seres vivos y minerales- propuestas respectivamente por Locke, Kant y Hegel, que mucho influyen en el derecho occidental. Una reflexión sobre el concepto de ciudadanía ofrece un fundamento al derecho a que los animales decidan sobre su vida en una Tierra compartida con los humanos. Los derechos a los animales no son un quiebre en el sistema jurídico, sino parte de su evolución natural.

Palabras-clave: ciudadanía; derechos de los animales; propiedad privada sobre los seres vivos.

Abstract

Frequently human beings need a lawyer to enforce their rights. So would need enforcing animals' rights: from this point of view all animal species are juridical equal. The base of the exercise of rights is Rousseau's assertion about being the judge of the means for self-preservation. During the last decades countless ethological studies, as well as several philosophical texts, have shown that it is possible to recognize in some species such a judgment capability. Nevertheless, this capability is not taken into account by the theories of property on land – a coherent unity of living beings and minerals- proposed, respectively, by Locke, Kant and Hegel, which have a decisive influence in Western right. A reflection on the concept of citizenship provides a foundation to the right of some animals to decide on their own life on Earth, an Earth shared with human beings. Animals' rights do not represent a break in the juridical system, but a part of its natural evolution.

Keywords: citizenship; animal rights; private property over living beings.

Introducción

Jacques Derrida plantea que la humanidad se encuentra en una mutación que “afecta la experiencia de lo que continuamos llamando imperturbablemente, como si careciera de importancia, el animal y/o los animales” (Derrida, 2016, p. 44) , lo que obligaría a preguntarnos por los conceptos y problematizarlos. La consideración de la posibilidad de atribuir derechos a los animales se sitúa en ese contexto, que desplaza la frontera de del derecho, lo que para algunos filósofos de la Ilustración, como Kant, es una exclusividad humana, único ser vivo al que atribuye razón y en consecuencia capacidad moral y jurídica. En efecto, desde mediados del siglo XX, algunas líneas fundamentales de la era llamada Modernidad han sido puestos en tela de juicio. Fruto de este cuestionamiento es la iniciativa de otorgar algunos derechos a los animales. Es más, recientemente fue conocida la propuesta ético-política de *Zoopolis* (Donaldson and Kymlicka 2011), que propone otorgar a los animales ya sea ciudadanía (*citizenship*), derechos de residencia (*denizenship*) o bien reconocer su soberanía:

como en el caso humano, algunos animales son mejor vistos como co-ciudadanos de nuestra comunidad política, cuyos intereses cuentan en la determinación de nuestro alimento colectivo; otros son mejor vistos como visitantes temporales, o residentes no-ciudadanos [...] e incluso otros son mejor vistos como residentes de sus propias comunidades políticas, cuya soberanía y territorio debemos respetar (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 24).¹

La propuesta de *Zoopolis* tiene dos ejes. Por un lado, un trabajo previo de Kymlicka, titulado *Multicultural citizenship* (Kymlicka 2003), donde propone una ciudadanía con derechos diferenciados para grupos humanos como pueblos indígenas posteriormente conquistados por poblaciones que formarían entidades nacionales mayores y para inmigrantes que llegan a estas naciones en tiempos recientes. El segundo eje consiste en vincular con los animales las funciones de nacionalidad, soberanía popular y acción (*agency*) política democrática (Hernández 84). Sin perjuicio de los valores propios de *Multicultural*

¹ Todas las traducciones son del autor.

citizenship y *Zoopolis*, a partir de esas propuestas se puede plantear la siguiente pregunta: ¿puede ampliarse la extensión del concepto de ciudadanía al punto de incluir a los animales no humanos o bien, al realizar dicha ampliación, hemos ya dejado de pensar ese concepto, de forma que estamos ante una nueva idea, un nuevo contenido, tal vez contradictorio con el clásico, y que además resulta impensable o difícilmente pensable por la filosofía del derecho? Dicho de otro modo: el concepto de ciudadanía animal somete a tensión tanto al concepto de ciudadanía como al de derecho; por un lado, no es frecuente atribuir derechos ciudadanos a los animales y, por otro, el derecho ha tenido tradicionalmente como sujeto a las personas, naturales (físicas) o bien a entidades colectivas (organizaciones nacionales o internacionales), pero en muy escasas oportunidades, y no en la modernidad, a los animales.

El concepto de ciudadanía

El concepto de ciudadanía está marcado por la paradoja de ser, a la vez, desde sus primeros enunciados, instrumento de inclusión e instrumento de exclusión. En el libro I de *La política*, Aristóteles define la ciudad (*poliv*) como una comunidad (*koinwnian*) compuesta por ciudadanos, comunidad a la que en lo sucesivo denominaremos *polis* o ciudad, indistintamente. Para Aristóteles, esta apunta a un bien común, porque los humanos siempre actúan mirando lo que les parece bueno (Aristóteles, 1262 A). Ahora bien, la *polis* no cobija a todos, o no cobija a todos por igual. Algunos no son parte de la comunidad política; otros, lo son, pero no del mismo modo o en el mismo grado. Tanto en el espacio legal como en el espacio físico, distintos individuos viven en territorios jerárquicos: los ciudadanos tienen derecho a ocupar funciones públicas y decidir sobre los destinos de la ciudad, pero no así los extranjeros, ni las mujeres, ni los esclavos (Aristóteles 1252-1254); y los amos no comparten la habitación con los esclavos, aunque sí la casa doméstica. Los esclavos, además, son definidos por la incapacidad por conocer su bien y carencia de fines propios, de donde Aristóteles fundamenta que puedan ser propiedad del amo, quien se los otorga. Esa ausencia de fines propios los excluye del concepto de ciudadano. Para

Aristóteles, el ciudadano (*politoz*) conoce el bien –el de la ciudad- y su bien –el individual-, por eso puede tener fines y por eso también puede ocupar puestos públicos.

Mucho más tarde, durante el siglo XVIII, la Enciclopedia (L'Encyclopédie) define cité o ciudad de un modo también político. La cité es el lugar donde:

los actos de la voluntad y el uso de sus fuerzas son entregados a una persona física o a otra moral, para la seguridad, la tranquilidad interior y exterior (Diderot, 1753, entrada “cité”, v. 3, p. 486).

Ese modo político de entender la ciudad se asemeja al concepto clásico de *polis*, unidad política y urbana, que reúne a quienes viven en un lugar poblado, pero no de cualquier forma, sino bajo normas decididas legítimamente. Norma política es aquella a la cual todas las demás normas sociales se adecúan. Por ello, el ciudadano es:

aquel que es miembro de una sociedad libre de varias familias, que comparte los derechos de esta sociedad y que se beneficia de sus franquicias [...] Aquel que reside en una sociedad semejante por algún negocio y que debe alejarse de ella, una vez que su negocio termina, no es ciudadano [...] Solo se otorga ese título [de ciudadano] a las mujeres, a los niños jóvenes, a los sirvientes en tanto miembros de la familia de un ciudadano propiamente dicho; pero no son verdaderamente ciudadanos (Diderot, 1753 entrada “citoyen”, v. 3, p. 3488).

El concepto “ciudadano” facilita comprender la relación política y jurídica de una persona con el territorio donde rigen las normas de la ciudad; el “individuo”, en cambio, puede ser considerado en distintas ciudades y podemos (o debemos) suponer que conserva algunos derechos inalienables, independiente de donde resida. Esta definición, como la de Aristóteles, marca claramente que el ciudadano no es un miembro del género humano “universal”, sino una persona humana vista en relación con un grupo más o menos extenso de otras personas organizadas políticamente y todo ello en cuanto estén vinculadas con un mismo territorio (cité, polis) determinado. Eso implica que los derechos ciudadanos no se deducen de la sola naturaleza del individuo, sino de la conjunción con los derechos de otros individuos, considerados en tanto unidad política, en un territorio. La ciudadanía es una

confluencia de derechos, confluencia que puede ser más o menos coherente, más o menos contradictoria, en la medida en que algunos derechos pueden oponerse a otros.

Asimismo, el carácter incluyente o excluyente de la ciudadanía no depende de que el ser humano sea naturalmente social, o que lo sea por convención, porque no basta con vivir socialmente, sino que la ciudadanía se da (o se priva de ella) a quien además de vivir socialmente lo hace en determinado territorio. La ciudadanía sirve para concebir y establecer algunos criterios de asignación y de exclusión de derechos y obligaciones para grupos segmentados de población en un territorio donde rige un sistema social, derechos y obligaciones que se deducen del vínculo con dicho sistema y territorio, comúnmente a través de en un sistema político estructurado por medio de normas, que muchas veces toman la forma de constituciones y legislaciones.

Veamos un caso: el llamado *Code Noir* (Reino de Francia, 2011 [1685]), vigente durante la monarquía y posteriormente durante la Primera República y Primer Imperio francés, se refería específicamente a la población calificada de “negra” y que además residía en las colonias francesas. El *Code Noir* declaraba que los esclavos no tienen derecho a la propiedad (Artículo 28) –lo que es fácilmente comprensible, pues eran propiedad de un amo-, ni pueden ser demandantes ni demandados civiles, aunque sí penales (Artículo 31), son propiedad mueble (Artículo 44) y, finalmente, que el Estado debe recompensar al propietario que denuncia a su esclavo si fruto de la denuncia el Estado le condena a muerte (Artículo 40). En el Reino de España, la Instrucción de 1789 fue algo más suave respecto de los esclavos de las colonias, pero no eliminaba su carácter de bien mueble; ahora bien, por su misma suavidad fue rechazado por los esclavistas, quienes obtuvieron que no entrara en vigencia. En ambos casos, el trato de la población negra se originaba en el hecho de que residen en un territorio, en este caso colonial. Por lo tanto, la esclavitud no rige para el negro en tanto individuo, sino en tanto ese individuo se vincula territorialmente con una sociedad políticamente organizada y que se supone tiene autoridades y leyes legítimas.

El principal instrumento jurídico para atribuir o excluir de derechos en la polis contemporánea suele llamarse “constitución”, la que acostumbra a ser la regulación política de mayor nivel, seguidas por el código civil y el código penal. Uno de los ejes de la constitución es otorgar o privar de derechos, pero entre ellos ha de destacarse uno

principal: participar en la decisión sobre el destino de la polis en que se vive. Eso está en consonancia con la idea aristotélica de que el ciudadano es quien puede ocupar cargos que hoy llamamos públicos y decidir sobre el destino común, además de sobre el individual. Algunas constituciones contemporáneas, no esclavistas, ponen límites a los actos privados, como el disponer de propiedades inmuebles en algunos territorios de la polis y restricciones al matrimonio en la polis, etc., pero sobre todo definen quién puede participar en el gobierno o en el sistema judicial. Entre los derechos ciudadanos el prioritario es decidir el destino de la polis en que se vive. El *Code Noir* impedía, no solo que los negros decidieran sobre su destino privado, pues eran considerados bienes muebles, sino además y principalmente del destino común de ellos colectivamente. Respecto de la participación política, diversas constituciones contemporáneas otorgan derechos de ser elector y elegible para cargos públicos según ciertos principios, que no son universales, sino exclusivamente a individuos que cumplan con ciertos requisitos y en el territorio de jurisdicción.

El análisis de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica contribuye a comprender que la el sistema constitucional distribuye la ciudadanía a grupos, independientemente de la persona. La Declaración de 1776 sostiene que los trece Estados que la firman consideran evidente que:

todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados (Estados Unidos de Norteamérica. National Archives, 1776).

Pero, once años después, la constitución estadounidense de 1787 establece en su preámbulo un sujeto de dichos derechos, que no son todos los grupos, sino algunos: es el “Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer Justicia, afirmar la tranquilidad interior, proveer la Defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes” (Estados Unidos de Norteamérica. National Archives, 1789). El “nosotros” (*we*) se refiere a personas que comparten ciertos valores, en un territorio determinado, y no incluía inicialmente a los negros. La Novena Sección de la Constitución admitió su comercio y el que sean, como

consecuencia de ello, propiedad, lo que confirmó la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1857 en el caso *Dred Scott v. John F. A. Sandford*, la que no fundamenta su fallo en la situación individual de Scott, sino en que este no entra en la clase general del pueblo (*people*), es decir, no eran ciudadanos:

Las palabras generales citadas más arriba [que todos los hombres fueron creados iguales] parecerían abarcar la totalidad de la familia humana [...] Pero está demasiado claro como para discutirlo que no se pretendía incluir a los de raza africana esclavizados [...] Aunque los hombres que estructuraron esta declaración eran grandes hombres [...] sabían que en ninguna parte del mundo civilizado se supondría que incluía a la raza negra [...] Habla [la Constitución] en términos generales del pueblo de los Estados Unidos, y de los ciudadanos de varios Estados [...] No define qué descripción de personas se pretenden incluir bajo esos términos, o quién deba ser considerado como ciudadano y un miembro de estos pueblos [...] Pero hay dos cláusulas en la Constitución que apuntan directa y específicamente a la raza negra como una clase separada de personas, y muestran claramente que no fueron consideradas como una porción del pueblos o de los ciudadanos del gobierno entonces formado (Estados Unidos de Norteamérica. Corte Suprema, 1856)

Como todo sistema de distribución, la ciudadanía es, al mismo tiempo, un sistema de exclusión; si los derechos ciudadanos fuesen universales, no sería necesario establecer el criterio para otorgarlos y, en sentido estricto, no habría ciudadanos, sino solo individuos dotados de derechos inalienables. La ciudadanía ha servido y puede servir para proteger a un grupo y, también, para justificar la limitación en la decisión sobre el destino colectivo y hasta la opresión de otro.

Volvamos a La enciclopedia para explicarlo más claramente. En el párrafo que citamos más arriba omitimos un reproche de Diderot a Hobbes, pero es momento de darlo a conocer. El primero critica al segundo confundir al ciudadano con el súbdito:

Hobbes no establece ninguna diferencia entre sujeto y ciudadano [...] El nombre de ciudadano no conviene ni a aquellos que viven subyugados, ni a aquellos que viven aislados; de donde se sigue que aquellos que viven absolutamente en el estado de naturaleza, como los soberanos y aquellos que han renunciado perfectamente a este estado como los esclavos, no pueden ser vistos como ciudadanos (Diderot, Entrada "Citoyen", 1753, p. 3488).

En efecto, un ciudadano decide sobre los destinos de la ciudad y de sí mismo, por lo que noción es contradictoria con el sometimiento a un poder absoluto; difícilmente aceptaríamos que en el Leviatán descrito por Hobbes puedan darse ciudadanos (Hobbes, 1980 [1651]). Ahora bien, que un ciudadano no pueda ser subyugado, no impide que pueda subyugar a los no ciudadanos, como ocurre con el ciudadano francés respecto de los esclavos durante la vigencia del *Code Noir* o de la constitución de los Estados Unidos antes de la enmienda a que fue sometida para acabar con la esclavitud. El universalismo de la filosofía de la Ilustración no incluye al negro en totalidad genérica de los ciudadanos y lo coloca con cierta dificultad entre los humanos (Sala-Molins, 2008, p. 97). A lo largo de su historia, el concepto de ciudadanía ha excluido a importantes grupos humanos sin que eso haya desnaturalizado al concepto; al contrario, el carácter incluyente/excluyente es parte esencial de la noción de ciudadanía.

Sin embargo, no todos los filósofos que se han ocupado del tema han aceptado las consecuencias restrictivas del concepto y de los efectos políticos de la ciudadanía. La ciudadanía, como la entienden Aristóteles y más tarde Diderot, supone tácitamente que es al mismo tiempo una comunidad con valores compartidos. Ahora bien, ya en la antigüedad clásica, Diógenes de Sínope se declaró ciudadano del mundo (Diógenes Laercio §31), idea que anula y supera el lazo territorial entre la distribución de derechos y el ser ciudadano de una ciudad con la que además comparta valores. Con esa afirmación, Diógenes propone que los derechos ciudadanos no se derivan del estar vinculado con una polis específica, ni tampoco a un las costumbres allí practicadas, pues existiría una *polis* más amplia, que es el planeta Tierra, sin perjuicio de que en este puedan coexistir diversidad de polis y diversidad de comunidades culturales y valóricas. La fuente de derechos, en consecuencia, provendría de un territorio más amplio, tan amplio como aquel que puedan habitar los humanos. Haber experimentado primero vivir colonizado y posteriormente haber sido un residente extranjero en Atenas -y por tanto estar privado de los derechos ciudadanos atenienses- contribuyó a que Diógenes de Sínope generara la idea de una fuente de derechos que supera los límites de una polis. La ciudadanía del mundo reclamada por Diógenes garantiza ciertos derechos allí donde se vaya, en cualquier *polis*, lo que es una manera de anticipar la idea de derechos humanos inalienables.

Los animales y la ciudadanía

Si aceptamos que la ciudadanía ha sido un modo de incluir y de excluir de la atribución de derechos que paulatinamente ha ido incorporando una variedad mayor de seres humanos en cada *polis*, incluso integrando en esta a distintas comunidades culturales, la pregunta sobre la incorporación de algunos animales a los derechos ciudadanos deja de ser un elemento disruptor de la ciudadanía y del derecho, porque ambos han practicado ampliaciones y restricciones, sin por ello verse destruidos e incluso, muchas veces, verse fortalecidos, como sucedió con la incorporación de los negros al sistema ciudadano de derechos en los países esclavistas. No existe una frontera dada o fija para la inclusión ni para la exclusión propia del concepto de ciudadanía; el desplazamiento continuo de su alcance es parte de la esencia de la ciudadanía y del derecho, asegurando la continuidad de ambos a medida que las culturas y las sociedades se modifican. Sin embargo, a medida que amplía la variedad de seres humanos que incluye, se vuelve también más abstracto o débil el vínculo con las costumbres y la comunidad ciudadana. La relación entre amplitud humana y vínculo territorial suele ser una proporción inversa: cuanto más amplia y variado es el grupo de humanos que incluye, menos vínculo tiene con las costumbres de un lugar determinado. El caso de Diógenes de Sínope lo ejemplifica: se proclama ciudadano del mundo al mismo tiempo que disiente, de palabra y obra, respecto de la comunidad de los atenienses.

La inclusión o exclusión de los derechos ciudadanos se funda en un tejido de conceptos algunos de cuyos elementos son la razón y la capacidad jurídica, pero su articulación es compleja. El origen del derecho no es sólo el estar dotado de razón. Que una persona tenga un desequilibrio emocional grave no implica que esté privado del tipo de razón que le permita el razonamiento abstracto, pero el desequilibrio *emocional* desorienta a esa razón y le impide reconocer el propio bien. Ese individuo “desequilibrado” sigue siendo sujeto de derecho, pero por medio de un tutor, porque pierde la esencia de la ciudadanía, que consiste en ser juez de los medios para conservarse. Recordemos cómo se configura esta idea en un autor que ha tenido fuerte influencia en la configuración de los principios políticos y jurídicos modernos. En el capítulo II de *Du contrat social*, Rousseau trata de la familia, para llegar a la conclusión de que un niño: “En cuanto está en la edad de

la razón, siendo él juez de los medios propios para conservarse, se convierte por ello en su propio señor” (Rousseau, 1970 [1762], p. 352). En otras palabras, lo que hace al niño alguien libre y dotado de derechos es disponer de una capacidad que le brinda la naturaleza, no por alcanzar conocimientos teóricos, no por tener una gran capacidad de abstracción conceptual (por ejemplo, para hacer razonamientos jurídicos), sino por alcanzar una sabiduría práctica que le permite sobrevivir. En el uso de la noción de ser juez de los medios para sobrevivir no se requiere que dicha voluntad y de racionalidad tengan una “cantidad”, “proporción” o “calidad”, como la que requieren los humanos para ejercer, por ejemplo, ciertas profesiones. Sobrevivir no es una profesión, sino el fruto del crecimiento de cualquier niño en cualquier sociedad que cumpla con la finalidad de proteger –moral y físicamente- a sus miembros, lo que a lo largo de la historia paleontológica humana dio lugar a un amplísimo abanico de formas de vida. En realidad, pocos son los humanos que realizan razonamientos de gran abstracción en relación con sus derechos, por lo que en muchos casos el ejercicio de estos supone la colaboración o incluso representación por un abogado. Para casi todos los humanos un sistema de tutoría por abogados –en mayor o menor grado- es el compañero indispensable de la ciudadanía y del ser juez de los medios para conservarse. El ejercicio de los derechos animales también: en eso, todas las especies son iguales jurídicamente.

Los animales, durante períodos más extensos que los humanos, han sobrevivido porque han sido “jueces” de los medios para su conservación. No se sabe que los animales hayan requerido para ello de un saber teórico. Ser juez de los medios para conservarse está en el campo de la sabiduría práctica, concepto que podemos entender inspirados en dos conceptos aristotélicos: el de prudencia (frónesis) y el de capacidad de prever. “Parece propio del hombre prudente –escribe Aristóteles- el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2014 1140a – 1140b); y en otro texto afirma: “el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza [*prooran arjon físei*], y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso señor y esclavo tienen los mismos intereses” (Aristóteles, *Política*, 2005, 1252 a). Ser juez sobre los medios para conservarse es

aplicable a un grupo importante de animales, que toman decisiones sobre el comportamiento grupal o individual que les permite sobrevivir, a veces con previsión y subdivisión de trabajos por medio de subgrupos o individuos especializados. Que ello se da en al menos algunos primates es ya de amplia y creciente aceptación en el mundo académico. En primer lugar, Barbara Smuts describe un caso de decisión de previsión sobre la subsistencia de los babuinos en estos términos:

Los babuinos han perfeccionado el arte de equilibrar el hambre con la necesidad de protección. Justo cuando me parecía inevitable que se empaparan, la tropa se levantó como una sola y corrió a los acantilados, alcanzando protección exactamente cuando grandes gotas comenzaban a caer. Durante muchos meses, quise correr mucho antes de que ellos lo hicieran. Entonces, algo cambió, y supe sin pensar cuando era el tiempo de moverse. No pude atribuirlo a la percepción de nada que viera, o escuchara, u oliera; simplemente lo supe (Smuts 2001, p. 299).

En segundo, Eliane Rapchan aporta testimonios y pruebas de que algunos primates disponen de una *cultura* que les permite, justamente, organizar la vida individual y colectiva para sobrevivir (Rapchan, 2014). En tercero, desde un punto de vista quizás más propio de la fenomenología filosófica y de la filosofía de la mente, aunque no exento de reflexiones etológicas, Florence Burgat sostiene que el *mundo* –entendido fenomenológicamente– de los seres sintientes se *organiza* de una forma propia, y también el conocimiento que tienen de sí y de su entorno, por lo que no sería una “subespecie” del conocimiento humano, sino algo propio de ellos (Burgat, 2006, p. 207-215). Por último, en cuarto y último lugar, Donaldson y Kymlick afirman:

Los animales salvajes son competentes como individuos y como comunidades [*competent as communities as well*]. Como individuos, saben qué comida comer, dónde encontrarla, y cómo conservarla para el uso invernal. Saben cómo encontrar o construir un refugio [...] Saben como reducir el riesgo de ser depredados [...] y cómo precaverse contra el despilfarro de energía [...] Y los animales salvajes son competentes también como comunidades, al menos entre las especies sociales. Saben cómo trabajar en conjunto para cazar o para evadir depredadores o para cuidar de los miembros del grupo débiles o heridos (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 175).

Con estos ejemplos –elegidos entre muchos- se constata que científica y filosóficamente hay un creciente consenso sobre la capacidad de juicio práctico de los animales. Por ello, la dificultad no consiste –en este artículo- en tener que probarlo, sino que la carga de prueba –como dicen los juristas- correspondería más bien a quienes sostengan lo contrario, que los animales carecen de juicio sobre su propio bien. ¿Alguien podría sostener, en la actualidad, que carecen de juicio práctico especies que, pudiendo moverse con sus propios pies, calculando movimientos propios y coordinándolos con los congéneres o contra los enemigos, han sobrevivido durante millones de años?

Es más, esa capacidad de juicio práctico se vincula con el concepto de persona y esta con la idea de interés propio. Thomas Hobbes –a quien hemos criticado por confundir el súbdito con el ciudadano- realiza, sin embargo, un interesante análisis del concepto de persona. Entiende que “Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas, o que representan las palabras o acciones de otro hombre” (Hobbes, 1980 [1651] 217). Lo esencial de la persona es ser el origen de la acción o poder representar las acciones de otra. Según Hobbes (quien se formó en lenguas clásicas tanto como en filosofía), cuando se trata de acciones, el concepto de persona corresponde al latín *dominus* y al griego *kyrios* es decir, son quienes actúan (218). Asimismo, para Hobbes, las personas carentes de razón pueden ser “Personate”, es decir, personificadas por un curador, pero ello sólo se da en el caso de que vivan la sociedad civil (220).

En resumen, es posible constatar la correspondencia del comportamiento de algunas especies animales con los requisitos exigidos tanto por Hobbes como por Rousseau para atribuirles acciones y ser, por tanto, juez de los medios para subsistir, convirtiéndose por ello en señor (*maître*) de ellos mismos. No se requiere para ello que sean jueces infalibles ni que hagan razonamientos abstractos sobre su propio bien y derechos, como tampoco se lo requiere a los humanos cada vez que acuden a un abogado, y también los abogados yerran. Aceptar la capacidad de juicio práctico de los animales va mucho más allá del reconocerles sensibilidad –como han hecho algunos filósofos utilitaristas-, pues es aceptar una capacidad de auto gobierno, ya sea individual o colectivo. Ser receptor de sensibilidad es fundamento suficiente para que no se deba infringir dolor a los seres así dotados, pero ser juez de sí mismo lleva a otra cosa: decidir sobre el destino propio y sobre

todo del destino común. La comunidad que se autogobierna no requiere de un gobierno externo, no requiere que le sean dados fines, pues ya tiene los suyos propios, y accede a la condición de quien comparte “los derechos de esta sociedad y que se beneficia de sus franquicias” con que Diderot, como hemos visto, atribuye a la ciudadanía de los humanos (que él identifica con los varones, blancos, adultos y no trabajadores de servicio o manuales). ¿Pueden entonces algunas especies animales disfrutar de lo que naturalmente se deduce del reconocerles juicio práctico sobre su propio bien, es decir, estamos en condiciones de aceptar que se beneficien legítimamente y con justicia de la ciudadanía?

La propiedad del suelo

Es necesario examinar la propuesta de que los animales sean *co-citizens in our political community*, como afirman Donaldson y Kymlicka. El concepto de “in our political community” podría suponer que una comunidad humana otorga derechos dentro de ella a otra comunidad, en este caso de animales, lo que es válido para los animales domésticos y para los animales esclavizados, o que al ser puestos en libertad, en medio de los humanos o de otros depredadores, sin haber aprendido a sobrevivir en esas condiciones, perecerían fácilmente. Estos animales son “migrants” (migrantes), “denizens” (residentes) o “full citizens” (ciudadanos plenos) (Donaldson & Kymlicka 2011, p. 14). Pero los autores distinguen también “Algunos animales deben ser vistos como formando comunidades soberanas separadas en sus propios territorios” (Donaldson & Kymlicka 2011, p. 14), sobre los que nos ocuparemos ahora ².

Reconocer que algunos animales viven soberanamente es reconocer que son jueces de los medios para conservarse y señores de sí mismos, noción que es la principal base del ser sujeto de derechos en sistema jurídico occidental. La consecuencia de ello -para algunos grupos de animales- es que no correspondería simplemente extenderles derechos, porque no están al interior de una *polis* humana, sino que forman la suya propia. Los animales silvestres no son una comunidad dentro de la comunidad humana, sino una comunidad de

² No es posible ocuparse de los demás grupos de animales (domésticos, residentes) en un solo artículo.

seres vivos entre otras comunidades de seres vivos. No son solo individuos; son entidades colectivas con personalidad propia y que gracias al conjunto de normas con que se organizan logran sobrevivir colectivamente. El concepto, entonces, de derechos ciudadanos, aplicados a los animales que viven soberanamente, no puede consistir en la reproducción de los sistemas de distribución de derecho como sucede en comunidades humanas. Ahora bien, animales que viven soberanamente nunca han pertenecido a la *polis* humana. ¿Entonces se les debe negar los derechos ciudadanos?

Nuevamente debemos tratar el concepto de ciudadanía. Evitar un trato cruel a los animales es una pretensión correcta, pero insuficiente. Si los animales salvajes son, como piensan Rapchan, Smuts, Burgat, Donaldson y Kymlicka también competentes como comunidades, es necesario entender que el desafío principal en relación con esos animales consiste en la actualidad detener la destrucción global del entorno donde dicho animales pueden ser soberanos. Ese acto no es un asunto individual. La destrucción generalizada del planeta por parte de los humanos no es fruto únicamente de actos destructivos de individuos humanos, sino en gran medida de la institución cultural y jurídico-política de la propiedad sobre los seres vivos. En la fundamentación de estos comportamientos destructores de las entidades colectivas animales se destacan dos aseveraciones filosóficas de amplia repercusión. La primera, es el dominio y propiedad sobre la tierra y los seres vivos, como lo entiende John Locke, en *el Second Treatise on Civil Government* al afirmar que:

Dios, que ha dado el mundo a los hombres, en común, también les ha dado la razón para hacer uso de él para su conveniencia y mejores ventajas de la vida (Locke, 1978 [1622], V, § 26).

La segunda, es la afirmación posterior de Kant, en 1797, expuesta en *Die Metaphysik der Sitten*, según la cual:

Todos los hombres están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para este, según la cual puede determinarse a cada uno una posesión particular sobre el suelo común (*lex iuridica*) (Kant, 1956 [1797]), B92, § 16 p. 378).

La tercera, es el vínculo que establece Hegel entre la libertad humana y la propiedad:

“La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo aquélla en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas”. (Hegel, 1986 [1820] §44, p. 107).

Las tres afirmaciones inspiran textos legales que después organizarán colectivamente el trato de los humanos hacia los animales al entender que la Tierra es transformable en objeto de propiedad, propiedad que, en especial en el caso de Hegel, es esencial para la ejecución de la voluntad y libertad humanas. Ahora bien, uno de los frutos que se deriva de la norma de la propiedad sobre el suelo –entendido como la unión inseparable de materiales inertes con otros vivos- ha sido una destrucción tan amplia del Planeta que ha llegado a poner en jaque a la humanidad, además de hacerlo con muchos animales. La legitimación de tal destrucción jamás podrá ser fundamento de una norma humana, porque el sentido de las normas es facilitar y no acabar con la vida. Quien acepta normas que debilitan la posibilidad de conservarse no es juez de los medios de los medios para sobrevivir y se descalifica como sujeto de derecho. La destrucción de comunidades animales o el impedimento para que ejerzan como jueces de los medios para conservarse es un acto contrario a la justicia, por “útil” que pueda ser temporalmente a los humanos. La generalización de la muerte como relación principal con los animales es inseparable del exponerse humano al suicidio ambiental. Florence Burgat sostiene que: “Se puede hablar con toda propiedad de tanatocracia, y este reino de (del dar) la muerte a los animales está tan bien organizado, tan bien integrado a nuestra economía y a nuestros hábitos de consumo que pasa desapercibido” (Burgat, *Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison*, 2018).

Ni Locke ni Kant ni Hegel sospecharon de ello. Tampoco sospecharon que los animales silvestres formaran entendidas colectivas con capacidad de juicio y decisión colectivas. Por ello, una adecuada relación con los animales silvestres supone aceptar que forman sus propias comunidades autorreguladas, cuyo primer derecho es subsistir según ellos decidan, lo que no se manifiesta en teorías, sino en comportamientos. Esa subsistencia

tiene una doble base: por la lado, que el planeta no es propiedad; por otro, que todos los seres vivos participan en la generación del destino del planeta Tierra, aunque con responsabilidades diversas según la especie. Por ello, los animales silvestres no son parte de la *polis* humana, incluso si consideramos que la polis pueda, sin perder su unidad, integrar una variedad de comunidades con derechos diferenciados como hemos visto que propone Kymlicka en *Multicultural citizenship*. El asegurar los derechos de los animales que viven soberanamente, conforme con las características de cada especie biológica, requiere de una ciudadanía y una *polis* supranacional que tengan prelación sobre la propiedad humana del suelo planetario.

Los sistemas jurídicos basados en el derecho de propiedad sobre los animales, como lo entienden Locke, Kant y Hegel, requieren revisión a fondo. No hace falta redactar una “constitución” que funde de la nada todo un sistema jurídico, no hace falta un nuevo código civil, ni un nuevo código penal, pero sí hace falta introducir en estos instrumentos el equivalente político de aquellas enmiendas que dieron libertad a los esclavos en numerosos países de América. No se trata de una novedad que amenace con la destrucción del derecho, sino de dar continuidad a la evolución de las normas que nos rigen. Piénsese, por ejemplo, cuánto evolucionaron, en su época, las atribuciones de la patria potestad romana, que en un momento llegó a aceptar la venta y muerte de los hijos. La revisión y reinterpretación de conceptos jurídicos no mina las instituciones filosóficas y políticas; más bien al contrario, en ello se basa la vida y la fortaleza que dichas instituciones tienen, pues las aproximan a la ciudadanía y a los conflictos morales o materiales que hoy requieren resolver. En materia religiosa la situación no es del todo distinta:

se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a « dominar » la tierra (cf. Gn 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza [...] Esta no es una correcta interpretación de la Biblia [...] hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto [...] y recordar que nos invitan a ‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar (Vaticano, 2015).

El globo terráqueo no es lo mismo que una aglomeración, según comenta Jean-Luc Nancy (Nancy, 2002), ni una suma más o menos coherente de propiedades, donde lo vivo y lo muerto se confundan, bajo el pretexto hegeliano de que la voluntad se manifiesta en la propiedad. El reconocimiento contemporáneo de la capacidad animal de decidir sobre su vida tiene como consecuencia natural que se deba avanzar hacia el establecimiento de un normativa que regule nacional e internacionalmente los actos tanto de las naciones como de los individuos hacia los animales y restrinja o anule su carácter de propiedad. La figura del protector de los animales debe ser incorporada tanto en el sistema político nacional como en el internacional; si los humanos requieren abogados para defender sus derechos por ser un individuo común incapaz *intelectualmente* de hacerlos valer, la incapacidad animal *intelectual* –pero no práctica- de comprender el derecho pierde toda excepcionalidad y se transforma en la situación compartida para humanos y animales. Por no comprender esa situación, Locke, Kant y Hegel yerran en ese tema.

El enunciado actualizado de “Nosotros, el pueblo” (*We, the people*), ha de incluir humanos y animales, que poblamos con igual derecho la Tierra. No se requiere ninguna abstracción filosófico-jurídica para comprender que los animales desean conservarse y participar –a su modo- en la decisión sobre su destino común, lo que es esencial en el concepto de ciudadanía. A ello se agrega que el interés de los humanos en la vida de los animales no solo es moral, sino también vital; el riesgo de muerte a que han sido sometidos los animales es también riesgo para la vida humana; la protección de los animales sirve de medida de la prudencia o imprudencia con que los humanos mismos se protegen para el futuro inmediato y lejano. La ilusión de la Modernidad fue que el ser humano podía alcanzar su felicidad moral y material dominando a otros seres vivos. Hoy sabemos que eso es falso; nuestro destino está unido al de los animales. Jurídicamente debe quedar establecido.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2005). *Política*. (J. M. Araújo, Trans.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Burgat, F. (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. París, Francia: Éditions Kimé.
- Burgat, F. (2018). *Donner des droits aux animaux, une exigence de la raison*. París, Francia: Comunicación personal.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. (Galilée, Ed.) París, Francia: Galilée.
- Didérot, D. (1753). Entrada "Cité". In D. Didérot, & J. I. Étienne Bonnot de Condillac, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Vol. 3). París, Francia.
- Didérot, D. (1753). Entrada "Citoyen". In D. Didérot, É. B. Condillac, & J. I. d'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Vol. 3). París, Francia: Antoine-Claude Briasson; Michel-Antoine David; Laurent Durand.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Nueva York, Estados Unidos de Norteamérica: Oxford University Press.
- Estados Unidos de Norteamérica. Corte Suprema. (06 de 03 de 1856). *Dred Scott, Plaintiff v. John F. A. Sandford*. (C. L. Institute, Producer) Retrieved 13 de 10 de 2018 from Cornell Law School. Legal Information Institute: https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/60/393#writing-USSC_CR_0060_0393_ZO.
- Estados Unidos de Norteamérica. National Archives. (04 de 07 de 1776). *The Declaration of Independance*. A Transcription. Retrieved 24 de 09 de 2018 from National Archives: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.
- Estados Unidos de Norteamérica. National Archives. (1789). *The Constitution of the United States 1787*. A Transcription. Retrieved 27 de 09 de 2018 from National Archives: <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript>.
- Hegel, G. W. (1986 [1820]). *Werke*. In G. W. Hegel, & E. M. Michel (Ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Vol. 7, p. 530). Fráncfort, Alemania: Suhrkamp.
- Hernández Iglesias, M. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. *Lecturas de nuestro tiempo* (3), 83-84.
- Hobbes, T. (1980 [1651]). *Leviathan* (Vol. 1). (I. b. Macpherson, Ed.) Londres, Reino Unido: The Pelican Classics.
- Kant, I. (1956 [1797]). *Die Metaphysik der Sitten*. In I. Kant, & W. Weischedel (Ed.), *Kant. Werke in zwölf Bänden, Band VIII. Schiften zur Ethik und Religionsphilosophie. Zweyte Theil* (Vol. VIII, pp. 309-614). Frankfurt am Main, Alemania.

- Kymlicka, W. (2003). *Multicultural Citizenship*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Laercio, D. (1999). *Vida de los más ilustres filósofos griegos (Vol. vol. II)*. (J. Ortiz y Sainz, Trans.) Barcelona, España: Folio.
- Locke, J. (1978 [1622]). *Two Treatises of Government (Vol. 1)*. Londres, Reino Unido: Everman's Library.
- Nancy, J.-L. (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. París, Francia: Galilée.
- Rapchan, E. S. (2014). *Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades*. *Scientiae Studia*, 12 (2), 309-329.
- Reino de Francia. (2011 [1685]). *Le code noir*. In L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan* (pp. 84-197). París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Rousseau, J.-J. (1970 [1762]). *Du contrat social*. In J. J. Rousseau, & B. & Gagnebin (Ed.), J. J. Rousseau. *Oeuvres complètes. Du contrat social. Écrits politiques (Collection Bibliothèque de la Pléiade ed., Vol. III)*. Paris: Gallimard.
- Sala-Molins, L. (2008). *Les misères des lumières. (Homnisphères, Ed.)* París, Francia.
- Smuts, B. (2001). *Encounters With Animal Minds*. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 293-309.
- Vaticano. (2015). *Carta encíclica Laudato si' del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano, Vaticano: Tipografía Vaticana.

Sobre el autor

Hernán Neira

Hernán Neira es doctor en filosofía, escritor y profesor de la Universidad de Santiago de Chile. Es autor de los ensayos filosóficos *El espejo del olvido* (Dolmen Ediciones, Santiago, 1997), *La ciudad y las palabras* (Editorial Universitaria, Santiago, 2004) y *Visión de los vencidos, Estudio y transcripción de las "Memorias" de Juan Bautista Tupac Amaru* (Editorial Universidad de Santiago, 2009). En 2014 publicó en Brasil *Leituras contemporâneas da modernidade* (Editora Universidad Federal del Paraná, 2014). En 2003, con la novela *El naufragio de la luz*, ganó por unanimidad el Premio de novela Las Dos Orillas, dado por cinco editoriales europeas durante el Salón Internacional de Libro Iberoamericano de Gijón. Sitio electrónico: www.neira.cl.

El autor es el único responsable por la redacción del artículo.