

# Clasificación, comunidad y soberanía: más allá de la fundamentación individualista de los derechos de los animales<sup>1</sup>

Classification, community and sovereignty: Beyond the individualistic foundation of animals' rights

Hernán Neira<sup>2</sup>

## RESUMEN

El debate sobre cómo relacionarse jurídicamente con los *bárbaros* en la filosofía aristotélico-platónica y, después, el debate pos escolástico sobre cómo hacerlo con los amerindios en el siglo XVI pueden servir de inspiración para comprender que la relación con los animales es una opción político-epistemológica. Los humanos clasifican en especies a los demás seres vivos para relacionarse con ellos. Cabe realizar clasificaciones de los animales como grupos sociales, incluso análogos a los Estados. Desde un *ius animalium* que clasifica a los animales como miembros de sociedades políticas organizadas pueden abrirse las puertas a un mejor trato con los animales, aun en caso de conflicto, sobrepasando la fundamentación individualista de los derechos de los animales.

**Palabras clave:** zoofilosofía, relación jurídica con los animales, *ius animalium*, derechos de los animales, Francisco de Vitoria.

## ABSTRACT

The debate about how to keep juridical relations with the *barbarians* in the political philosophy of Plato and Aristotle and, later, the post scholastic debate about Native Americans during the 16<sup>th</sup> century might become an inspiration for understanding that the main relation with animals is both an epistemological and a political option. Human beings classify the other living beings in order to keep a relation with them. It is possible to classify animals as members of social groups, even similar to states. An *ius animalium* which classifies animals as members of organized political societies might open the doors to a better relation with animals, even in case of conflict, surpassing the individualistic foundation of animal rights.

**Keywords:** zoophilosophy, juridical relations with animals, *ius animalium*, animal rights, Francisco de Vitoria.

<sup>1</sup> Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, República de Chile, investigaciones 1120730 y 1140721.

<sup>2</sup> Universidad de Santiago de Chile. Av. Libertador Bernardo O'Higgins, 3363, 9170022, Estación Central, Chile.  
E-mail: hernan.neira@usach.cl

El maltrato animal por medios industriales para alimentación humana, para experimentación y entretención ha velado, quizás por su masividad y crueldad, el hecho de que hay vías distintas a las del individualismo utilitarista para justificar una convivencia no destructiva con los animales, como son las vías que consideran, como punto de partida, el contacto inmediato con los humanos y el hecho de que todas las especies comparten la Tierra. El contacto inmediato se da sin perjuicio de considerar a los animales como miembros de otra especie; es más, difícilmente hubieran sido clasificados como distintos a los humanos si en un comienzo no hubiese habido proximidad. Sabemos que las clasificaciones corresponden a opciones humanas y que posteriormente se encuentra en la naturaleza aquello que la clasificación puso. Ahora bien, ¿podemos basar en clasificaciones culturales y/o jurídico-políticas una coexistencia positiva con los animales?

La coexistencia con los animales ha acompañado la existencia biológica humana por el hecho de que han co-constituido y co-constituyen las condiciones biológicas de la vida en el espacio común, pero la coexistencia no se agota allí. Como los humanos no eligieron el planeta que comparten con los animales ni tampoco el vincularse con ellos, debe haberse tratado, inicialmente, de un vínculo de hecho. En un momento posterior, la primera clasificación de los demás seres vivos debió haberse producido a partir de un momento fundante, que no es posible situar en el tiempo, y que probablemente no fue fruto de una decisión temática y racional como la tenemos hoy. Entonces, en esa época indeterminada, lo que hoy llamamos humanidad se consideró distinta de los demás seres vivos<sup>3</sup>. A partir de ese instante, coexistir y convivir con los animales se convirtió también en una opción cultural y política, que no es personal, sino social. Vincularse con los animales dejaba de ser sólo un hecho biológico para convertirse en una relación entre sociedades: las humanas por un lado y las animales por otro, a partir, también, de un saber social relativo a las demás especies, saber provisto por la misma clasificación que separaba a humanos de animales. Ese primer saber sobre los animales se identifica con la diferencia antropológica, aquella mediante la cual los humanos se reconocen como tales. Probablemente fue de carácter pre-racional, pero eficaz para la vida, y consistió en un clasificar como *distintos* a la mayoría de aquellos seres con los cuales se coexistía y compartía territorios o parte de territorios. En ese estado, la clasificación que hacen los humanos de los demás seres vivos no es sólo un hecho epistemológico, sino un instrumento de vida y un acontecimiento político por el que se determinan relaciones de poder. Así ha sucedido entre los humanos mismos y también entre estos y los animales. Los humanos sobreviven en entidades políticas desde las cuales y con las cuales se rela-

cionan también con los demás seres vivos y con la naturaleza. ¿Qué consecuencias tiene ello?

## Distinciones entre humanos

Las especies de seres vivos han sido definidas por la cultura (la común y la científica) y por la ley; no por la naturaleza. Una vez establecidas, es frecuente que se asignen o reconozcan derechos, o bien se les nieguen, a cada una de las especies previamente clasificadas. También es frecuente, tanto en las culturas especializadas como en las generales, establecer subgrupos dentro de cada especie. De modo semejante sucede con los humanos. Dentro de la especie humana, numerosas legislaciones han distinguido entre el humano libre y el esclavo, y fijaron también el modo como se adquiere o hereda la pertenencia a estas subclasificaciones. Tal fue el caso del *Code Noir*<sup>4</sup>. Su artículo 13° sostenía que, si un varón esclavo se casaba con una mujer libre, los hijos serían libres, pero que, si el padre era libre y la madre esclava, los hijos serían esclavos (Louis XIV, 1897 [1680]). La asimetría jurídica en que quedaban los hijos según fuesen descendientes de varones libres y mujer esclava o, al contrario, de mujeres libres y varón esclavo, no se deduce de la naturaleza biológica del hijo, no se deduce de lo que en filosofía clásica se ha llamado *physis* o naturaleza de los seres vivos. Que un niño sea hijo de padre libre y madre esclava o, a la inversa, no modifica los rasgos físicos probablemente mixtos del niño ni tampoco el hecho de que nazca con aspectos calificables de mestizo. La naturaleza no determina a nadie a ser libre o esclavo, pues esto último es una condición civil, al contrario de lo que pensaba Aristóteles, para quien sí había una esclavitud natural (Aristóteles, *Política*, 2005, 1254 b). La clasificación establecida por el *Code Noir* apuntaba a que la condición de esclavo o libre estuviera determinada, en los casos mestizos, por el vínculo que se suponía entonces más prolongado o intenso con la madre; es la condición de esclava o libre de la madre la que determinaba la herencia civil del hijo, no los rasgos físicos de este. La determinación que llevaba a nacer libre o esclavo en los territorios franceses donde regía al *Code Noir* no dependía de algo biológico ni del color de la piel, sino de una condición jurídica heredable. Heredar la esclavitud o la libertad se realizaba mediante la transmisión de una memoria civil, memoria regulada por el artículo 13° del *Code Noir* para los descendientes mestizos.

Posteriormente, ya en el siglo XX, la segregación racial en la República de Sudáfrica, el *apartheid*, no respondía, tampoco, a una escala cromática, a la naturaleza del color de la epidermis, sino a la definición puramente convencional, la dada por la Ley de Registro de la Población. El texto legal decía:

<sup>3</sup> Probablemente esa época coincida con el establecimiento de las distinciones de parentesco, según las describe Lévi-Strauss. Kant sostiene que lo constitutivo de la humanidad es el de considerarse como fin y a los demás seres vivos como medio: “esa piel que llevas la naturaleza no la hizo para ti [cordero], sino que me la ha dado a mí” (Kant, 1964 [1786], A11). Todas las traducciones son nuestras.

<sup>4</sup> El *Code noir* fue aplicado en las colonias americanas francesas y tuvo aspectos que eran contradictorios o imposibles de aplicar. Una discusión sobre los matrimonios interraciales en: Le code noir ou le calvaire de Canaan (Sala-Molins, 2012 [1987]).

[...] una persona blanca es aquella que en apariencia es obviamente blanca y generalmente no es aceptada como de color y no obviamente es no-blanca, a condición de que esa persona no sea clasificada como blanca si uno de sus padres naturales ha sido clasificado como de color [sic]<sup>5</sup> (República de Sud África, 1950, Population Registration Act 30, Art 5).

Entonces, se nacía bajo la condición legal de negro si al menos uno de los progenitores la había tenido de acuerdo con la clasificación: el color legal –no el natural– de la piel se heredaba por transmisión de la memoria de la condición jurídica de cualquier progenitor y no por la pigmentación de la epidermis. Era la memoria de la condición jurídica la que determinaba, entonces, también, la disparidad de derechos entre quienes eran considerados de uno u otro color. La expresión “obviamente blanca” –*obviously white*– remite, más que a colores, a lo *obvious*, y lo *obvious*, en inglés, lo define el *Oxford Dictionary* como “fácilmente percibido o comprendido; claro, autoevidente o aparente” (*Easily perceived or understood; clear, self-evident, or apparent*) y en otra acepción como “predecible y que carece de sutileza” (*predictable and lacking in subtlety*) (*Oxford Dictionary*, s.f.).

Algo semejante a las clasificaciones relativas al tener los derechos de un blanco o un negro sucede con el heredar la clasificación de persona humana. En la República de Chile, el Código Civil identifica y hace sinónimos los conceptos de persona y de humano; la pertenencia a la especie humana y los derechos que ello conlleva se transmiten por memoria de la condición legal de la madre. En el Título II, que lleva por nombre “Del principio y fin de la existencia de las personas”, se puede leer el artículo 74 que sostiene: “La existencia legal de toda persona principia al nacer; esto es, al separarse completamente de su madre” (República de Chile, 1999, Título II, Art. 74). Por “madre” subentiende que es una madre humana y que por lo tanto las personas son sólo humanas y que éstos lo son por haber nacido de madre humana. Naturalmente, en la actualidad la filosofía y la biología han puesto de relieve que pueden existir personas no humanas, al menos si nos atenemos a la definición dada por Lori Gruen:

*Generalmente las personas tienen interés en continuar su existencia, interés que, se puede argumentar, las no-personas no tienen. Entonces, un factor al que se puede apelar es que los no-personas no tienen la amplitud de intereses que tienen las personas* (Gruen, 2014).

Pero justamente el comportamiento animal muestra que desean continuar viviendo y existiendo y que actúan con

ese fin. El concepto de persona remite a la máscara del teatro griego clásico, que expresa la capacidad de *actuar* de lo que hoy llamamos *actor*. Por un lado, es legítimo filosóficamente ampliar el concepto de persona a algunos animales y, por otro, reducirlo en cuando se aplica a humanos, como se ve por la explicación que damos de inmediato. El Diccionario de la lengua española de la Real Academia describe su etimología en estos términos: “Del lat. *persōna* ‘máscara de actor,’ ‘personaje teatral,’ ‘personalidad,’ ‘persona,’ este del etrusco *persu*, y este del gr. *πρόσωπον* *prósōpon*” (Real Academia Española, s.f.). Por eso, Midgley concluye:

[...] no todos los humanos necesitan ser personas. La palabra persona, en latín, no se aplica a los esclavos, aunque se aplica al estado como persona jurídica. Los esclavos, por así decirlo, no tienen algo que decir en el drama; no figuran en él, son extras (Midgley, 1985, p. 53).

El Código Civil chileno subentiende que la madre es humana y por ello se hereda la característica de humano bajo el concepto de persona, es decir, de un sujeto social de acción. El Código Civil establece algo que no proviene del examen o constatación de la morfología o fisiología humana del recién nacido. La ley y la *physis* se asocian por medio de la memoria civil para dar nacimiento legal a la humanidad, no a partir de un hecho, sino de una suposición de historicidad de la clasificación y del carácter hereditario de la suposición: las personas que satisficieron el requisito clasificatorio tendrán hijos que también lo satisfarán. El hecho de que quien nazca de madre humana sea humano y que el hijo de una persona sea persona reproduce en el tiempo una clasificación previa, sin entrar a definir el difícilmente definible concepto de persona (Beauchamp, 1999). La memoria civil no entra en disquisiciones filosóficas y reproduce en el tiempo lo *obvious*. Decimos bien “memoria civil”, y no una simple memoria o historia, porque la humanidad, al menos en la República de Chile, se adquiere por medio de la memoria y el registro de la clasificación en que el registro civil ha colocado a la madre del individuo recién nacido que es sometido a la clasificación. Establecido que los individuos que nazcan de madre tengan, *por definición*, descendencia humana, no hace falta examinar las características biológicas que posea el infante ni considerar, por ejemplo, a su capacidad mental, emocional, existencia o no de cerebro.

El efecto político de los criterios de transmisión de la clasificación de esclavo (*Code noir*), de negro (Population Registration Act) o de humano (*Código civil*) es que las sociedades no dejan espacio para reclamar derechos asignados a los humanos a individuos cuyos progenitores no hayan sido previamente considerados, según cada texto legal y época, libres, blancos o humanos (o personas humanas). Esto es, sin lugar a

<sup>5</sup> “A White person is one who is in appearance obviously white and not generally accepted as Coloured, or who is generally accepted as White, and is not obviously Non-White, provided that a person shall not be classified as a White person if one of his natural parents has been classified as a Coloured person” (República de Sud África, 1950).



dudas, una de las dificultades en la discusión de la existencia de personas no humanas. Aseverar que existan o que haya simios que sean actores sociales está hoy bien fundamentado (Rapchan y Neves, 2014; Rowlands, 2016a), pero la controversia se mantiene a la hora de atribuirles o no derechos tradicionalmente reservados a aquellos que han nacido de madre definida legalmente como humana.

En los sistemas de atribución de la humanidad por vía civil, la definición no actúa por el examen de los recién nacidos, sino por la historicidad, y supone una memoria; no se nace humano o animal por satisfacer ciertas características, sino por la historia civil de los progenitores. Se produce entonces una amalgama que une naturaleza, memoria y ley, confirmando el carácter biopolítico de la costumbre que permite decidir quién es humano y quién no. En otras palabras: prima, respecto de la atribución de la humanidad, el *ius sanguinis* o derecho de sangre. El nombre *ius sanguinis* induce, sin embargo, a cierta confusión. En realidad, lejos de exigir el examen de las características físicas del recién nacido, lejos de exigir el examen de su sangre, se satisface con haber definido por vía legal la *physis*, la naturaleza humana de la madre, despojando con ello de toda exigencia de constatación respecto del hijo. El *ius sanguinis* por el que se hereda la humanidad exime hacer un examen para saber si biológicamente la *physis* del individuo recién nacido cumple con los demás requisitos que tantas veces la historia de la filosofía ha exigido a los humanos (racionalidad, sensibilidad, etc.). Incluso una madre que hubiese perdido sus características de racionalidad y sensibilidad antes del parto (por accidente u otro motivo) transmitiría su condición de humano a un infante que nazca también, por azar u otra causa, privado de racionalidad y sensibilidad. Con ello, el *ius sanguinis* supera todo posible desdibujamiento de la *physis* humana<sup>6</sup>.

Sabemos cómo se origina la humanidad, pero ¿cómo termina? El Código Civil de la República de Chile considera que “la persona termina con la muerte”, sin decir nada de los individuos que “terminan” por nacer o perder en vida algunos de los atributos intelectuales o morales que se requieren para la acción (como el no estar en estado vegetal, nacer con cerebro, etc.) (República de Chile, 1999, Art. 78). La paradoja tantas veces denunciada por quienes sostienen que hay humanos que poseen menos características humanas que algunos animales (Singer, 1991) se explica por la confluencia que, mediante la memoria civil, las leyes establecen entre, por un lado, la *physis* o naturaleza biológica de los individuos y, por otro, la atribución legal o epistemológica de ese individuo a un grupo biológico. La ley que califica de humanos a los bebés nacidos de al menos un progenitor humano los transforma también en humanos por virtud legal. Esa ley se apoya en el hecho de que un individuo es clasificado como humano por una situación que sobrepone la ley a la naturaleza. La ley, porque los hijos de humanos son humanos; y la naturaleza, porque biológicamente han nacido de humanos, sólo que, en caso de con-

troversia irreconciliable, siempre la ley decide, en el mundo occidental, quién es humano. Entre el nacimiento y la muerte, nada en el *Código Civil* restringe la humanidad. Si se ha nacido legalmente humano, se muere humano. En estos casos, la *physis* no es un hecho absoluto; la realidad que se encuentra en ella ha sido constituida previa o al menos paralelamente por la clasificación legal. Una persona humana no tiene existencia por sí; lo que existe es un individuo biológico; la persona humana, en cambio, nace por decisión biopolítica de una cultura o de un Estado y por la forma como dicha decisión se transmite a las generaciones siguientes. Para que un individuo sea considerado humano se requiere la intervención legal que lo hace tal o al menos una interacción con humanos que llegue a ser equivalente a esa memoria legal, y que ello se produzca desde la condición fetal a la infancia y desde esta hasta la edad adulta con individuos ya considerados humanos (Habermas, 2005 [2000]). Esto no significa que la *existencia* de una persona humana sea una “creación” que resulte de una decisión jurídica individual o colectiva, pero sí que los atributos y el campo semántico que se le asigna a lo humano dependen de aquella decisión, que muchas veces se expresa en un texto legal, aunque no siempre lo requiera. La *physis* es sobredeterminada y hasta anulada por el *nomos*; el hecho es sobredeterminado por la ley. Conservar y transmitir la memoria civil es en gran medida la finalidad de las instituciones de registro civil en los países occidentales. La ley y esa memoria, conservada institucionalmente por el Estado, bastan en las sociedades occidentales o al menos en la República de Chile para saber quién es una persona humana.

## La distinción entre humanos y animales

Distinguir entre humanos y animales es una decisión de biopolítica que sigue una estructura análoga de aquella que permite distinguir entre humanos libres y humanos esclavos, entre humanos-persona y humanos no-persona. Hay una semejanza estructural entre el modo de distinguir entre, por un lado, humanos libres y humanos esclavos y, por otro, entre animales humanos y animales no humanos. Ello puede ser puesto de manifiesto por dos experimentos mentales. En la ya mencionada *Population Registration Act* se puede sustituir las palabras “persona blanca” por “humano” y “persona de color” o “no blanca” por animal. El texto intervenido diría:

[...] un humano es aquel que en apariencia es obviamente humano y generalmente no es aceptado como animal y no obviamente es no-humano, a condición de que esa persona no sea clasificada como animal si uno de sus padres naturales ha sido clasificado como animal.

<sup>6</sup> Esto se aplica también, en algunos países, al embrión, lo que incide en las discusiones sobre la legalidad del aborto.

Un segundo experimento mental, este último orientado a comprender el fenómeno de la distinción entre humanos y animales en un marco más amplio, consiste en la sustitución de algunas palabras en una frase célebre de Rousseau. Léamosla primero en su versión original:

*[...] el primer hombre que cercó un terreno y dijo esto es mío y además encontró gente lo suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad*<sup>7</sup> (Rousseau, 1970 [1755], p. 165).

Y ahora, en su versión modificada por nosotros:

*[...] el primer hombre que cercó con una definición su propio ser y dijo yo soy humano y además encontró gente lo suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la humanidad.*

La frase de Rousseau (sin modificar) resumiría la historia ahistórica de la propiedad y – sostiene él –, de la sociedad civil. Modificada como lo hemos hecho, resumiría la historia ahistórica de la distinción entre humanidad y animalidad y de las complejas relaciones que se producen entre ambos grupos de seres vivos. Historia, porque se da en el tiempo; ahistórica, porque reitera una estructura de generación en generación, aunque eventualmente varíen los miembros de ella.

El ser humano nunca ha existido aislado respecto de los demás animales; esto es biológica y políticamente imposible. La postura abolicionista que busca eliminar la explotación y el contacto de los humanos con los animales (Francione, 2009, 2007) no presta suficiente atención al vínculo biológico-político que se deduce, no de la situación actual de explotación, sino de aquella previa y permanente: compartir el mismo suelo, la misma atmósfera y la misma agua. La simple vida de cada especie transforma el medio donde viven las demás, por lejos que se encuentren, ya sea porque alteran las condiciones geológicas, químicas, climáticas o biológicas de las demás especies, sin considerar la transmisión y transporte de microorganismos que, criados e inocuos en una especie, pueden ser letales en otra. En condición natural, los animales no viven en hábitats exclusivos y la superposición de estos para realizar intercambios (conflictivos o no) entre las especies es un requisito para la supervivencia de unos y, a veces, para causa de la muerte de otros. Respecto del abolicionismo en relación con los animales se plantea lo mismo que respecto de la abolición de la esclavitud humana. El objetivo político abolicionista es de primer orden, pero su cumplimiento no es el fin de la relación ni de los conflictos entre humanos y animales, sino el inicio de su transformación en casos políticos que excluyan la explotación o la muerte como *sistema* de relación.

Desde el punto de vista epistemológico, el ser humano tampoco ha existido nunca aislado: o existe acompañado de la distinción humano/animal o su concepto no existe, aunque haya individuos que cumplan con ciertos requisitos biológicos. Al ser puesta o inventada la humanidad por una decisión jurídico-político-epistemológica, fue al mismo tiempo descubierta y puesta, junto a ella, la categoría de animalidad. Todo discurso sobre el ser humano *necesariamente* es fruto de la decisión diferenciadora y supone una relación de separación con los animales. Cuando un humano dijo *yo soy humano* y los demás *le creyeron* – algo *obvious* –, estableció el hecho epistemológico de la humanidad como una decisión social con consecuencias en todos los campos, así como estableció el hecho de la animalidad, porque no son separables. En algún momento de la historia, los antecesores de los humanos quizás carecieron de la distinción entre los reinos vegetal, animal y humano, pero por ello mismo hablamos de antecesores de la humanidad y aún no de humanidad, cuyo origen se vincula con el comienzo de la distinción zoo-antropológica, ya sea que se haya producido de forma gradual o evolutiva. Aquella distinción se vuelve verdadera y real por el principio mismo de clasificación que la crea. Este principio define y determina en tanto humanos a los descendientes de quienes previamente se han calificado como humanos. La diferencia entre animales y humanos es real, porque el principio que la ha creado así lo ha establecido, pero lo ha establecido como hecho social, como definición jurídica y filosófica. Sin esa distinción, sin ese principio, se estaría sólo ante el continuo de seres vivos que bien ha descrito la teoría de la evolución, pero no se puede pedir a la evolución ni a una teoría científica distinciones que provienen de decisiones biopolíticas.

Naturalmente, sabemos que en África del Sur la aceptación de la segregación o *apartheid* no fue fruto de una aceptación de la “gente simple”, de la que hablaba Rousseau, según citamos, sino principalmente de quienes tenían el poder político para enunciar la definición y exigir su conveniente aplicación. Es innegable que la distinción entre blancos y negros respondía a la arbitrariedad de una norma que distinguía colores y clasificaba humanos según la costumbre social, sin relación con colores “naturales” ni con las longitudes de onda que permiten distinguir los colores de manera científica. El criterio central de la *Population Registration Act* era lo *obvious*, que en este caso se identificaba con lo aceptado socialmente o, para ser más exactos, por lo aceptado en el marco político de una dictadura. El sistema de clasificación operó en este caso de modo análogo a como Rousseau propone que nació la sociedad civil, es decir, por la aceptación o, en el caso sudafricano, por imposición dictatorial de asignación de derechos a partir del criterio jurídico que definía el color de cada individuo. Es la aceptación del criterio lo que lo valida y permite después encontrar los casos en que se cumple el criterio, comprobándose la “verdad” del enunciado por medio de la capacidad de

<sup>7</sup> “[...] le premier qui ayant enclos un terrain, s’avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civil” (Rousseau, 1970 [1755], p. 165).

ejecutar su realidad políticamente. El hecho político de la aceptación por terceros de la propiedad permite que el enunciado “soy propietario” alcance verdad y efectividad; definida la propiedad y asegurada por los medios de control político, será posible encontrarla. Definido, también, quién es negro, quién es esclavo y quién es animal por las definiciones legales y por los controles políticos, será posible encontrarlos en una sociedad. Es más, será posible encontrarlos como separados, como diferentes, como segregados en una comunidad situada en un territorio común. Así como no se define quién es negro por su color natural, tampoco se pregunta al propietario si tiene la fuerza natural para ligarse al objeto propio, pues la fuerza del vínculo que liga un objeto a un ser humano mediante el derecho de propiedad está dada por la definición y aceptación de terceros. En el caso chileno, la propiedad está definida por el artículo 582 del Código Civil<sup>8</sup>. Sin terceros (el Estado, la aceptación social, una ley democráticamente generada, la imposición de una dictadura, etc.) que confirmen el vínculo entre una persona y un bien, la persona podría todavía poseer el objeto, pero no ser su propietario, pues la propiedad se caracteriza porque la sociedad defiende con su fuerza la unión entre una persona y un objeto, tras haber segregado a este último al interior de una comunidad de objetos próximos a cada individuo.

Distinguir entre blancos y negros u otros subgrupos humanos permite segregar entre individuos que, habiendo vivido separados geográficamente, desde hace tal vez dos o tres milenios comenzaron a compartir espacios. La clasificación entre grupos humanos, que probablemente fue acompañada por guerras, permitió regular el trabajo de unos en servicio de los otros y asignar o expulsar a cada uno de ellos territorios que previamente eran comunes. Algo semejante se produce con la distinción entre humanos y animales, pues permite crear, en un conjunto de seres vivos que están en estrechísima relación, el principio clasificatorio para discriminar qué seres vivos estarán al servicio de los humanos y dónde vivirá cada uno en lo que otrora fue un planeta común. Distinguir entre animales y vegetales ha permitido separar, entre los seres que modifican su tamaño y fisonomía en un período constatable en la vida de un humano, a los seres que se mueven de los que no lo hacen y, en consecuencia, distinguir, por un lado, a aquellos cuya explotación por los humanos se debe a la movilidad, y por otro, a aquellos cuya explotación no se basa en la movilidad (los vegetales); distinguir la propiedad entre los objetos permite segregar en un grupo dado a los individuos de los que un humano puede disponer libremente. Es más, tal vez sea justamente la proximidad lo que ha forzado a distinguir entre los cuatro principales grupos de seres que rodean a los humanos: los humanos mismos, los animales, las plantas y los

objetos. El punto de partida, en estos cuatro casos, es la proximidad, la convivencia estrecha, que se ha ido haciendo más intensa a medida que el ser humano ha ido ocupando espacios cada vez más amplios de la Tierra.

Esta proximidad, en especial cuando es forzada, como es el caso entre el conjunto de seres vivos en los últimos milenios, no es ni neutra ni se reduce a actitudes individuales, sino que es un fenómeno social que involucra todos los aspectos de la vida, de la identidad y de las relaciones con los demás seres vivos. En la relación con el entorno vivo e inerte hay un fuerte componente de ejercicio del poder, el cual sólo es posible por la proximidad y porque la Tierra se ha convertido en un lugar de convivencia del que no se puede escapar. Incluso si una sociedad decidiese no intervenir o intentara intervenir lo menos posible en la vida o en los individuos animales, se trataría de una decisión política de ese grupo humano en relación con los otros seres vivos; la vida es acción. La convivencia entre humanos y animales no sólo no es contradictoria con la segregación, sino que las mencionadas segregaciones han sido parte importante de la regulación de la convivencia y proximidad, sometidas, en muchos casos, a fuertes componentes de sometimiento político de uno de los miembros de la clasificación sobre otro (Wirth, 2011).

## Clasificación de individuos vs. clasificación de grupos

La descripción hecha en las páginas anteriores se ha referido especialmente a individuos humanos e individuos animales, siendo que, para tener un panorama más ajustado a los hechos, se debe considerar que la clasificación atañe a *grupos* de seres vivos. Disgregarlos en individuos impide considerar el conjunto. En efecto, el estatuto jurídico que los humanos han dado a los animales (Francione, 2007) o las obligaciones morales que se deba tener con ellos (Leopold, 1977; Singer, 1991; Regan, 1983) se ha referido principalmente a los individuos animales o, a lo más, a los grupos familiares animales y socialmente inmediatos a estos mismos. La fundamentación de algunas teorías que buscan evitar el dolor animal (Bentham), respetar sus intereses (Singer), los derechos de los grandes mamíferos (Regan) o extender esos derechos a una gran amplitud de animales (Rowlands, 2016a) tiene en común que no considera un aspecto político inicial: muchos animales se relacionan con los humanos también en tanto comunidades, en tanto grupos organizados socialmente; y, aunque hayan logrado, quizás, disminuir la velocidad con que crece el maltrato animal, no han logrado reducirlo<sup>9</sup>. Por ello, queda pendiente la elaboración filosófico-política de las relaciones sociales y de comunicación humana entre

<sup>8</sup> “El dominio (que se llama también propiedad) es el derecho real en una cosa corporal, para gozar y disponer de ella arbitrariamente; no siendo contra la ley o contra derecho ajeno. La propiedad separada del goce de la cosa, se llama mera o nuda propiedad” (República de Chile, 1999, Código Civil, art. 582).

<sup>9</sup> “Sólo entre 1990 y 2012, según datos de la FAO, el número de gallinas en el mundo ha crecido un 104,2%, de 11.788 a 24.705 millones, y el ganado vacuno, muy contaminante para el medio ambiente, ha pasado de 1.445 a 1.684 millones” (Altares, 2016).



humanos y animales y la búsqueda de argumentos y soluciones políticas para ello, que considere el carácter colectivo de la existencia de muchos animales.

Al igual de que sucede con los humanos, la consideración de los individuos como sujetos de derecho no es lo mismo que la consideración de sus entidades colectivas (privadas o públicas, nacionales e internacionales) en tanto sujetos de derecho, y no a un concepto de derechos animales referido a cada individuo animal. Escasamente se les ha tratado como sujetos de acción comunitaria y/o política con los cuales los humanos tienen una relación en tanto estos y aquellos forman grupos con voluntad supraindividual, ya sea como comunidades, sociedades, entidades políticas o Estados. Considerar los derechos individuales de multitud de animales no es lo mismo que considerar a las sociedades animales como persona unitaria, al grupo entero como actor en el mundo, actor cuya voluntad es distinta que el promedio o la suma de las voluntades individuales de los animales<sup>10</sup>. Por ello, el zooindividualismo filosófico es insuficiente para comprender la complejidad de las relaciones entre los grandes grupos humanos y los grandes grupos animales. Ello es tanto más notorio al tomar en cuenta que los sistemas de clasificación no se refieren necesariamente a individuos, sino que también a conjuntos, incluso, a veces, a conjuntos dotados de voluntad colectiva, como la tienen algunas sociedades animales. Muchos animales realizan actividades en grupo, ya para cazar, ya sea para defenderse colectiva y jerárquicamente o incluso para integrar en ellos a los humanos. Así lo plantea Barbara Smuts al describir su convivencia de meses con los babuinos (Smuts, 1999). El comportamiento y el resultado del comportamiento del grupo es distinto que el de los individuos. El vínculo entre especies, por tanto, no sólo se produce entre este o aquel individuo humano y este o aquel individuo animal, sino entre entidades colectivas humanas y entidades colectivas animales.

Aparte de las consecuencias en el estatuto jurídico y político de los animales, lo anterior tiene consecuencias decisivas en la comprensión del trato hacia estos. En efecto, el especieísmo, entendido como lo define Singer en *Animal Liberation*, lleva a estar dispuesto a causar dolor o muerte a los demás animales, pero no a los seres humanos, sin tener en cuenta los intereses de los animales o justificando el causar dolor con una razón trivial (espectáculos, experimentación, alimentación sustituable, etc.) (1991, p. 18). Ahora bien, el especieísmo no basta para explicar el escaso límite moral y político en relación con los seres vivos clasificados por los humanos como animales. Incluso si cesase el especieísmo, se podría justificar el someter a otros animales a dolor, como sucede cuando los humanos someten a individuos de su misma especie a maltratos, castigos o situaciones de guerra. Tanto Platón como Aristóteles se muestran indiferentes ante el sufrimiento de los pueblos previamente clasificados como “bárbaros.” Los consi-

deran humanos, pero siendo extra helénicos no son objeto de obligaciones morales y se les puede destruir, según explica en *La república* el personaje Glaucón, a quien Sócrates no contradice en este tema (Platón, 2006, 471). En épocas más recientes, tampoco Carl Schmitt rechaza que se pueda maltratar a miembros de la misma especie humana cuando sostiene que los Estados tienen como eje el practicar una definición de quién es el amigo y quién enemigo, no de los individuos, no de los ciudadanos considerados individualmente, sino de otro Estado (Schmitt, 1987 [1932]). Para Schmitt, que los enemigos sean humanos y posean sensibilidad no es limitación para que un Estado se sienta con el derecho o hasta con el deber de destruirlos. Podemos, por ello, concluir que el especieísmo no es causa única para comprender el maltrato a otros seres vivos, pues incluso se da entre grupos de individuos humanos sin necesidad de clasificarlos como miembros de otra especie, sino como subgrupos de una sola especie divididos por decisiones políticas. Por eso mismo, tampoco la sola eliminación del especieísmo acabaría con la crueldad hacia los animales, pues podrían subsistir otros fundamentos: la guerra y la explotación tienen muchas justificaciones, incluso dentro de una misma especie.

Podría pensarse que las insuficiencias de algunas teorías que analizan los derechos animales desde el punto de vista individualista o de la crítica al especieísmo son compensadas por teorías de orden ecológico y de conservación animal, que tienen por objeto salvaguardar *conjuntos* de seres vivos en su entorno geográfico, aceptando en muchas oportunidades que algunos individuos deban sufrir en vistas del objetivo principal relativo al grupo. Ahora bien, una aproximación ecológica a las poblaciones animales y su relación con el entorno, aunque tenga la ventaja de considerar aspectos globales, suele dejar de lado los aspectos políticos y sociales de las comunidades animales mismas. Una aproximación ecológica o ecológico-conservacionista puede expresar dos orientaciones distintas: por un lado, una preocupación por la vida animal autónoma; por otro, el reciente dominio tecnológico global del ser humano sobre la Tierra, transformando a las comunidades animales en objetos sobre los cuales intervenir, incluso con buena voluntad o con el propósito de evitar su exterminio. Esto último, de producirse, mantiene un trato más bien basado en el dominio sobre poblaciones animales, aunque se busque un dominio sin crueldad. Una visión que considere sólo ecosistemas no se plantea el tema de que las comunidades animales puedan tener algún tipo de soberanía colectiva sobre su territorio o sobre algunos aspectos de él y que, como grupos con voluntad autónoma, interactúen, no sólo biológicamente, sino socialmente con otros grupos animales o con grupos de seres humanos. Integrantes individuales de muchos grupos de animales sociales exponen su vida para defender el uso privilegiado de un territorio que supera el uso que el individuo le

<sup>10</sup> El libro *Human-Animal Studies: Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, editado por el Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animals Studies, se propone justamente abordar el estudio de los animales desde un punto de las relaciones sociales, éticas y políticas, sin centrarse en los derechos individuales (Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies, 2011).

da. La voluntad común, en esos casos, es distinta de la voluntad de cada miembro. Correr riesgos tan elevados, incluso de sacrificio seguro, es difícilmente comprensible desde el punto de vista del individualismo filosófico<sup>11</sup>, ya sea aplicado a los seres humanos o a los animales, y tampoco es comprensible por una aproximación ecológica que no considere los aspectos sociales y políticos de la defensa del territorio. El vínculo con los animales puede ser entendido con conceptos de mayor alcance para la convivencia que aquellos que se orientan principal o únicamente a la reducción del dolor individual animal o humano; los derechos individuales humanos o animales no permiten comprender plenamente las dinámicas colectivas por medio de las cuales se relacionan con o sin conflicto las distintas especies. Dados los límites de las teorías individualistas o ecológicas relativas a los animales, se hace necesario examinar el tema desde otros puntos de vista y, en especial, a partir del hecho de que la relación entre humanos y animales es entre grupos previamente definidos como tales por la clasificación y que disponen de voluntad autónoma en relación con sus integrantes individuales.

Una propuesta reciente de Donaldson y Kymlicka expuesta en *Zoopolis* (2011) intenta superar algunos límites y fracasos de la teoría de los derechos individuales de los animales:

*Somos parte de una sociedad compartida con innumerables animales, una que continuaría existiendo incluso si eliminamos los casos de "participación forzada". Simplemente no es sostenible para la Teoría de los Derechos Animales [ART, Animal Rights Theory] asumir que los humanos pueden vivir en un reino separado del de otros animales (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 8).*

El punto central de Donaldson y Kymlicka respecto de la teoría de los derechos animales reside en poner el eje en las colectividades animales, a las cuales se puede suponer derechos en tanto grupos. Proponen lo que denominan una nueva aproximación, que consiste en examinar el tema desde el punto de vista de la teoría de la ciudadanía y de los derechos ciudadanos, para extender estos derechos a los animales. *Zoopolis* entiende que la teoría de la ciudadanía se centra en tres aspectos. El primero es la nacionalidad (*nationality*), cuya primera función sería, de acuerdo con la ley internacional, colocar a los individuos en Estados territoriales y darles derecho a vivir en él (2011, p. 55). El segundo, la soberanía popular (*popular sovereignty*), cuyo significado sería que el Estado pertenece al pueblo y no inversa (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 55). Y, el tercero, la capacidad de actuar políticamente (*political agency*) (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 57), lo que puede darse por medio de un tutor o representante, tal como sucede

con algunos minusválidos y personas interdictas legalmente. En consecuencia,

*Grupos particulares de animales deben ser vistos como ciudadanos de nuestra comunidad política en dos primeros sentidos. Tienen el derecho de residir y de regresar al territorio de nuestra comunidad política compartida y el derecho a tener sus intereses, incluyendo la determinación del bien público de la comunidad (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 58).*

*Zoopolis*, sin embargo, no se pronuncia sobre la autoridad nacional o mundial que pueda regular los conflictos surgidos por compartir el planeta entre humanos y no humanos. A diferencia del abolicionismo –la teoría que propone que los humanos se desliguen por completo de todos los animales–, *Zoopolis* entiende que las comunidades de animales y humanos no están, ni pueden estar, completamente separadas. Antes de la domesticación por los humanos –sostienen los autores–, debe haber habido relaciones simbióticas entre algunos animales y humanos; sólo con el tiempo estos últimos aprendieron cómo manipular a los animales; no habría algo así “nuestro mundo” que no incluya animales y, se les invite o no, están vinculados con los humanos (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 87). A ello se agrega que, por efecto de la globalización e intervención humana, a la superposición natural se agrega la mezcla y el movimiento de poblaciones animales:

*[...] cualquier concepción de fronteras debe tomar en cuenta el hecho de la migración. Si la función de la soberanía es proteger la habilidad de la comunidad para mantener formas o una organización social al interior de la cual sus miembros pueden florecer, entonces tenemos que reconocer que estas formas deben integrar la migración a través del territorio de otras especies o pueblos (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 188).*

La noción de soberanía, aplicada a los animales, supone, para estos autores, que los animales actúen defendiendo su vida y que algunas especies lo hagan, además, haciendo ver sus propósitos (Donaldson y Kymlicka 2011, p. 112)<sup>12</sup>. Los autores ven en la aplicación de estos conceptos provenientes de la teoría de la ciudadanía el alivio a injusticias sufridas por los animales, injusticias similares a las vividas por algunos pueblos colonizados. Por ello, se requeriría para los animales un tipo similar de normas internacionales (“*similar sort of international norms*”) (2011, p. 168), así como extender los derechos de la soberanía a los animales salvajes (2011, p. 169) y que estos

<sup>11</sup> Reflexionando sobre el suicidio político por explosión de “bombas humanas”, Nicholas Michelsen escribe: “Utilitarian explanations of suicide bombing clearly reach their limit with the question of why individual might desire participation” (Michelsen, 2016, p. 127).

<sup>12</sup> Que algunos animales manifiesten preferencias y aversiones no es, por lo demás, ninguna sorpresa de la etología contemporánea, sino una constatación hecha ya por Condillac en su polémica con Descartes (Condillac, 2012 [1755]).



pueden llevar a cabo vidas autodeterminadas (*self-determined*) (2011, p. 171).

*Zoopolis* aborda algunos aspectos de la relación con los animales sobre la base de que con ellos se comparte un territorio común, a veces la superficie de la Tierra, otras una zona urbana, en ocasiones una vivienda familiar. Ahora bien, los conceptos de nacionalidad, soberanía popular y capacidad de actuar políticamente se sitúan, por su origen, más bien en la filosofía contractualista de la Modernidad, la que deja de lado el aspecto comunitario y precontractual de toda relación con los animales. La propuesta de *Zoopolis* de que se debe abandonar la idea de una soberanía “unívoca y absoluta” (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 190) tiene los límites que le da la modernidad y la teoría contractual de la ciudadanía. Ahora bien, es posible interpretar la relación con los animales desde un punto de vista más amplio: compartir espacios en la Tierra se realiza sin necesidad de convenciones o acuerdos explícitos, lo que es comprensible con conceptos políticos similares a algunos de los implicados en los orígenes del derecho internacional, en el *ius gentium*.

Para ello es necesario revisar algunas ideas de Francisco de Vitoria, quien fue uno de los fundadores del derecho internacional. A fines del s. XVI, con motivo de la llegada de los europeos a América –llegada que en muchos casos tuvo características de invasión territorial–, buscó un entendimiento jurídico, no con los nativos americanos considerados individualmente, sino a partir del reconocimiento de que vivían en comunidades políticamente autónomas. Estas comunidades –como cualquier otra en el planeta– debían subordinarse a lo que denominó el derecho de gentes (*ius gentium*), que a su vez se deriva de lo que él entiende es el derecho natural (Vitoria, 1960a [1538], § 23, p. 665). Para Vitoria, la relación entre *pueblos* debe regirse por ciertos principios comunes, que restringen también el poder absoluto de los Estados sobre sus miembros y sobre los demás Estados. Los Estados se relacionan entre sí por medio de un sistema de reconocimiento que los clasifica como entidades homólogas, pero autónomas, sin que ninguno sea autoridad del otro. Inspirados en estas ideas, podemos concebir que exista algo así como una sociedad animal con aspectos similares a las humanas y que aquellas y estas puedan convivir en un sistema donde al menos los humanos renuncien a la pretensión de que sus sociedades sean superiores a cualquier otra. La renuncia de los humanos a considerarse la especie superior o aquella con sistemas sociales más perfectos tiene un fundamento sólido en el fracaso de la filosofía del progreso y de sus ejecutores en el propósito de controlar la Tierra: las pretensiones de control han llevado a catástrofes que amenazan la vida misma en el planeta. Ninguna especie animal no humana ha llevado en tan corto tiempo al planeta a desequilibrios y a un descontrol tan graves.

La soberanía se liga a grupos, con voluntad unitaria, clasificados y reconocidos como tales, que la ejercen en territorios también definidos. Ello se debe a que el compartir el planeta no es sólo fruto de individuos, sino de comunidades o unidades sociales y políticas. Eso permite e incluso exige el paso desde la teoría de los derechos individuales de los animales a la teoría

del derecho de las comunidades (eventualmente políticas) de los animales. Si se nos permite una analogía, se trata de complementar la consideración de los animales según el modelo del derecho civil humano (de rasgos fundamentalmente individualistas y contractuales en los países occidentales) con un modelo análogo al que rige entre las naciones humanas: el derecho internacional. Este último no vincula individuos humanos, sino que norma el vínculo entre las naciones que comparten o son vecinas en la Tierra. No basta, en efecto, con atribuir derechos a los animales según el modelo individualista del derecho civil o incluso del derecho ciudadano; es necesario considerar a los animales como unidades sociopolíticas que comparten nuestro planeta y que tienen sus propias maneras de regirse en él.

Conviene recordar que en los orígenes del derecho internacional estaba la intención de encontrar una forma de relación jurídica entre europeos y amerindios, bajo la hipótesis de que eran miembros del orbe entero y formaban lo que Francisco de Vitoria llamara una “república universal” (Vitoria, 1960b [1528], *De civile potestate*, 21, p. 191). Esta república se caracteriza por el contacto natural, el derecho de paso, la comunicación y lugares de residencia a veces compartidos. Eso no excluye una relación bélica con quienes violen el derecho natural (1960a [1538], § 23, p. 665). Al hablar de los “títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles,” Vitoria (1960a [1538], p. 666) niega que haya un emperador con autoridad sobre el planeta para imponer su gobierno sin consentimiento (p. 667-682), niega la existencia de un derecho de ocupación de los territorios americanos que se derive de haber sido “descubiertos” (p. 685) y, en cambio, afirma que los indios tienen dominio legítimo de sus territorios (p. 650, 685); que tienen capacidad de autogobierno (p. 664); que incluso si se les comparase con los dementes (*amentibus*), los bárbaros tendrían dominio de sus cosas, porque en realidad no son dementes y “a su modo ejercen el uso de razón [...] el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene [...] de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros –dice Vitoria– escasean rústicos poco desemejantes de los animales” (p. 664). Por cierto que Vitoria califica, en latín, de *barbari* a los indios, pero dicho concepto es distinto del platónico-aristotélico, pues Vitoria deduce de él que los indios son dueños de su vida y de sus bienes. Ahora bien, la aceptación de que los indios sean dueños de su vida y de sus bienes no implica el derecho de cortar todo vínculo con otros seres humanos. El punto de partida de Vitoria es la suposición de que en la Tierra se daría una *naturalis societatis et communicationis*, una sociedad y comunicación naturales (Vitoria, 1960a [1538], p. 705). De ello se deducirían normas de derecho que se aplican en todos los territorios donde haya individuos que satisfagan el criterio de humanidad; esas normas son las del *ius gentium*. De acuerdo con este, no se puede suponer un derecho de dominio de un grupo humano sobre otro mientras todos respeten las obligaciones propias de un estado, comenzando por la protección de sus miembros.

El vínculo con los animales comparte algunas de las características del modo como Vitoria entiende la convivencia

entre europeos y amerindios. Vitoria jamás lo haría, pero nosotros sí podemos considerar a los animales como miembros de una república universal que también incluye a los humanos. Se puede aceptar la existencia de sociedades animales autónomas sin necesidad de presuponer la autonomía de cada individuo dentro de ellas, pero sí suponiendo la autonomía del grupo. Así lo entiende un autor tan clásico como Aristóteles. En *El movimiento de los animales* sostiene que

*la constitución de un animal debe ser considerada como semejante a la de una ciudad bien gobernada. Porque cuando el orden está establecido en una ciudad, no se necesita que esté presente en cada actividad especial un gobernante [monarcon] con poderes arbitrarios (Aristóteles, 2006, 703 a).*

Es con estas “ciudades” bien gobernadas que se relaciona el ser humano y no sólo con individuos animales. No existen seres vivos sin vínculo con otros seres vivos. La autonomía sólo tiene sentido dentro de una relación con otras comunidades; un grupo aislado de seres vivos no es soberano respecto de otro, pues la noción misma de soberanía supone vínculos externos e internos, cuyo contenido es justamente parte de la decisión soberana que antecede formas contractuales de relación. La existencia de clasificaciones que generan el concepto de especie no es, de por sí, un impedimento para que cese un entendimiento con los animales sobre la base de una república planetaria que no es ni sólo humana ni sólo animal. La segregación que se origina por la necesidad humana de clasificar y que lleva a distinguir entre humanos y animales sólo es posible sobre la base de una proximidad y comunidad inmediatas; se segrega a los animales porque se está junto a ellos: son dos caras de un mismo aspecto, la república universal de los seres sintientes.

Concebir una relación con los animales que no los defina como objeto de destrucción arbitraria ni tampoco como enemigo o contraparte natural del Estado (recordemos que Schmitt entiende que la principal misión del estado es definir su enemigo y estar dispuesto a destruirlo) supone una coexistencia con los animales y aceptar que se comparte una república planetaria donde no hay nada equivalente a lo que fue el planteamiento platónico-aristotélico de una supremacía de los helenos (los humanos) sobre los bárbaros (animales).

## *Ius animalium*

Cabe, entonces, para comprender la relación con los grupos animales organizados social y/o políticamente, seguir algunos aspectos del modelo basado en un planeta compartido

por sociedades autónomas animales y humanas regidas cada una por un *monarcon*. Una supuesta superioridad humana no sería entonces un “título legítimo” sobre el cual fundar un dominio sobre los animales y ello no porque estos sean susceptibles de sufrimiento, sino porque están ya bajo el cuidado legítimo de sus propias jerarquías y no requieren nuestra intervención para vivir bien. El ecocidio<sup>13</sup> no puede ser abordado sólo desde el punto de vista de los derechos individuales de cada animal. Por eso, el *ius animalium* –derecho de los animales– no equivale a una concepción que otorgue derechos individuales a los animales o que reconozca el interés individual de cada uno de ellos, incluso de muchos de ellos, pero sin considerarlos como sociedad, como unidad social. Lo expresamos en latín para mostrar su parentesco con el concepto de *ius gentium*, que fue una manera de comprender el derecho entre naciones, concebido desde el principio de comunidad planetaria compartida, pero no comunidad de individuos, sino de sociedades o estados organizados y autónomos, sin requerir una teoría contractual moderna. Probablemente nunca ha habido un “contrato social” con los animales, y sería difícil que lo hubiera, lo que no impide una convivencia planetaria sobre la base de una comunicación natural. Incluso Rowlands, quien inicialmente propuso un modelo contractual de relación con los animales, ha reconocido posteriormente las dificultades de fundar las relaciones con los animales sobre la base de la igualdad o reciprocidad requerida entre los participantes en el contrato con la finalidad de fundar derechos positivos y no sólo negativos en estos (Rowlands, 2016b, p. 19).

El *ius animalium* se vincula con la idea de *naturalis societatis et communicationis* en un contexto filosófico distinto del contractualismo. Supone que, fruto de la comunicación, la relación con quienes se está en la sociedad planetaria tenga limitaciones normativas y que los conflictos se deban resolver por vías policiales (en el sentido etimológico) más que bélicas, aunque no descarta estas últimas de fracasar las primeras. La *naturalis societatis et communicationis* no es principalmente un intercambio de información ni un traslado de signos con el objetivo de alcanzar una comprensión racional. La *communicationis* no requiere claridad conceptual sobre ella misma ni sobre el compartir el territorio, como tampoco requieren claridad conceptual la respuesta inmediata al buen trato o a la agresividad que manifiestan los animales humanos y no humanos. *Communicationis* es un vínculo y un intercambio en un espacio compartido, voluntaria o forzosamente compartido. La comunicación interespecies es simplemente natural por formar parte de un sistema de vida común en la Tierra, sin necesidad de un contrato social.

En la etapa actual de la filosofía, seguir la inspiración de la *naturalis communicationis* no requiere el fundamento teoló-

<sup>13</sup> “Destrucción inmensa llevada a cabo por el bombardeo indiscriminado, el uso de retroexcavadoras y herbicida es una ofensa a veces descrita como ecocidio [an outrage sometimes described as ecocide]” (Palme, 1972). “Daño extenso, la destrucción o la pérdida de uno o más ecosistemas de un territorio dado, ya sea por intervención humana o por otras causas, a un grado tal que el disfrute pacífico por los habitantes de ese territorio se vea gravemente limitado, ahora o en el futuro” (Higgins, 2012). “Lanzar un ataque intencionalmente, a sabiendas de que causará [...] daños extensos, duraderos y graves al medio natural que sean claramente excesivos en relación con la ventaja militar” (Corte Penal Internacional, 1998, Artículo 8, 2, iv).

gico de Vitoria, consistente en una hipótesis de derecho natural que expresa la voluntad divina de que todos los grupos humanos se den las instituciones políticas necesarias para vivir (Vitoria, 1960b [1528], § 4, p. 156). Tampoco se requiere esa hipótesis para constatar que todas las especies tienen los medios para sobrevivir y que incluso algunas especies no humanas tienen sociedades complejas que les permiten proveerse de lo necesario para ello, sin que les falte lo esencial, incluyendo un *monarcon*, en los animales sociales y jerárquicos. La noción ampliada de ciudadanía de la que hace uso *Zoopolis* puede y debe ser desarrollada más extensa y pertinentemente dentro del campo de la *naturalis societatis* que forman los humanos con los animales en tanto ambos constituyen sociedades organizadas. Para ello no se requiere la ficción jurídica de la *convención* que exige la filosofía moderna para fundar la legitimidad de la sociedad entre los humanos ni tampoco una enunciación racional de pretensiones que sean tematizadas por una parte y comprendidas y aceptadas por la otra, como propone el modelo neo convencional-racionalista de Habermas. La *naturalis societatis et communicationis* con los animales es fruto de una co-evolución biológica en espacios compartidos o próximos. El *ius animalium* supone, además, el haber clasificado a los animales en grupos sociales autónomos, que garantizan protección a sus miembros y con voluntad colectiva que expresa también intereses colectivos sobre territorios.

La diferencia entre animales y humanos tiene como punto de partida una proximidad, transformada por una clasificación que no anula la comunicación natural. Esta clasificación coloca a los animales como miembros de una gran sociedad, de una suerte de “república” planetaria de los seres vivos, compuesta, paralelamente, de repúblicas de grupos de seres vivos que hemos clasificado bajo el nombre de especies. En el vínculo con ellos rige o debiera regir el *ius animalium*, que incluso puede primar sobre los derechos individuales de cada animal.

En la república universal no hay un poder único y soberano que pueda o deba dominar a unos seres vivos sobre otros. No hay base alguna en la naturaleza o en los seres vivos que permita fundar la legitimidad del poder político de un grupo sobre otro, porque los límites de esos mismos grupos son fruto de las clasificaciones sin las cuales los humanos no pueden conocer y porque cada grupo domina lo esencial de lo que requiere para vivir. La autonomía de una especie (dominar lo que se requiere para vivir) no es autarquía; en el planeta Tierra ningún ser vivo carece de relaciones con los demás. Por ello la pregunta no es si se puede o no tener un vínculo con los animales, sino que, partiendo del hecho de que ya se le tiene, reelaborar un modo de relación que no sea el de una guerra general y sin contenciones legales, como Platón o Schmitt piensan que los Estados deben tratar a sus enemigos. En aspectos fundamentales, damos un trato de enemigos a muchas especies animales. Ahora bien, el *ius animalium* rige y restrin-

ge una destrucción que de otro modo pudiera ser libre, de la misma manera que el derecho de guerra restringe la crueldad de la guerra. ¿Se justifica el daño que ella produce en relación con el beneficio si partimos del hecho, no de la ya citada idea kantiana de que el ser humano sea superior, sino que *comparte* la Tierra con otros seres vivos en una situación que ni estos ni los otros han elegido? Así como Vitoria reconocía que el trato con otras naciones puede conducir a conflictos, también es necesario reconocer que la ocupación de espacios animales por los humanos o espacios humanos por los animales puede conducir a hechos tan variados como la cooperación, la confrontación, la destrucción o autodestrucción. La noción de comunicación natural con algunos animales no implica, de por sí, armonía con ellos, ni elimina las presiones contradictorias por la subsistencia, pero permite integrarlas en un sistema jurídico que parte de la base de que se comparte el territorio y que los humanos no son ni dueños ni señores de él. Naturalmente, no desconocemos que la hipótesis de la república universal concebida por Vitoria contribuyó a legitimar una primacía europea y católica sobre los pueblos indígenas bajo pretexto de que en algunos casos estos violaban el *ius gentium*, pero no por ello deja de ser útil dicho concepto para comprender el carácter comunitario de la existencia de los seres vivos.

La comunicación natural con los animales implica el compartir espacios y asumir formas de convivencia muy variadas. Incluso si concibiéramos al ser humano como un anacoreta que puede separarse físicamente de la sociedad humana y animal, tendríamos que admitir que lleva en sí una historia evolutiva de relaciones interespecies y que hasta el más pequeño de sus actos tiene influencia, aunque sea mínima, en su entorno biológico y a veces social. Ello conduce a una responsabilidad humana “cosmopolítica” (Zarka, 2013, p. 74), que va más allá de la responsabilidad hacia lo que en filosofía algunos han entendido como *el otro*<sup>14</sup>.

El daño a cualquiera de las repúblicas de los seres vivos daña a todas ellas y las compromete políticamente, sin perjuicio de que, además, la destrucción de otras especies puede contribuir a la destrucción biológica del ser humano. A pequeña escala existen territorios aislados, donde algunas especies pueden vivir con escasa convivencia con las otras, pero, visto desde una escala mayor, todas comparten, no sólo un gran territorio, sino un mismo destino, al que en conjunto moldean incluso sin desearlo ni saberlo: los humanos le hemos llamado planeta Tierra.

## Referencias

- ALTARES, G. 2016. Si piensan y sienten, ¿debemos comérmolos? *El País*. 13 de mayo. Disponible en: [http://elpais.com/elpais/2016/05/13/ciencia/1463151967\\_428059.html](http://elpais.com/elpais/2016/05/13/ciencia/1463151967_428059.html) Acceso el: 10/12/2016.

<sup>14</sup> El concepto de *autrui* descrito por Levinas en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (2011 [1974]) no permite entender la relación con los animales; para él no entran en el campo ético.



- ARISTÓTELES. 2006 [1937]. *Aristote. Part of animals. Movement of animals. Progression of animals*. Cambridge, Harvard University Press, vol. XII, 555 p.
- ARISTÓTELES. 2005. *Política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 283 p.
- BEAUCHAMP, T. 1999. The Failure of Theories of Personhood. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9(4):309-324. <https://doi.org/10.1353/ken.1999.0023>
- CHIMAIRA – ARBEITSKREIS FÜR HUMAN-ANIMAL STUDIES. 2011. *Human-Animal Studies: Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Beiefeld, Transkript, 417 p.
- CONDILLAC, É.B. de. 2012 [1755]. *Traité des sensations. Traité des animaux*. [philosophie.ac-creteil.fr](http://philosophie.ac-creteil.fr). Disponible en: [http://philosophie.ac-creteil.fr/IMG/doc/Condillac\\_Traite\\_des\\_animaux\\_orthographe\\_non\\_modernisee\\_.doc](http://philosophie.ac-creteil.fr/IMG/doc/Condillac_Traite_des_animaux_orthographe_non_modernisee_.doc) Acceso el: 25/10/2012.
- CORTE PENAL INTERNACIONAL. 1998. *Estatuto. Convención. Derechos*. Disponible en: <http://www.derechos.net/doc/tpi.html> Acceso el: 03/05/2016.
- DONALDSON, S.; KYMLICKA, W. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York, Oxford University Press, 329 p.
- FRANCIONE, G.L. 2007. *Animals, Property and the Law*. Philadelphia, Temple University Press, 349 p.
- FRANCIONE, G. 2009. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York, Columbia University Press, 256 p.
- GRUEN, L. 2014. The Moral Status of Animals. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-animal/>. Acceso el: 03/08/2016.
- HABERMAS, J. 2005 [2000]. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*. Baden-Baden, Suhrkamp, 163 p.
- HIGGINS, P. 2012. Ecocide, the 5<sup>th</sup> Crime Against Peace: Polly Higgins at TEDxExeter. 01 de mayo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8EuxYzQ65H4>. Acceso el: 02/05/2016.
- KANT, I. 1964 [1786]. *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. In: *Werke in Zwölf Bänden: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 11, p. 85-102.
- LEOPOLD, A. 1977 [1949]. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York, Oxford University Press, 240 p.
- LEVINAS, E. 2011 [1974]. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic, 286 p.
- LOUIS XIV, R. de F. 1897 [1680]. *Le code Noir. Édit du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique*. In: L. PEYTRAUD (ed.), *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales*. Paris, Hachette, p. 143-166.
- MICHELSSEN, N. 2016. *Politics and Suicide*. London, Routledge, 192 p.
- MIDGLEY, M. 1985. Persons and Non-Personas. In: P. SINGER (ed.), *Defense of Animals*. New York, Basil Blackwell, p. 52-62.
- OXFORD DICTIONARY. [s.f.]. Oxford University Press. Disponible en: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/obvious>. Acceso el: 17/05/2016.
- PALME, O. 1972. *Statement by Prime Minister in the Plenary Meeting*. Documents in different languages. Disponible en: [http://www.olofpalme.org/wp-content/document/720606a\\_fn\\_miljo.pdf](http://www.olofpalme.org/wp-content/document/720606a_fn_miljo.pdf). Acceso el: 03/05/2016.
- PLATÓN. 2006. *La república*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 414 p.
- RAPCHAN, E.S.; NEVES, W.A. 2014. Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades. *Scientiae Studia*, 12(2):309-329. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000200005>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. [s.f.]. Disponible en: [www.rae.es](http://www.rae.es). Acceso el: 20/05/2016.
- REGAN, T. 1983. *The Case For Animal Rights*. San Francisco, University of California Press, 425 p.
- REPÚBLICA DE CHILE. 1999. *Código Civil*. Biblioteca del Congreso Nacional. Ministerio de Justicia. 26/12/1999. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=3551&idVersion=2004-05-17>. Acceso el: 25/10/2012.
- REPÚBLICA DE SUD ÁFRICA. 1950. *Population Registration Act 30, 1950*. [wikimedia.org](http://wikimedia.org). 22 junio. Disponible en: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/Population\\_Registration\\_Act\\_1950.pdf](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/Population_Registration_Act_1950.pdf). Acceso el: 31/07/2015.
- ROUSSEAU, J.J. 1970 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: J.J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes. Du contrat social. Écrits politiques*. Paris, Gallimard, p. 111-240.
- ROWLANDS, M. 2016a. Are Animals Persons? *World Animal Protection*. Disponible en: <http://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss10/1/>. Acceso el: 04/08/2016.
- ROWLANDS, M. 2016b. Making Light of the Ethical? The Ethics and Politics of Animal Rights. *Academia.edu*. Disponible en: [http://www.academia.edu/24880242/Making\\_Light\\_of\\_the\\_Ethical\\_The\\_Ethics\\_and\\_Politics\\_of\\_Animal\\_Rights](http://www.academia.edu/24880242/Making_Light_of_the_Ethical_The_Ethics_and_Politics_of_Animal_Rights). Acceso el: 02/04/2016.
- SALA-MOLINS, L. 2012 [1987]. *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France, 324 p.
- SCHMITT, C. 1987 [1932]. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid, Alianza Editorial, 153 p.
- SINGER, P. 1991. *Animal Liberation*. New York, Avon Books, 324 p.
- SMUTS, B. 1999. Reflections. In: J.M. COETZEE, *The Lives of Animals*. New Jersey, Princeton University Press, 127 p.
- VITORIA, F. de. 1960a [1538]. De los indios recientemente descubiertos: Relección primera. In: F. de VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), p. 491-726.
- VITORIA, F. de. 1960b [1528]. *Sobre la potesta civil*. In: F. de VITORIA, *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), p. 108-195.
- WIRTH, S. 2011. Fragmente einer anthropozentrismus-kritischen Herrschaftsanalytik. In: CHIMAIRA – ARBEITSKREIS FÜR HUMAN-ANIMAL STUDIES, *Human-Animal Studies: Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*. Bielefeld, Transkript Verlag, p. 43-84.
- ZARKA, Y.C. 2013. *L'inappropriabilité de la Terre: Principe d'une refondation philosophique*. Paris, Armand Colin, 94 p.

Submitted on May 25, 2016  
Accepted on August 30, 2016

Erratum: Missing footnote 1 included on page 271.