

Sobre ciudadanía y propiedad

Un acercamiento a la discusión sobre el estatus moral y político de los animales no humanos en la sociedad contemporánea

Eduardo RINCÓN HIGUERA

Universidad Minuto de Dios (Bogotá-Colombia)
Universidad Autónoma de Madrid (Doctorado en Filosofía)

La discusión sobre el reconocimiento del estatus moral de los animales tiene su punto de partida, en el mundo contemporáneo, con la *Liberación Animal* de Peter Singer, quien en 1975 basándose en argumentos utilitaristas clásicos llama la atención sobre la necesidad de incluir a los animales dentro de la deliberación de la comunidad moral. Seguidamente, Tom Regan se suma al debate sobre la base de un enfoque kantiano ampliado reivindicando la figura del individuo e inaugurando el enfoque de derechos para los animales. En el umbral entre la teoría moral y la teoría política, el liberalismo de Nussbaum abre una nueva senda de discusión, una “segunda ola”, al incluir a los animales no humanos dentro de los principios de justicia y en el marco de una comunidad política. Problematicando lo anterior, surge una “tercera ola” de la ética animal, comandada por Kymilicka y Francione, que se instalan en lo político y legislativo abriendo sendos debates sobre el concepto ciudadanía para los animales, en el primer caso, y la crítica al concepto de propiedad y bien mueble como el estatus predominante de los animales en las legislaciones modernas.

En el contexto de esos debates, esta ponencia tiene como objetivo reconstruir el camino ético que lleva a la actual discusión política sobre la posibilidad de atribuirle un estatus de ciudadanía a los animales y la reforma de su estatus político: el animal ya no entendido como cosa propiedad de alguien más, sino como individuo sintiente, con capacidades, intereses y sujeto-de-su-propia-vida para mostrar de manera panorámica los conceptos filosóficos subyacentes a dicha discusión y el arsenal argumentativo que tiene influencia en los distintos campos de acción del animalismo contemporáneo, configurado como una moralidad emergente en tanto nueva forma de relación con la alteridad.

El utilitarismo de Bentham es la primera teoría ética contemporánea que incluye a los animales dentro de la consideración de la moral, sobre la base de su sintiencia y la posesión de intereses. Es clásico ya el pasaje de Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación* de 1780:

¡Ojalá! Llegue el día en el que el resto de la creación viva adquiera aquellos derechos que sólo la mano de la tiranía pudo sustraerle. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es ninguna razón para entregar a un ser humano con total desamparo al capricho de un atormentador. Quizás un día se llegará a conocer que el número de patas, el pelo de la piel, o la terminación del hueso sacro tampoco son una razón para confiar a un ser sensible a este destino. ¿Qué otra cosa habría de constituir la línea insuperable? ¿Es la capacidad de entender o quizá la capacidad de hablar? Un caballo o un perro desarrollado por completo es incomparablemente más inteligente o comunicativo que un bebé humano de un día, de una semana, e incluso de un mes. Y si la cosa no fuera así, ¿qué importaría? La pregunta no es: ¿pueden pensar?, ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1970, p. 283).

Con este pasaje, retomado por Singer en *Liberación Animal*, se inaugura la pregunta por el criterio que haría de un ser alguien digno de consideración moral, y las razones por las cuales provocarle dolor a un ser con esa característica sería una acción inmoral. La novedad del utilitarismo frente a otras teorías éticas radica en el criterio de inclusión de un ser como objeto de la moral: ya no se trata de un requisito cognitivo o de especie, sino de un criterio fáctico como la sintiencia, lo que amplía el espectro de los seres considerables. Así las cosas, que un ser sea sintiente lo hace merecedor de consideración moral. No obstante, de allí no se desprende que los animales tengan derechos o que tengamos deberes u obligaciones con ellos. La sintiencia es el criterio mínimo sobre la base del cual juzgamos la moralidad o inmoralidad de la acción en coherencia con el principio utilitarista de maximización del placer y reducción del dolor.

No obstante, allí nos encontramos ya con el primer tropiezo del enfoque utilitarista. Singer ubica el criterio de la sintiencia como un criterio ético para deliberar y hacer un juicio sobre la moralidad del trato hacia un animal. Gracias a ello, incluye a los animales dentro del ejercicio de deliberación utilizando el ‘principio de igual consideración de intereses’ cuyo punto de partida es el interés compartido de todos los seres sintientes por no sentir dolor. Dicho principio indica que, a la hora de deliberar sobre la moralidad de una acción, el interés del animal de no sentir dolor debe ser tenido en cuenta, y en ello en una perspectiva ética de corte universalista que supone que mis propios intereses no pueden, sólo por ser míos, contar más que los intereses de cualquier otro. El objetivo es maximizar los intereses de los afectados. Así las cosas, las decisiones deberían tomarse bajo el principio de igual consideración de intereses, lo que evidenciará choques y dilemas que harán apremiante la argumentación en ética.

Sin embargo, el tropiezo radica en que la exigencia de maximización utilitarista del placer requiere evaluar la totalidad del placer obtenido en la acción, por lo que el bien colectivo tiene prelación frente al individual. Para el utilitarismo, el fin de la acción es aquello sobre lo cual se construye la moral. El fin es la disminución del sufrimiento o dolor y la maximización del placer o dicha: la dicha o el sufrimiento total, no individual: “la acción recta desde el punto de vista moral es aquella que *en conjunto* eleva al máximo los intereses de los afectados” (Wolf, 2014, p. 49). Se trata no de una ética deontológica basada en un sistema de normas, ni de una ética de la virtud basada en las motivaciones del agente, sino de una ética

consecuencialista, que empieza con los fines de la acción y convierte a los juicios éticos en guía de la práctica: los fines de la acción son la base de la corrección moral de la acción.

En línea con lo anterior, para el utilitarismo el *contenido* de la moral es la maximización del interés total de los seres con intereses, no la maximización del interés individual. Ello resulta problemático sobre todo si tenemos en cuenta la senda de conflicto de intereses que se abre en el ejercicio de la racionalidad práctica al tratar de argumentar a favor de una acción. El individuo sería solamente un portador de placer y dolor, en tanto ser sintiente con intereses, pero no un límite para la acción del otro. Para el caso de la ética animal, la consecuencia inmediata de un enfoque como este es la posibilidad de justificar moralmente que un individuo pueda ser sacrificado en aras de la dicha o la utilidad general, un argumento extendido en lo que respecta a la experimentación con animales no humanos. Dicho de otra manera, un individuo puede ser sacrificado en beneficio del otro, siempre y cuando se evite al máximo infligir dolor innecesario y ello contribuya al beneficio y la dicha colectiva. Hay una clara orientación hacia la utilidad general prescindiendo de los límites individuales. Queda entonces excluida la posibilidad de que un animal tenga derechos positivos y que nosotros tengamos obligaciones morales hacia ellos más allá del mandato de no infligir dolor innecesario. Ello explica que Singer considere innecesario utilizar el lenguaje de los derechos y pasar al plano de lo político, basta el plano de lo ético tomando como punto de partida de deliberación y de norma la inmoralidad de producir dolor innecesario.

Sintetizando, la capacidad de sentir dolor es la característica que convierte a un ser en objeto de la moral, lo que permite incluir a los animales sintientes sin artificios adicionales, evidenciando con ello una moralidad emergente que no se instaura sobre la base de códigos, sino como una nueva forma de relacionarse con el mundo. Todos los seres sintientes son objetos directos de nuestra preocupación ética. Sin embargo, no vamos más allá en la pregunta de si le concedemos un status moral débil o fuerte a los animales. Provocar dolor es moralmente justificable sólo si se hace en aras del principio de maximización del placer, es decir, si ello redundaría en impedir un sufrimiento mayor para un mayor número de seres. Otro tipo de razones para justificar el maltrato son consideradas, por Singer, especistas.

Así las cosas, el estatus moral de los animales es el de un ser sintiente con el interés de no sentir dolor. No siendo posible que tenga un status político, el animal ingresa al ejercicio de la deliberación racional sobre el trato que se les dispense. El valor de la vida del animal radica en su sintiencia, pero no en su individualidad, por lo que múltiples formas de explotación serían justificables dado que el único interés es el de no sentir dolor, pero no el de preservar su propia existencia, ya que el animal ni siquiera es consciente del daño que se le pudiera producir con su explotación. Superar dicho escollo requiere de una fundamentación más fuerte de la obligatoriedad moral que tendríamos hacia los animales. Un tránsito desde la sintiencia hacia los derechos y el énfasis en la individualidad del ser sintiente.

Esa fundamentación fue dada por Tom Regan, quien apela a la noción de valor intrínseco para destacar la importancia que tiene el individuo en la consideración moral, así como la necesidad de estructurar un campo de derechos negativos para preservar la integridad de dicho ser. Este enfoque sí nos permite responder a la pregunta sobre la igualdad del estatus moral de animales y humanos, basándose en un principio igualitario de justicia según el cual todos los individuos son iguales en cuanto tienen el mismo valor inherente. Resumido en una intuición de la moral cotidiana: cada vida cuenta.

Pero, ¿qué individuos tienen valor inherente y son por ello objetos de la moral? Con Regan transitamos desde el reconocimiento de la sintiencia como criterio de inclusión moral hacia la posesión de valor inherente como *individuo* para ser acogido por un campo de derechos que,

de hecho, impidan la vulneración sistemática de sus vidas, solamente sobre la base de que ello producirá un beneficio para otros. Al 'contar cada vida' se hace más difícil la fórmula de sacrificar a uno en aras del bien colectivo.

El valor inherente radica en la posibilidad que tiene un ser de perseguir por sí mismo la satisfacción de sus deseos, de preferir algo en vez de lo otro y de poder llevarlo a cabo dispensándose él mismo de los medios adecuados. Para Regan, los individuos capaces de ello son sujetos-de-su-propia-vida: tienen preferencias, deseos, intereses, cierta relación con el futuro, y alguna capacidad de buscar la satisfacción de éstos, viéndose ellos mismos beneficiados de tal acción. Por ello, el valor inherente está anclado al bien subjetivo que persigue un ser. Apelando a las evidencias biológicas, Regan concibe que en general, ello es posible en mamíferos en condición de normalidad mayores a un año de vida. Esa capacidad de ser sujeto-de-propia-vida funda una pretensión legítima de igual consideración. Con ello Regan deja de lado el concepto de persona como criterio para atribuir derechos (entendidos como un artificio para proteger un interés, y un postulado para hacer comprensivos nuestros juicios deliberativos), y pone el lugar de ello la capacidad de beneficiarse a sí mismo con su propia acción. Así las cosas, tener un derecho es tener un marco legal que protege y garantiza la capacidad de perseguir por sí mismo un interés. Ahora bien, en la discusión sobre tener derechos positivos y negativos, Regan restringe el alcance de la propuesta al hecho de que los animales no humanos, mamíferos mayores de un año tienen derechos negativos básicos: el derecho a no ser asesinado, a no ser torturado y a no ser confinado.

En la no positivación del derecho radica uno de los principales desajustes del planteamiento de Regan. La fuente de la obligatoriedad moral es la norma generada por un derecho negativo que nos impide torturar, asesinar y confinar a los animales de manera rutinaria e injustificada, meramente sobre la base de que ello beneficiará a un colectivo. Con Regan ganamos en la preponderancia y el valor de la vida del individuo, pero aún subsisten las excepciones al maltrato. Ser sujeto-de-su-propia-vida es una capacidad previa a la capacidad de razón, y en virtud de esa propiedad, es un sujeto al que se le pueden atribuir derechos. No obstante, no habría ningún reparo moral, en el caso de la ética animal, en experimentar con un animal si dicha acción no se produce de manera rutinaria y si está justificada por su necesidad. El énfasis está en la no perpetración del daño, descuidando la necesidad de intervenir cuando sea necesario para preservar la integridad. Hacia los animales no humanos tendríamos deberes directos negativos, sobre la base de que a ellos les atribuimos derechos negativos; no obstante, a los animales humanos sí les podemos atribuir derechos positivos, generándose con ello deberes positivos, una fuente de obligatoriedad mucho más fuerte que la que destinamos a los animales. En línea con ello, estamos obligados moralmente a curar un enfermo humano, incluso provocando dolor en un animal no humano siempre y cuando el daño no sea reiterado, pues ya está justificado.

Hemos transitado desde la sintiencia hacia el valor inherente, en el ejercicio filosófico de esclarecer las fuentes de la obligatoriedad moral de un buen trato hacia los animales no humanos. Hasta ahora, la posibilidad de considerar moralmente a los seres sintientes, o la de atribuirles derechos siendo que son seres con valor inherente, nos arroja una serie de problemas y conflictos de intereses en los que salen ganando los humanos. Bien sea porque los intereses humanos son más complejos y valiosos, o bien porque los humanos tienen derechos positivos y ello nos constriñe de manera más fuerte que hacia los animales a respetar su integridad.

En ese contexto, Nussbaum, a partir del enfoque de las capacidades, reconstruye una teoría moral de consideración hacia los animales, combinándola con una teoría política que les

dispense un trato *justo* y los incluya dentro de la comunidad política.

El punto de partida es la noción de dignidad, ya no en sentido kantiano anclada a la posesión de racionalidad práctica, sino en sentido aristotélico anclada al desarrollo de capacidades en la búsqueda de la vida buena o al bien propio que persigue cada clase de cosa como lo que es. En esa línea, la justicia consiste en promover y permitir el desarrollo de capacidades a los seres susceptibles de buscar una vida buena. Al ser seres con intereses, como el de no sentir dolor, y con capacidades, los animales son susceptibles de ingresar a un marco de justicia que les dispense posibilidad de desarrollar sus vidas en acuerdo con lo que persiguen, por lo que son incluidos en el ámbito estricto de la justicia.

Con esta posición se inaugura la posibilidad de fundamentar la obligatoriedad moral de la acción desde un principio de justicia y desarrollo de capacidades, con sentido normativo, sobre la base de la dignidad de los seres. Con ello, se instauran deberes directos hacia los animales, en tanto individuos y víctimas del maltrato dado. El animal se ve afectado directamente por el daño, por lo que el deber de no frustrar el desarrollo de sus capacidades es directo y él mismo es el beneficiario. El desarrollo de las capacidades es el posibilitador de la vida buena, y dado que los animales son seres activos que aspiran a un bien, el trato que les dispensemos es, además de un asunto ético, un asunto político de justicia. “todo ser vivo que ha nacido en una especie tiene la dignidad peculiar de esa especie, y han de fomentarse en el sentido de la justicia las capacidades que son esenciales para la ejercitación de una vida en la realización de esta dignidad” (Wolf, 2014, 69).

Nussbaum transita desde la teoría moral hacia la teoría política pues construye un ideal de comunidad política basada en pactos y acuerdos mínimos que permitan desarrollar el bien propio de cada individuo. Un constructo político en la que no haya una concepción comprensiva de lo bueno, sino unos principios de justicia mínimos que serán plataforma para la realización individual de la idea de lo bueno, de acuerdo a cada individuo. En el marco de esa comunidad, los animales también tendrían oportunidad de realización.

A pesar de este avance político, no estamos exentos del ‘conflicto de capacidades’ y de la valoración que podamos hacer sobre la capacidad de un ser sobre la de otro. Además, no queda muy claro todavía cuáles es la exigencia moral en virtud de la cual una capacidad deba desarrollarse. La teoría de Nussbaum oscila aleatoriamente entre la teoría moral y la teoría política, así como entre una ética de la compasión y una ética de la justicia. A pesar de criticar el utilitarismo por concentrarse en la suma de bienes en perjuicio del individuo y por imponer una concepción comprensiva del bien, no puede escaparse del criterio de la sintiencia, que pone como umbral mínimo para que un ser sea incluido dentro de las consideraciones de justicia.

No es una ética de la virtud la de Nussbaum en este caso, pero aún así apela a la compasión como motor de la acción, y le otorga un papel movilizador en la argumentación y la deliberación: una compasión con carga cognitiva que nos pone en relación con aquello que nos importa y nos sincroniza con la exigencia de promover el desarrollo de capacidades en los seres susceptibles de desarrollarlas. El problema radica en que no está suficientemente claro cómo una capacidad puede ser fuente de obligatoriedad moral, sin contar el hecho de que los deseos y las preferencias de un ser pueden ser ambiguas, caprichosas e indeterminadas, por lo que no necesariamente todas ellas conducirán al desarrollo de una vida buena. Además, la estela de contractualismo, los pactos y acuerdos que aquí subyacen, requiere que un ejercicio de paternalismo hacia los animales, pues necesitarán un representante que pacte por ellos en aras de posibilitar su desarrollo. ¿Qué límites pueden existir a ese paternalismo? ¿Cómo evitar

la arbitrariedad y el lugar común de producir leyes bienestaristas que promuevan mejores condiciones de vida pero no cuestionen la explotación?

En lo que respecta al estatus ético, los animales no humanos son seres sintientes con intereses y capacidades, susceptibles de atribuirles ciertos derechos negativos que general en nosotros cierto tipo de obligaciones y deberes igualmente negativos. En lo que respecta al umbral del estatus político, éstos son seres con capacidades que persiguen la realización de su propio bien y pueden ingresar a la comunidad de política y los pactos respresentados de justicia que garantizarán políticas públicas para evitar frustrar su desarrollo como la clase de seres que son. En términos sintéticos, son seres sintientes, con intereses, capacidades y sujetos-de-su-propia-vida, pero con un estatus ético y político a todas luces inferior al de los animales humanos. Hemos avanzado en concederles, teóricamente, la positivación del derecho a recibir un *trato justo*, pero no aún no se les reconoce como miembros plenos de una comunidad, sino más bien, como miembros subsidiarios de una representación humana.

En el contexto de ese debate, una de las últimas propuestas surge de manera explícita en el contexto de la teoría política de la ciudadanía diferencia, a través de la cual, el estatus político de un animal es ser ciudadano de un territorio. Este desarrollo es la propuesta de Will Kymlicka en *Zoopolis* (2011).

De manera directa, el tema en cuestión es si los animales pueden ser considerados como sujetos morales y jurídicos. La respuesta a ese cuestionamiento, a diferencia de los anteriores enfoques, la dará Kymlicka desde la perspectiva de la teoría política a través de una reconfiguración de la categoría de *ciudadanía* que haga sostenible el reconocimiento positivo de derechos para los animales no humanos. La fundamentación, en este caso, no descansará en cuestiones morales, sino una categoría política extensible hacia ellos.

La ciudadanía, para Kymlicka, es una condición exigible políticamente con consecuencias morales, sobre la base de que esta es la relación que existe entre quienes habitan un territorio común y bajo el amparo de instituciones comunes. Así pues, no se trata de un atributo *per se* del individuo si de una condición relacional relativa al territorio. Ciudadanía es cohabitación del espacio común. Descontando el bien subjetivo que se alcanzaría con una vida en la que sea posible desarrollar capacidades y perseguir intereses, el énfasis en las relaciones políticas de alteridad de este enfoque llama la atención por las consecuencias que ello tendrá en el ordenamiento de una comunidad política.

La clave radica en analizar el trato dispensado a los animales desde la óptica relacional y política, más allá de los atributos metafísicos, cognitivos e incluso emocionales. El reconocimiento ineludible de nuestra co-habitación del espacio con los animales hace emerger una apuesta que se deslinda de la necesidad de que un ser cumpla con cierto criterio verificable, en su subjetividad, para ser aceptado a una comunidad. La co-habitación del territorio es, de hecho, el punto de partida para reconocer la relación.

El concepto de persona, con sus atributos metafísicos o empíricamente verificables, así como el concepto de ser con valor inherente nos conducía a unas aporías que oscurecían el panorama. La clave de este planteamiento es la posibilidad que tienen un ser de tener experiencia del territorio que habita, capacidad de experiencia de mundo en relación con él mismo, lo que Kymlicka concibe como *individualidad*.

Más allá del plano de *no interferencia* de los derecho negativos, este óptica político-relacional nos conduce a plantear la existencia de derechos positivos básicos para los animales y deberes positivos y relacionales con aquellos con quienes compartimos el espacio. La fuente de la obligatoriedad moral, en este caso, es la individualidad del ser que cohabita el espacio conmigo. La relación, en cualquier grado posible, es inevitable, también gradualmente. Ello

requiere reconsiderar la naturaleza y el tipo de relación social que tenemos con los animales no humanos y evitar caer en la simplificación de nuestras relaciones con ellos: la no interferencia es poco realista e insatisfactoria pues la co-habitación del territorio no se da de tal manera que no afectemos, de una u otra manera, la vida de los animales.

Así las cosas, más allá de la capacidad de razonamiento que tenga un ser o de su capacidad de formalizar pactos sociales, la individualidad del animal que tiene la experiencia del territorio que habita es una fuente de obligatoriedad para los demás habitantes del territorio. El animal sería ciudadano, en el sentido en que sostiene una relación de alteridad con co-habitantes del espacio común. No obstante, sería ésta una ciudadanía diferenciada, en función del tipo de relación con el territorio. Por ello, Kymlicka establece tres tipos de ciudadanía que abarcan tres grupos de animales. Por un lado, los animales domesticados, a quienes se les atribuiría una ciudadanía plena con un cuerpo de derechos para ellos y obligaciones directas hacia ellos. Por otro lado, los animales salvajes, con quienes se evitaría al máximo la interferencia y su ciudadanía consistiría en la garantía de soberanía de su territorio. Y por último, los animales itinerantes, con quienes tenemos una relación contingente, a quienes se les concedería una ciudadanía provisional que, dependiendo de los casos, requerirá la positivación de ciertos derechos, tales como el de residir en el territorio, el derecho a que sus intereses sean considerados en la discusión pública y el derecho a ser representados, dado que ninguno de los tres grupos podría desarrollar una ciudadanía comunicativa, por lo menos en lenguaje humano.

La ventaja de este enfoque reside en la politización de la relación con los animales y el reconocimiento de las relaciones complejas de alteridad que allí se gestan, que en muchos casos son ineludibles y que arrojan nuevas luces sobre las motivaciones, forma y contenido de la moral que rige nuestras relaciones con ellos. Que un animal sea ciudadano, en el sentido diferenciado expuesto, significa que al tener derechos de ciudadanía, de ellos se derivan deberes directos y positivos hacia ellos, en el contexto de una co-responsabilidad y co-relación de la comunidad política. Se trata de tomarse en serio las relaciones humano-animal y las cuestiones normativas que se desprenden de la inevitabilidad de tal relación.

No obstante, este enfoque, y los esbozados anteriormente, se ven comprometidos con un elemento fundamental. Todos ellos se avocan a considerar el trato a los animales, pero no cuestionan el *uso* de estos. Los enfoques vistos ofrecen una ampliación y flexibilización de ciertos conceptos y categorías centrales de la ética y la política, pero no cuestionan la base sobre la cual se asienta la relación entre humanos y animales: el hecho de que estos últimos sean considerados propiedad de los primeros.

Tomarse en serio la relación que tenemos con los animales, y la posibilidad de atribuirles derechos implica, de manera contundente, pensar si existen razones morales no solo para no maltratarlos, sino para no explotarlos. La dificultad que reside en los enfoques esbozados con anterioridad es que, de una u otra manera, cualquier atribución dada a los animales siempre choca con los atributos e intereses humanos y, en un ejercicio de racionalidad práctica, la balanza siempre se inclina a favor de los últimos.

¿Qué explica dicho resultado? La condición de asimetría en la que se encuentra el cálculo moral y racional de la acción: los animales son propiedad de alguien más y por ello prima el derecho e interés del propietario sobre aquello que le pertenece. En ese contexto, pareciera que al atribuirle un derecho a un animal no se hace en función de ellos mismos, sino a expensas de los límites admisibles por el derecho de propiedad. Siguiendo esa línea, estaríamos comparando lo incomparable: los intereses humanos protegidos por los beneficios del derecho sobre una propiedad, y los intereses de los animales (cosas propiedad de alguien)

sin derecho a derechos.

Podríamos decir que las intuiciones morales del común de la gente vayan en dirección al reconocimiento de que es inmoral infligir dolor innecesario a un animal, pero la legislación no avanza en la misma dirección, y sigue justificando múltiples formas de explotación, aprovechando la ambigüedad de ese “innecesario” implícito en la práctica. ¿Es en sentido estricto *necesario* utilizar a un animal para algo? Es probable que no podamos responder a esta pregunta, pues no ha sido central en el cuestionamiento ético, por el contrario, la pregunta extendida es ¿es necesario maltratar un animal para algún fin? y, sin duda, como ya ha sido expuesto, encontraríamos muchas razones éticas para hacerlo. El resultado de todo ello, en el ámbito político y jurídico es la regulación de la crueldad hacia los animales, soportada en argumentos éticos, otorgándole al ser humano, quien dispensa el trato y uso hacia el animal, el umbral y nivel de cuidado ‘deseable’.

Quien ha hecho más énfasis en la crítica a ese desequilibrio arbitrario, y la deficiencia de las teorías éticas y políticas en su cuestionamiento al concepto de propiedad es Gary Francione. Para el jurista y filósofo norteamericano, el reconocimiento de que la explotación y el uso, y ya no sólo el trato dispensado a los animales es moralmente cuestionable, debe hacernos replantear y evaluar los marcos legales vigentes. La idea de que los animales no deben ser sometidos a dolor ‘innecesario’ y deben ser tratados humanamente es una ‘obligación moral’ que no se compadece con la realidad de la explotación animal, pues lo que ella arroja es una serie de restricciones al uso de animales (tal como las restricciones al uso de ciertos bienes), sin establecer derechos para ellos en sentido estricto, valiéndose de acepciones ambiguas como la de ‘dolor innecesario’ y ‘trato humanitario’ que desdibuja la dimensión del daño provocado en sus vidas.

Ese *bienestarismo legal* lesiona gravemente la complejidad del daño producido en los animales y está fundado en la idea que los animales siguen siendo propiedad de alguien más. El objetivo es maximizar el uso de la propiedad animal, entendida como medio para los fines humanos, valiéndose de estrategias bienestaristas que hacen eficiente el uso del objeto y generalizan una sensación de aceptabilidad moral de la perpetración del daño, pues se ‘mejoraron’ las condiciones de vida de los animales.

Para Francione, los derechos (obtenidos sobre la base de la individualidad y la sintiencia) son un requisito *prima facie* para eliminar el recurso a las consecuencias y fines humanos protegidos por una normatividad bienestarista que permite el sacrificio de los intereses animales en favor de los intereses humanos, siendo así que lo condenable no es en sentido estricto la crueldad o el daño, sino el mal uso, la *mala praxis* que impide la explotación normal. Lo productivo es lo que se da en condiciones de explotación bienestarizada. El sufrimiento innecesario es el que se torna improductivo.

Más allá de los enfoques utilitaristas, deontológicos, liberales y comunitarios, Francione elabora un enfoque que asocia la sintiencia como condición necesario y, además, suficiente, para ser poseedor de derechos, dado el interés fundamental de éstos de evitar el sufrimiento y continuar existiendo. La puerta que abre Francione hacia la abolición del concepto de propiedad obligar al cuestionamiento y la reformulación de las fuentes de obligatoriedad moral aportadas por los demás enfoques, pues asienta su apuesta en la crítica política hacia la institucionalización de la crueldad y la explotación, tomándose la sintiencia en serio, y desafiando los presupuestos básicos de nuestras disposiciones morales y políticas.

La intuición clave y la fuente de normatividad, es que cualquier ser sintiente necesariamente tiene intereses en su propia vida y en el fin de su existencia continua, y por ello posee el derecho básico a no ser propiedad del alguien más, pues ello obstruye *su propio*

desarrollo. La significancia moral, el contenido de la moral reside en la sintiencia lo que lleva a la explosión de la distinción entre el uso y el trato. Nos hemos acostumbrado a justificar el uso de los animales, sobre la base de un buen trato, ha llegado el momento de replantear, entonces, si existen argumentos morales y políticos válidos que sostengan dicha idea en el mundo contemporáneo. ¿Qué uso le damos a los animales en nuestro contexto fosilista, sobreproductor, sobreexplotador y consumista? Aquí la ética animal entra al ámbito de la economía, pero ello será tema de conversación para otro momento.

Referencias Bibliográficas

- Kymlicka, Will & Donaldson, Sue (2011), *Zoopolis. A political theory of Animal Rights*. London: Oxford University Press.
- Wolf, Ursula (2014), *Ética de la relación entre humanos y animales*. Barcelona: Plaza y Valdés Editores.
- Bentham, Jeremy (1970), *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Barcelona: Ediciones Barcelona
- Singer, Peter (1975), *Liberación Animal*, Madrid: Trotta

