

PERSONALISMO VS. ANIMALISMO: UN ARGUMENTO FENOMENOLÓGICO

PERSONALISM VS. ANIMALISM: A PHENOMENOLOGICAL ARGUMENT

Miriam Martínez Mares^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 25 de septiembre de 2019 y 29 de abril de 2020

Resumen: Se ha dado por sentado, a lo largo de los siglos, la superioridad de los seres humanos sobre la especie animal alegando a la racionalidad y la libertad que hace de las personas sujetos de derechos y deberes. No obstante, hoy en día, en el contexto de una cultura naturalista, surgen corrientes que ponen en duda esta supuesta “superioridad” de la raza humana respecto a la animal. El animalismo abre un debate al que hace falta atender. El presente artículo refleja los argumentos que se plantean desde las distintas voces animalistas y explica los planteamientos de orden fenomenológico y metafísico con los que se responde al movimiento de liberación animal desde un pensamiento humanista (y más específicamente, personalista). ¿Qué hace a los seres humanos ser “personas” y por qué esto supone defender su *dignidad* por encima del *valor* del resto de seres naturales?

Palabras clave: animalismo, humanismo, especismo, persona, valor intrínseco, dignidad.

^a Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Universidad de Valencia.

* Correspondencia: Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Avenida de Blasco Ibáñez, 30, 46010 Valencia. España.

E-mail: mmartinez.28@alumni.unav.es



Abstract: It has been taken for granted, over the centuries, the superiority of human beings over the animal species claiming the qualities of rationality and freedom, which makes people subjects of rights and duties. However, today, in the context of a naturalistic culture, trends arise that cast doubt on this supposed “superiority” of the human race over the animal. Animalism is a debate that needs to be addressed; this article reflects the arguments that are raised from the different animalist voices and presents phenomenological and metaphysical approaches looking for an answer from a humanistic (and more specifically “personalist”) thought. What makes a human being a “person” and why does this mean defending its *dignity* above the *value* of other natural beings?

Keywords: animalism, humanism, specism, person, intrinsic value, dignity.

§1. UN BREVE RECORRIDO POR EL ANIMALISMO

A continuación exploramos diversos argumentos animalistas de forma simplificada. El esbozo que hacemos de esta problemática filosófica se inspira en el trabajo de Adela Cortina *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos*, obra que parte de la detección animalista a la tradición humanista, criticada de *especista* por la centralidad que le da al ser humano y su situación ventajosa como sujeto de derechos no transferibles a los animales. Intentaremos responder al animalismo desde una perspectiva específicamente personalista ofreciendo argumentos de orden fenomenológico y respondiendo así a la pregunta de si tiene o no sentido defender no solo el valor, sino la dignidad especial del ser humano respecto a los animales.

1.1 *Criterios de equiparación moral y legal entre seres humanos y animales*

El término *especismo* es acuñado por Richard Ryde y con él pretende definir la cosmovisión que da un lugar privilegiado a los seres humanos frente al



resto de seres vivos por el hecho de “pertener a la especie homo sapiens”, lo cual supone defender que “solo los seres humanos merecen consideración moral” (Cortina, 2009: 15). Traducido en acciones, el especismo conduce a la creación de un marco moral y legal que impide tratar a los seres humanos únicamente como *medios*, mientras que sí podemos servirnos del resto de seres, y consiste en reconocer derechos solo a esta especie.

Lo que comparten los distintos movimientos de liberación animal es el rechazo del antropocentrismo, “la convicción de que el hombre (mujer/varón) no es ya el centro moral del universo. Que el hombre no es ya la medida de todas las cosas” (Cortina, 2009: 20) y, de la mano de tal descentralización, se exige la equiparación de los derechos entre la raza humana y la animal, incluyendo así a los animales en el marco ético y político de modo que también estos sean sujetos de derechos.

1.1.1 Argumento positivista

El discurso más popular es el de las propuestas positivistas. Jeremy Bentham, en quien se inspira el utilitarismo de Singer, argumenta en *Anarchical Fallacies* que el único tipo de derechos que existen son los legales, posicionándose en contra de la ley natural (Bowring, 1843). El *iuspositivismo* critica el *iusnaturalismo*: a los seres humanos no les pertenece “por naturaleza” ningún tipo específico de derechos y deberes. Si los animales no son incluidos como beneficiarios legales es porque el ser humano no ha querido positivizar sus derechos, no porque estos no puedan pertenecerle. Dotar a las personas de ventajas legales y morales por el hecho de que son personas es un *especismo*.

El *contractualismo* humanista, que fundamenta los derechos humanos en el contrato social, y no en la ley natural, responde con el mismo positivismo jurídico y afirma que solo los seres humanos tienen derechos “porque solo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes”. Todos los derechos son pactados; por lo tanto, si los animales no pueden participar de un consenso, tampoco pueden tener derechos, oficialmente. Ahora bien, este contractualismo abre una posibilidad de ampliación de los beneficiarios de las leyes: “Que los firmantes del pacto decidan contraer obligaciones legales con los animales que vayan más allá de la pura benevolencia” (Cortina, 2009: 60).



Desde este positivismo de corte humanista se explica que la posibilidad de determinar derechos a los animales se da *entre* seres humanos y *hacia* los animales. Es al ser humano a quien le pertenece la decisión de cómo beneficiar a los animales ya que, como decía Carruthiers, “ninguno posee las cualidades para ser un agente racional, capaz de firmar un pacto, porque no pueden imaginar distintos futuros posibles, hacer planes a largo plazo, ni tampoco conceptualizar normas convenidas socialmente” (Cortina, 2009: 102). Así pues, afirma el contractualismo humanista que todo tipo de pacto que vele por el bien de los animales no puede darse *con* ellos, sino *hacia* ellos ya que los animales no pueden responder con deberes a los seres humanos, ni formar parte de lo que se entiende por comunidad: “Contando con toda nuestra experiencia –apunta Kant– no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre” (Kant, 2008: 308).

La postura que adopta Kant, en cuyo formalismo moral se inspira el contractualismo contemporáneo, es tajante: “El hombre no puede tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre” (2008: 309). Defiende un deber *respecto* a los animales, pero “sencillamente como un deber hacia sí mismo” y como forma de “practicar” hacia los animales el trato que debe darse entre personas, o como respuesta al deber hacia uno mismo de cuidar de lo bello. Esta visión antropocentrista, muy propia de la modernidad, es rechazada desde muchas perspectivas, también humanistas. Para la Ilustración, marcada por el pensamiento cartesiano, toda *res extensa*, es decir, toda realidad “natural”, incluida la vida animal, se coloca ‘frente a’ (y no ‘junto a’) la conciencia. De ahí que el sujeto pensante se da desvinculado de su mundo-objeto que, como tal, lo tiene a su disposición.

Nussbaum, por su parte, contraargumenta la visión kantiana defendiendo que “los animales no son solo parte del decorado del mundo; son seres activos que tratan de vivir sus vidas; y a menudo nos interponemos en su camino” añade que esto es “un problema de justicia, y no solo una ocasión para la caridad” (2007: 24). Nussbaum reivindica la justicia global más allá del contrato social, oponiéndose a Rawls y al contractualismo. Propone “la necesidad de una concepción nueva y más expansiva de la libertad y sus requisitos para dar una respuesta adecuada a estas cuestiones” (2007:48) refiriéndose aquí a las personas con deficiencias mentales severas, así como a los animales. Según la teoría contractualista, estos no estarían en condiciones de reclamar



derechos ya que no cuentan con las capacidades que presupone la “libertad natural”. Los teóricos del contrato “parten de una igualdad aproximada como condición necesaria para la justicia entre las personas” (2007: 64)¹ lo cual deja fuera a un rango no poco numeroso de personas.

Nussbaum aborda la defensa animalista proponiendo el enfoque de “las capacidades organizativas de los animales”; enfoca la dignidad de todo el reino animal partiendo de las capacidades que poseen las diversas especies para buscar su bien específico.

1.1.2 Argumento teleológico

Nussbaum se inspira en la propuesta de Sen², economista y filósofo que enfoca la acción social hacia el desarrollo de las capacidades de las personas como potencialidades únicas y necesarias propias de cada uno; ante estas, las estructuras sociales tienen el deber de posibilitar su desarrollo y permitir, así, una vida plena y satisfactoria a todos los ciudadanos, sin exclusión, sean cuales sean las capacidades con las que se nace. De este modo, no es el elitismo intelectualista el criterio que nos hace ser sujetos de derechos y deberes con “capacidades” humanas a satisfacer. Sen propone romper los márgenes racionalistas; supondría incluir en el marco de derechos la diversidad de situaciones, incorporando en la normativa básica todo tipo de acciones que respondan a las particularidades de la realidad humana.

Nussbaum incluye en su propuesta la defensa de las capacidades de los individuos no humanos como un valor inalienable y propone fundamentar en estas sus derechos. Comparte con Aristóteles la admiración por toda forma de vida natural y trata de ofrecer un modelo ético con la finalidad de atender y responder a la complejidad de las vidas animales (Martín, 2012). Cualquier tipo de vida natural precisa medios y recursos determinados para desarrollarse, para “florecer”. Considera, por ello, que la “negación de necesidades

¹ Nussbaum hace, a este respecto, una crítica expresa a las posturas de Hobbes, Locke, Hume y Rousseau.

² Amartya Kumar Sen publica, en 1981 un informe, *Poverty and famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, proponiendo una perspectiva alternativa en los sistemas de evaluación del PIB.



vitales, es un tipo de daño, de muerte prematura: la muerte de un tipo de florecimiento” (2007: 64). Defiende la “dignidad” de los animales, asociando este concepto a las “capacidades” entendidas fuera de los márgenes antropocentristas; los animales son dignos, agentes y sujetos que persiguen un bien específico.

Nussbaum no hablará solo de acciones morales sino también legales; no se trata de actuar por benevolencia o por caridad, sino que es una cuestión de justicia, de derechos básicos que pertenecen a todo individuo sea animal humano o no humano. La distinción entre *quién* escribe la ley y *para quién* se escribe no resta protagonismo a los receptores de la justicia, pues esta les es debida al mismo nivel. Habla, así, de la “justicia interespecie” que amplía el marco político e involucra a todo ser sintiente, superando las fronteras del *especismo*. Lo justo, defiende, es “respetar y empoderar las capacidades de los seres organizados, que pueden perseguir con ellas una vida buena” y es, por lo tanto “un deber empoderarlos para no frustrar sus metas” (Martin, 2012: 64).

Llevar a la práctica su teoría requiere una evaluación detallada del bien de cada individuo receptor de derechos. Para ello, Nussbaum propone el análisis de la forma de vida de cada especie de modo que, desde tal observación, sea posible conocer las capacidades básicas y centrales para el florecimiento de las especies. Establece, así, una lista de capacidades que considera requisito para llevar una vida digna, entre las que se encuentra la imaginación, la razón práctica o el juego, como elementos básicos del programa que concrete tales capacidades en cada especie. Esto parece llevar demasiado lejos, según algunas críticas, la necesidad de atención y cuidado a los animales: lo que establece Nussbaum no es solo la necesidad de *reconocimiento* de la forma de vida de las especies y la observación descriptiva de su naturaleza, sino que emite una *evaluación* moral preliminar en función de unos criterios que pueden no responder a las capacidades fundamentales de un animal. Sara Martín (2012: 70) lo expresa de la siguiente manera: “Nussbaum traspasa las demandas ético-morales a los animales no humanos, pues intentar imaginar qué capacidad elegiría un animal, implica traspasar a ese individuo la capacidad del discernimiento racional y moral”. Las propias posturas animalistas critican, además, la valoración jerárquica que elabora en función de las capacidades de los animales.



Cortina, por su parte, critica su concepto clave: *florecimiento*. Argumenta que no se conoce un interés en los animales distinto al que se advierte en su desarrollo y hábitat natural, y que los animales no sabrían expresarlo porque, de hecho, no tienen intereses, como tales. El interés “denota un elemento de reflexión y cálculo sobre la forma en que estas aspiraciones debían perseguirse” algo de lo que, dice, “carecen los animales” (2009: 129). La incapacidad de estos seres de proyectarse hacia el futuro les impide proponerse aspiraciones.

1.1.3 Argumento utilitarista

Atendemos, por último, a una de las propuestas animalistas más populares, a saber, el utilitarismo promovido por la obra de Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), que defiende la ampliación de los beneficiarios de la legalidad como modelo de ética ilustrada. Responde al argumento contractualista explicando que “el principio básico de equidad no reclama el mismo o idéntico trato; lo que reclama es una consideración equitativa. La misma consideración para diferentes seres debería apoyarse en un trato y derechos diferentes” (2015: 15). La equiparación interespecies en el marco legal se fundamentaría en la atención a las distintas especies ajustándose a sus necesidades específicas. Los animales no son firmantes de un pacto, pero sí receptores pasivos de derechos que, como seres conscientes y sintientes, les pertenecen. Para el utilitarismo, los derechos de los animales suponen *deberes directos* para las personas, deberes de justicia tanto política (en el marco legal) como moral.

El utilitarismo fundamenta su teoría en la sensibilidad y la capacidad de sufrir que tienen los animales: “La «línea infranqueable», como decía Bentham, no viene trazada por ser persona, sino por tener o no capacidad de sufrir”. (Cortina, 2009: 60). El problema que aborda Singer es, pues, decidir cuándo estamos justificados en asumir que un ser es incapaz de sufrir; su resolución es tener en cuenta “de un modo igual los intereses de todos los seres *sensibles*” (2015: 25). El utilitarismo denuncia, así, todo comportamiento humano que margina este factor, como es la experimentación indiscriminada que somete a los animales a condiciones y situaciones dolorosas.



El problema del utilitarismo surge a la hora de aplicar medidas que intenten respaldar su tesis. Evitar el sufrimiento y todo tipo de experiencia dolorosa en los animales no es suficiente para crear un marco de acción legal y moral. El utilitarismo defiende la ética consecuencialista: el criterio de la acción lo determina el *fin*; por lo tanto, ¿habría que hacer un cálculo de placeres para determinar qué acción queda justificada? Cortina critica que “hacer cálculo del mayor bien de todos los seres con capacidad de sentir es una empresa imposible” (2009: 133). Nuestra autora explica que, en el momento en el que se da una situación de conflicto entre derechos, el placer no resuelve el dilema; el discurso no puede basarse en el placer o el dolor de los seres sensibles ya que “dañar a un ser capaz de sufrir sin causa justificada es perverso, aunque a la persona que daña le causara un placer mayor que el daño que inflige a otro” (2009: 129).

En su réplica al utilitarismo, Cortina hace una defensa del problema proponiendo una clave interpretativa: “No se trata de comparar placeres, sino de cuidar de lo que es *valioso*” (2009: 129). ¿Cuál es el criterio para diferenciar lo valioso? Al eludir el criterio *especista* y antropocentrista, la defensa de liberación animal tiene que encontrar diferentes criterios que permitan un reconocimiento del grado del valor de los animales. En esta dirección, las argumentaciones animalistas tienden a reducir la supuesta superlatividad de la vida humana respecto a la animal y el valor entre especies se equipara o, incluso, se devalúa y sustituyen el concepto humanista de “valioso” por el de “funcional”.

Regan defiende, a este respecto, que “la visión de los derechos distingue entre el valor de la vida que vive un sujeto [‘subjects-of-a-life’] y el valor de los sujetos que tienen vida”; la tendencia, indica, es admitir que “todos los sujetos que viven tienen valor (valor inherente) y que todos poseen un valor equiparable” (1983: 21). Sin embargo, para él, este valor no depende de que un sujeto viva, sino de la vida que vive, de su experiencia como ser vivo. Desde esta perspectiva, la visión utilitarista encuentra en la familia humana individuos cuyas condiciones o limitaciones les impiden una vida valiosa y, por lo tanto, también, un valor equiparable al de otros seres humanos:

No defiendo que “toda vida humana... tiene el mismo valor”, incluido el mismo valor inherente (porque el valor inherente es poseído por sujetos-



de-una-vida individual, no por la vida que estos sujetos tienen); segundo, aunque en mi perspectiva todos los seres humanos que satisfacen el criterio de “sujeto-de-una-vida” tienen un valor inherente, y lo tienen al mismo nivel, no se sigue que el valor de su vida, sea el mismo [...] la calidad de vida de un individuo es una cosa; el valor de quien está vivo, es otra (Regan, 1983: 23).

El criterio para establecer la jerarquía del valor de los seres es, para Regan, el hecho de que sean “sujetos-de-una-vida”, es decir, la capacidad de poseer experiencias positivas y negativas. Regan considera que el criterio del utilitarismo es muy restringido ya que, mientras los utilitaristas se limitan al reconocimiento de la capacidad de sufrir, para Regan (1983) el valor está en la capacidad de tener deseos, percepciones, memoria, una identidad psicofísica, etc. Este criterio deja fuera a muchas especies animales, así como a las personas con discapacidad, disfunciones o en estado vegetal.

Es preciso atender a la propuesta del *deontologismo animalista* que se une a la lista de argumentos de defensa de la liberación animal pero desde la crítica al utilitarismo y a la propuesta de Regan, pues defiende la perspectiva que atiende el *valor interno* de los animales. Su valor es, para estos, algo incondicional: por el hecho mismo de *ser*. El deontologismo animalista se opone, así, al argumento del utilitarismo cuando afirma que los animales merecen consideración moral y legal, “no porque tengan intereses, sino porque tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política. Y tienen derechos porque valen por sí mismos, tienen un valor interno y no solamente instrumental” (Cortina, 2009: 61). La incondicionalidad del valor de los animales evade toda búsqueda de criterios y jerarquía por la que defender los intereses de unos por encima de otros. Este argumento se retoma implícitamente en los siguientes apartados, en los que se enfoca la cuestión desde el concepto del *valor intrínseco* y su diferencia con la *dignidad*.

Reflejadas brevemente las distintas corrientes, podemos afirmar que, a pesar de sus diferencias, lo que une a todo enfoque animalista es que

El círculo del “nosotros” se amplía, pero no a la vida en su conjunto, sino a todos los que son presuntamente iguales, es decir, a los animales, porque tienen capacidad de sentir, o porque, por decir con Tom Regan, tienen



capacidad de experimentar vida; o siguiendo a Martha Nussbaum, porque son organismos vivos dotados de capacidades para llevar una vida buena, que a su vez pueden sentir (Cortina, 2009: 37-38).

1.2 *El humanismo, ¿un especismo?*

A continuación tratamos de atender, desde la visión humanista, a las propuestas animalistas que plantean, en definitiva, lo siguiente: “El ser humano ya no es en exclusiva el centro de la vida moral y de la comunidad política, porque hay otros seres que aspiran a ser beneficiarios y protagonistas de ese mundo moral y político que es posible por la libertad” (Cortina, 2009: 26). El humanismo, criticado de *especismo*, parece fundamentarse en el argumento elemental de la superioridad de la especie humana con la ventaja que cuenta de ser la propia especie la que se defiende a sí misma.

Recogemos el análisis de Alfredo Marcos (2018), catedrático de la Universidad de Valladolid, que argumenta cuatro principios para la ética animalista desde los que se respalda su visión de cuidado y respeto de los animales y la respuesta que da Marcos desde una visión humanista.

El primer principio al que se une toda defensa de respeto y cuidado de los animales habla de la “totalidad”: se reconoce valor inherente a todos los seres, también a los animales, por el simple hecho de *ser*. Este principio se libera del antropocentrismo y del sensocentrismo que conceden valor solo a los seres humanos o solo a los seres sintientes, respectivamente. Ahora bien, la amplitud de la “totalidad” que defiende el primer fundamento imposibilita la aplicación de la legalidad, es decir, no implica aún una inclusión específica de las especies en el marco legal.

La defensa animalista precisa, específicamente, una discriminación entre el tipo de seres que pueden ser considerados sujetos de derechos, discriminando si es debido incluir o no en el marco legal los materiales naturales como el agua, la tierra, etc., o incluso los artefactos y bienes culturales. Para que el primer principio sea operante precisa, por lo tanto, darse junto con el segundo principio: el de “gradualidad”. La jerarquía del valor de los seres puede variar según la contextualización, el momento histórico, etc., pero es común apelar a criterios empíricos que nos hablan de mayor o menor *entidad* del ser, estos



pueden ser “la complejidad, las capacidades sensitivas, el tipo de actividad o la densidad relacional, que nos habilitan para hacer inferencias ontológicas sensatas” (Marcos, 2018). Se trata de aspectos advertidos en la experiencia que conducen al argumento ontológico aristotélico sobre los grados del *ser* según su unidad sustancial. En orden a este conocimiento, es posible establecer un criterio concreto y básico que sirva de guía para las acciones legales.

La visión humanista toma distancia de la defensa animalista en este segundo principio de “gradualidad”: argumenta a favor del valor no solo superior del ser humano sino absoluto ya que la persona es *en-sí* y *para-sí*, es decir, además de ser una *sustancia*, un *ser* que existe, es *sujeto*: desarrolla su existencia de forma autopresente y autoconsciente. Esta argumentación no se da en el nivel de la “especie” humana, sino del “ser” de la *persona* humana: cómo esta se desarrolla en la existencia y, por lo tanto, el tipo específico de ser que es. Se trata, pues, de argumentos de tipo fenomenológico que apuntan a una tesis ontológica en la que la persona se entiende de un modo específico y diverso al tipo de ser en el que consiste la realidad animal. Urbano Ferrer lo explica de la siguiente manera:

La persona se hace a sí misma manifiesta en la autodeterminación [...] a través del trascenderse, o ser *en vista de* lo que aún no es [...] la voluntad expresa, así, doblemente, la identidad del sujeto singular –que se hace explícito como un yo– y la unidad tendencial, expresiva de su naturaleza y que se reagrupa en torno al término del querer (1993: 40).

En esta especificidad de lo humano como ser *personal* se fundamenta la defensa de la *dignidad* humana, cuestión en la que profundizamos más adelante. Respecto a los animales, explica Cortina (2009: 62), se puede hablar de un “valor interno de seres valiosos y vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad”; defiende, así, que la respuesta no consiste tanto en defender derechos a toda la especie animal “sino en potenciar la responsabilidad de quienes pueden proteger a seres que son valiosos y vulnerables” (2009: 136). El ser humano puede pactar, a través del diálogo, las medidas de respeto y cuidado de los animales.

Por su parte, Marcos (2018) explica que no tener capacidad de asumir deberes es también no saberse sujeto de derechos porque la responsabilidad



hacia los demás y hacia uno mismo es la respuesta al reconocimiento del valor propio y ajeno. Por ende, que la vida animal deba ser promovida, cuidada y respetada no significa que tenga que equipararse el lenguaje legal y moral entre seres humanos y animales. Es más, explica, esto puede ser contraproducente para la fuerza de las leyes:

Otorgar derechos a los animales no beneficia en nada a los mismos, no mejora sus vidas más de lo que lo hace la legislación que se inspira en el bienestar animal, y sí debilita, en cambio, la fuerza normativa de los derechos humanos, con el peligro que ello supone para los seres humanos más vulnerables.

A este respecto, Regan argumenta justamente lo contrario: asumir derechos para tratar con justicia a los animales no supone negar ningún derecho a las personas, antes bien, supone fortalecer también el movimiento de los derechos y deberes humanos:

[Que los derechos] sean ‘para los animales’ no significa que sean ‘contra la humanidad’. Para reclamar a otros que traten a los animales con justicia, como sus derechos exigen, es pedir a favor, nada más y nada menos, del caso de cualquier hombre a quien el trato justo le es debido. El movimiento de los derechos animales es una parte de, no una oposición a, el movimiento de derechos humanos (1983: 53).

Siguiendo su argumento, forma parte de los derechos humanos actuar con justicia hacia seres valiosos cuya realidad reclama tal trato. Ahora bien, a lo que apelan las posturas del deontologismo humanista es a que una ampliación de los deberes que persigue el bien de los animales no debería suponer hablar del “derecho animal”. La equiparación del lenguaje moral y político desvirtuaría la realidad en la que nace y de la que se alimenta la legalidad y la moralidad humana. El humanismo defiende “justamente este valor central de la persona humana, que solo ella tenga un valor absoluto y sea fin último e incondicionado”; el argumento animalista supone un desafío que “pone en cuestión esas nuestras creencias morales y políticas básicas, que descansan en nociones como las de persona, dignidad humana, fin en sí mismo y valor intrínseco” (Cortina, 2009: 75).



1.3 ¿Humanismo o antropocentrismo?

La reivindicación de la defensa animalista ha cobrado mayor fuerza en las últimas décadas pero sus principios se remontan a la época de Descartes. Surge en oposición a las consecuencias teóricas y pragmáticas de su teoría sobre la “materia extensa” y el antropocentrismo que va cobrando fuerza desde el Renacimiento hasta la cultura del “progreso indefinido” de la modernidad. Ferrer (1993) explica que las primeras formulaciones de los derechos humanos tienen un cariz individualista, “en términos generales, el mundo moderno se había inaugurado bajo el signo de la desmesura, ya sea en la leyes expansionistas del mercado, ya en el crecimiento de la tecnología” (42).

El antropocentrismo desemboca en una tecnocracia que, paradójicamente, acaba proyectándose en contra del ser humano mismo. El animalismo y los movimientos ecologistas contemporáneos dan cuenta, ciertamente, de los abusos a los que la cultura *antropocentrista* ha conducido. Este prototipo de ser humano, enaltecido y cegado por las luces del progreso indefinido, sustituye la *conciencia del límite de los fines humanos* por la voluntad de dominio, de modo que “los adelantos técnicos acaban programando las condiciones de la existencia” (Ferrer, 1993: 42).

Ahora bien, hacer de los bienes naturales un objeto manipulable al antojo de intereses que carecen de límites morales no es una conducta inherente al progreso técnico, sino a la voluntad de sometimiento. De hecho, la actividad técnica hace posible “la humanización del entorno natural [...] destinada justamente a facilitar el servicio y la protección que la vida del hombre como ser a su vez natural exige. Sin esta intervención humanizadora habría resultado inviable el ser humano sobre el mundo” (1993: 46). Cabe cuestionarse, pues, si la denuncia del antropocentrismo es extrapolable a la denuncia de lo “humano” como correlativo a dominio y extorsión. Agustín Domingo (2017), inspirado en la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco, explica que “se denuncia la ‘raíz humana’ y el ‘antropocentrismo moderno’, porque se denuncia una voluntad de poder que se acepta como ilimitado y se hace visible cuando hace sufrir inútilmente a los animales o incluso sacrifica sus vidas” (2015: n. 130). El nuevo humanismo del siglo XXI se proyecta en el horizonte de la *ecología integral*; es preciso que el “deber de *conciencia de los límites de*



dominio técnico” sean “prescritos por unos fines que no son de índole técnica” (Ferrer, 1993: 46), sino moral.

El argumento de posturas humanistas como la de Cortina o Marcos diferencia entre el valor de los seres humanos y el de los animales. Pero tal postura no conduce a un relativismo legal o moral respecto al trato animal, condicionado por el deseo arbitrario de las personas ni sometido a criterios puramente instrumentalistas, sino que su defensa humanista reclama la capacidad humana de reconocer el *valor intrínseco* de los animales y, por lo tanto, establecer una praxis social en la que estos seres no se consideren manipulables ni susceptibles de un dominio injusto. Los fines humanos deben ser acordes a los fines intrínsecos de la naturaleza. Cortina defiende un deontologismo humanista dentro de las teorías del reconocimiento recíproco en el que se admite la posibilidad, y necesidad, de pactar una determinación jurídica en beneficio de los animales por su valor interno. Los animales son, respecto a la ley, sujetos pasivos y receptivos de los deberes que asume el ser humano hacia ellos; es decir, las medidas legales parten de la relación recíproca entre personas para responder al valor de los animales. En este sentido, solo el ser humano puede formar sociedad. Explica que, de hecho,

Tampoco hace falta incluir en el ‘nosotros’ a seres que no forman parte de ese pronombre de la primera persona del plural para exigir que no se les maltrate, aunque no puedan exhibir derechos. Los sujetos morales no tienen por qué coincidir con los objetos de obligaciones morales (2009: 36).

El enfoque de la “relación recíproca” de Cortina afirma que los animales “valen por sí mismos”, pero no son “fines en sí mismos”. Esta última cualidad solo es atribuible a los seres humanos:

Los seres humanos son personas, son fines en sí mismos, no valiosos-para otras cosas y, por lo tanto, no se les debe utilizar exclusivamente para satisfacer necesidades comerciales o afectivas. A este tipo de seres –las personas– es imposible entonces intercambiarlos por equivalentes que realizarían la misma función, porque no tienen equivalente. Por eso no se les puede fijar un precio y es preciso reconocer que en el campo del valor lo que tienen es dignidad (2009: 24-25).



Este no solo *valor* sino *dignidad* específica del ser humano es en lo que venimos a profundizar a continuación, como argumento fundamental por el que la visión humanista, y en concreto el personalismo, defiende una superioridad de la persona respecto a los animales y el resto de seres de la naturaleza. La confrontación entre el humanismo y el animalismo *deontologista* atienden a lo mismo: la cuestión del *valor* de los seres. Son cosmovisiones destinadas al enfrentamiento dado el valor ontológico que conceden unos y otros a los animales y sus repercusiones éticas: unos defienden el valor intrínseco y absoluto no solo de los seres humanos sino también (y a veces aún mayor) de los animales, y su consecuente equiparación en derechos jurídicos, mientras que los otros defienden la dignidad inigualable del ser humano y la peculiaridad con la que esta configura el tipo de vida social y política, como algo propio de su naturaleza y de su condición humana, es decir, de la que no puede participar ningún otro ser. La pregunta es, por lo tanto, a qué se apela para afirmar esa centralidad y superioridad en valor y dignidad de la persona. La tarea moral precisa de unos presupuestos de orden metafísico: la cuestión de cómo actuar dependerá del tipo de realidad ante la que se actúa.

§2. DEFENSA PERSONALISTA: LA DIGNIDAD DE LAS PERSONAS Y EL VALOR DE LOS ANIMALES

La experiencia de que la persona es “dueña” de su propio ser, resaltada por el personalismo supone *la razón* por la que diferenciar la “dignidad” del “valor intrínseco”: explica la experiencia del ser humano como sujeto que se posee a sí mismo, *sui iuris*; los animales, en cambio, pueden tenerse en propiedad sin que esto suponga para ellos un daño a su valor específico, por lo tanto, la diferencia básica entre las personas y los animales es que estos “no son *sui iuris*, no están dotados de un ser propio como las personas y, por tanto, difícilmente se puede sostener que son en sí mismos incommunicables en el sentido de la incommunicabilidad personal” (Crosby, 2007: 73).

Responder al animalismo requiere una serie de argumentos que tratamos con más detenimiento a continuación, centrándonos únicamente (por cuestión



de espacio) en la perspectiva fenomenológica que expresa la especificidad de la experiencia humana del mundo³.

2.1 *Presupuestos ontológicos: de la interpretación biologista a la holista*

El deontologismo tradicional se inspira en la antropología kantiana que apunta a la racionalidad y la conciencia que tiene el ser humano de sí mismo y del mundo que le rodea como la esencia de su condición, lo cual conduce, moralmente, a la siguiente tesis:

El hombre, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse solo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto) (Kant, 2008: 298-299).

Esta corriente humanista destaca que la persona se tiene a sí misma de tal manera que solo ella es dueña de sus propios fines. De esta manera, la conciencia que tiene el ser humano de sí mismo y de su autonomía le hace también “conscientemente vulnerable” al entorno, a sus experiencias y al tipo de relaciones que establece. Por eso, ante la violación de sus derechos, la persona no solo sufre el daño recibido sino que es consciente de que “se está violando un deber para con ellos, los que pueden proponerse fines [...] El ser humano y cualquier ser racional, como ser moral, tiene en sí mismo su fin supremo” (Cortina, 2009: 75). La defensa del valor “interno” absoluto del ser humano se origina en la autoexperiencia o percepción interna de sí mismo que le hace ser un “yo” específico e intransferible.

Ahora bien, podríamos decir que los animales tienen también un ser propio, que es sensible al dolor y al trato recibido, si bien no lo expresen con el mismo lenguaje ni a través de la misma experiencia; pero “quien ha tenido

³ Tales argumentos apuntan a un análisis de orden metafísico que no hacemos explícito en el presente artículo.



una mascota no dudaría en afirmar la peculiaridad de su animal, y coger cariño a *ese* perro, a *ese* gato, etc.” (Crosby, 2007: 73). Por otra parte, la racionalidad, en muchas de sus formas, no es una facultad exclusiva del ser humano. Julián Marías habla de la evidente semejanza que existe entre las personas y los animales superiores: “No me refiero ya solamente a los primates sino a cualquier cuadrúpedo superior: el perro, el caballo, el toro son, en muchos sentidos, bastante parecidos orgánicamente al hombre. E, incluso, en cierto modo, la psicología animal no resulta tan distinta de la humana” (1986: 9).

Ciertamente, desde la perspectiva psicosomática, se advierten muchos puntos en común entre animales y seres humanos, la sensibilidad animal se manifiesta en sentimientos como la compasión que resaltaba Aristóteles, o en comportamientos que recuerdan a la forma de convivencia humana, por ejemplo la del lobo, que vive en manadas altamente organizadas donde se brindan protección, ayuda y afecto mutuo. También la memoria o la capacidad de razonar de los animales que han demostrado muchos biólogos y etólogos son admirables y recuerdan a la del ser humano.

No obstante, ante la cuestión que plantea el animalismo, no es preciso, sino más bien limitador, tratar de examinar el valor animal desde el antropocentrismo, es decir, desde los criterios de semejanza a lo humano. Limitados a señalar las semejanzas biológicas entre la especie animal y la humana, parece fácil dar razones por las que defender la igualdad de derechos de los animales. Sin embargo, según critica Cortina, toda propuesta animalista basada en la semejanza entre especies, como el *Proyecto Gran Simio*, en el que se exijan “derechos para aquellos seres vivos que más se asemejan a los humanos” supone caer en el especismo antropocentrista que estos mismos critican (2009: 136). Es una contradicción defender la liberación animal desde el antropocentrismo⁴.

Por otra parte, si bien es cierto que el sistema nervioso de los animales les permite ser perceptores de experiencias que les hacen sensibles y relacionales, las corrientes animalistas que apoyan sus argumentos en la semejanza entre

⁴ Singer explica el sistema nervioso de los animales basándose en la comparación con el ser humano; sugiere dos indicadores de la capacidad de sufrir de los animales: “Gritos, intentos de escapar de fuentes de dolor, etc., y la semejanza de su sistema nervioso con el nuestro” (2015: 23).



animales y personas se sostienen en un presupuesto *biologista*. La perspectiva que adopta el personalismo defiende la realidad humana como novedad ontológica radical e infranqueable. Uno de sus argumentos apunta a la “experiencia humana” del mundo. El tipo de “ser” que es la persona no se entiende al modo clásico (específicamente aristotélico): como una superposición de la forma de vida “racional” al alma vegetativa y sensible que comparte con el resto de seres vivos. La filosofía personalista habla, más bien, de un salto cualitativo entre seres humanos y animales.

El psicólogo y filósofo español, Mariano Yela, critica de reduccionismo los experimentos biológicos, etológicos y psicológicos cuando extrapolan los resultados de un experimento, en un medio y con especies animales concretas, a todo tipo de comportamiento animal y humano. Yela explica que con el comportamiento de los seres vivos no se trata de algo mecánico, reducible al esquema básico “acción-reacción”, sino que es una interacción viva y activa con el entorno en el que, a través de los movimientos orgánicos, se da una acción significativa: “Todo comportamiento animal es una respuesta al medio, dentro siempre del ámbito de estímulos prefijado por su estructura orgánica” (1996: 157). En el momento en el que cambian y evolucionan las estructuras del animal, cambia cualitativamente el medio y su relación con él. Pero la biología y la psicología actuales sostienen “la continuidad ontogenética y filogenética del comportamiento” que consiste en que “la conducta humana se origina a través del desarrollo del comportamiento animal y lo continúa” (1996: 155). Por el contrario, Yela defiende que la información genética y molecular, aún cuando hay relaciones evolutivas entre especies y entre el animal y el ser humano, va cambiando. Afirma, por eso, que

El chimpancé no es simplemente una ameba más grande. El hombre no es meramente un animal más complicado. El adulto no es sin más un niño más viejo. Continuidad de Bioriginación no significa necesariamente reductibilidad de estructura y significación de comportamiento (1999: 155).

Orón y Sánchez-Cañizares explican como “fundamentalismo ontológico” esta forma reduccionista de comprender la realidad. Se basa en la consideración de que “existe una ciencia última –que podría ser la física, al tratar su rama más fundamental de las componentes básicas de la materia– a partir de



la cual construir todas las demás” de forma que tiene lugar una “perspectiva constructivista de las ciencias, asociada a una comprensión monista de la realidad” (2017: 602). Tal reconstrucción unívoca de toda la realidad, señalan, conduce también a “la reducción epistemológica de la realidad” (2017: 603). El “cientificismo” es un caso de ideología extendido a la cultura contemporánea con la que se mantiene la intención de resolver todos los misterios de la existencia desde la perspectiva científica y materialista. Es el caso del modelo de experimento conductual que trata de comprobar, a través de la experimentación con animales y con ensayos de tipo estímulo-respuesta, el eco del *behaviorismo* de Skinner, que simplifica la acción a un proceso físico, verificable y cuantificable.

Frente a esto, Yela defiende que es preciso tener en cuenta la estructura orgánica concreta estudiada, con sus disposiciones, tendencias, necesidades y experiencia previa, que responde y se adapta al entorno real y a la situación particular. Si el comportamiento se trata de “un movimiento físico *significativo*” debe ser interpretado en vistas a “comprender la significación de las acciones y explicar la legalidad de los procesos y ‘mecanismos’ por los que se realizan” (1996: 153).

El personalismo, desde distintas voces⁵, defiende que la persona es un *sistema* complejo pero unitario. De este modo, como en todo sistema, “el todo es más que la suma de sus partes y [...] la totalidad del sistema determina el comportamiento en él de sus partes constitutivas”, como explica Udías, lo cual supone que la causalidad se da “«de arriba abajo»” (2010: 134). Cuando la comprensión camina siempre en la dirección de abajo-arriba, se pierde la peculiaridad del conjunto. El funcionalismo y el fisicalismo mantienen un presupuesto ontológico que el personalismo desmiente. A este respecto critica Frankl la teoría freudiana sobre la psique humana:

El todo que constituye el alma humana es visto atomísticamente dentro del psicoanálisis, al concebirse como compuesto por partes individuales, los diversos impulsos, que a su vez están formados por impulsos parciales o componentes impulsivos. De esta manera lo anímico o psíquico no solo se atomiza, sino que finalmente se anatomiza: el análisis de lo psíquico

⁵ Como la antropología de Zubiri, Karol Wojtyła, Julián Marías, etc.



se transforma así poco a poco en su anatomía. Empero con este procedimiento el alma, la persona humana, la totalidad que ello implica, queda de alguna manera perturbada; el psicoanálisis en definitiva despersonaliza al hombre (1977: 15-16).

La corriente de pensamiento antropológico personalista entiende que únicamente los métodos de perspectiva holística pueden interpretar realidades y comportamientos de forma adecuada a la especificidad de lo real, y no como mero resultado de la evolución biológica o de la suma de los componentes materiales.

Al profundizar en el análisis de Yela (1996) sobre la diferencia entre la estructura orgánica y la significación del comportamiento, leemos que, aunque cada etapa del desarrollo sea precedida por otra, no se reduce a esa, sino que es *nueva*. La especialización nerviosa origina una subjetivización y comportamientos cualitativamente diversos entre sí. A este respecto, Julián Marías señala que ni siquiera las disposiciones psicoorgánicas de los seres humanos son recursos que se utilizan del mismo modo que en los animales. El dinamismo de la persona, dice, es “elástico”, es decir, sobrepasa los límites de lo somático. Una persona, por ejemplo, es capaz, libremente, de romper sus lazos familiares, de elegir sus relaciones, de exponerse al peligro, de renunciar al alimento o de celebrar algo en torno a la mesa, etc. Se defiende, pues, una distancia insalvable entre las personas y los animales y se manifiesta en el hecho de que la vida humana es una “vida biográfica que se puede contar, se puede narrar” (1986: 10).

Desde esta ampliación del enfoque behaviorista, se habla en el plano fenomenológico de *situaciones significativas* como clave interpretativa de las acciones y modos de vida. La perspectiva experiencial advierte una diferencia fundamental entre el comportamiento animal y el humano: mientras que los animales interaccionan con el *medio*, el ser humano entabla una relación con su *mundo*. El comportamiento humano supera los límites del “mundo circundante”, expresión que recoge Joseph Pieper de von Uexküll, y significa “corte de realidad delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie” (1983: 106). Las personas no tienen un mundo limitado por la “especie” y sus determinaciones psicofísicas; las personas tienen un mundo de *realidades*: los hechos no son datos neutrales o sometidos a una interpretación de finalidad



biológica, sino que están cargados de significado y sentido existencial, por el que la persona se entiende a sí misma y configura su vida en forma de “proyecto”. Este es el “mundo” que se abre a los ojos del ser humano y por el que Zubiri (1998) lo expresará como *animal de realidades*.

2.2 La realidad humana, una “realidad deudora”

La realidad humana se entiende, desde el personalismo, como una realidad *abierta*: el ser humano no actúa por *necesidad*, sino que trasciende los límites de sus condiciones. Esto refleja Crosby (2007) cuando expresa los roles en los que consiste ser persona: actor de la vida que le ha tocado vivir, autor de sus acciones y agente en sus decisiones. Por otra parte y de la mano, la realidad abierta del ser humano respecto al medio que le rodea le hace creador de cultura; se viste de una segunda naturaleza: “El hombre, biológicamente producto del azar y de la necesidad, los asume y los trasciende en la cultura que elabora con sus decisiones y proyectos” (Yela, 1986: 32).

La fenomenología da cuenta de que la historia humana no es sencillamente una continuidad de hechos entrelazados por causas y casualidades. La historia muestra la configuración de las sociedades en base a las significaciones y valores que dan forma a sus modos de vida. Las personas no heredan simplemente un hábitat donde desarrollar su sistema orgánico espacio-temporalmente, sino una *historia* donde los espacios cobran significación en función de los sistemas de valores adoptados. La historia humana tiene *alma*. Como señala Scheler,

El alma de toda la historia no es el acontecer real, sino la historia de los ideales, sistemas de valores, normas y formas de ethos en los cuales los hombres se miden a sí mismos y miden su actuar práctico –de tal manera que también solo esta alma de la historia nos enseña a comprender plenamente la historia real– (2010: 253).

Pues bien, dada esta apertura que le es peculiar, la realidad humana es una realidad fuertemente interdependiente: el ser humano está interpelado por la necesidad de “tener que responder de mí ante el otro [...] es lo que sostenemos



cuando decimos que toda racionalidad nace investida de moralidad, en el sentido de que no hay razón neutra o neutral” (González, 2008: 59). La persona es, en muchos más sentidos que un animal (cuantitativa y cualitativamente), vulnerable al *mundo* que le rodea.

A diferencia del intelectualismo propio del humanismo moderno, la visión fenomenológica de la filosofía del siglo xx, enfoca la racionalidad y la trascendencia humana atendiendo su corporeidad, su sensibilidad y la *vida* del sujeto, cuyo rostro se dibuja desde ámbitos más amplios que su carácter puramente objetivador del mundo, y, por lo tanto, “pensante”. El ser “pensante” es un “yo pensante”, pero el ser humano de la fenomenología y la hermenéutica es, fundamentalmente, una persona *relacional*. Este rasgo destaca la realidad vulnerable y dependiente del “yo” hacia el “tú”, y la importancia del tipo de mundo que recibe por parte de los que le rodean y preceden.

Al hilo de esta perspectiva y retomando el hilo de nuestro trabajo, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿en qué se apoya la defensa de la diferencia entre personas y animales y por qué esta significaría un trato legal y moral distinto? Desde el concepto de “persona” defendido por el personalismo, la comparación de la sensibilidad humana con la animal señala una desproporción muy grande. La sensibilidad del ser humano es una sensibilidad “trascendente”. Urbano Ferrer toma nota del análisis que hace Birnbacher⁶ sobre la diferencia cualitativa entre el dolor humano y el animal: dado que en el ser humano “subyace un sujeto unitario e inconfundible que es consciente de sus estados”, el dolor “es anticipado y retenido más allá de la inmediatez vivencial actual; el animal, en cambio, no llega a trascender los instintos presentes, no pudiendo, por consiguiente, vivir el padecimiento como ‘suyo’” (1993: 44).

La forma en la que la persona tiene cuerpo y ocupa espacio supone relacionarse con la realidad de una manera radicalmente distinta a la relación con el “entorno” natural y con la propia corporalidad propia de los animales. La persona va adquiriendo una conciencia específica del “mundo”, regida por símbolos y significaciones que responden a su búsqueda de *sentido* y no únicamente a la *resolución* de sus necesidades, sean físicas o psíquicas, y que, además, son respuestas desde las que se proyecta y decide, configurando un

⁶ Kant, *Methaphysik der Sitten*, II (*Tugendlehre*).



futuro. La naturaleza, para la persona, “–tanto propia como externa– constituye un supuesto para su actuación, configurando el marco en el que se propone y cumple sus fines” (Ferrer, 1993: 41). Así pues, la *apertura* a la realidad como rasgo característico del ser humano que destaca el personalismo, le da un grado de *relación y dependencia* mayor que cualquiera de las especies animales.

Esta configuración de la vida humana se da en dos direcciones, según la interpretación de Graciano González sobre la filosofía kantiana. Estas son la “formal” y la “material”; la primera está “abierta a los deseos y a las aspiraciones de los hombres y mujeres” y la material consiste en la “creación de mundos habitables, es decir, cada vez con más carga humanizadora” (2008: 159). La proyección y realización del propio mundo habla de un mundo como posibilidad y, por lo tanto, de una “realidad deudora”⁷ que no indica otra cosa que la moralidad como modo propio de estar la persona frente a otras personas y frente al mundo, configurando así una realidad humana y humanizadora.

La tesis que venimos a reflejar es que la “realidad deudora” o estructura moral del ser humano, que le hace responsable de su propio bien y del bien común, indica la necesidad imperante de cuidado y protección de cada persona para garantizar que su vida se desarrolle de la mejor forma posible en sus múltiples y complejas formas. A diferencia de las necesidades de la existencia animal, cuyo ciclo vital comienza y termina guiado por las determinaciones de la naturaleza, al ser humano no le basta “dejarle ser” en su entorno, ya que este “entorno” está siempre mediado por interpretaciones, por cultura, por posibilidades que son mejores o peores para la elaboración de su proyecto personal e interpersonal. Por lo tanto, la comunidad política y social, empezando por el núcleo familiar, debería proveer de sentido moral y del marco legal necesario para facilitar, apoyar y legitimar el bien de cada persona y de cada comunidad, cuya realidad está siempre “aún en proyecto”.

El tipo de relación humana con su entorno le sitúa frente a su propia responsabilidad y hace del “mundo” humano una tarea por realizar. La apertura y relación trascendente del ser humano consigo mismo y con su entorno manifiesta la vida personal como brotando de un hábitat inherentemente comunitario. Esta correlación e interdependencia del “yo” con el “tú” y con el “nosotros” se

⁷ De este modo denomina Aranguren a la “estructura mora” del ser humano que desarrolla Zubiri.



construye en forma de proyecto: crea cultura e, inmersa en esta, se crean biografías. La vida-proyecto o “realidad debitoria” consiste en “la tensión [del valor moral] por tenerse que llevar a cabo [...] y, precisamente, esta tensión es la que funda la legitimidad de una reivindicación política” (González, 2008: 160). La praxis moral y política es, pues, específicamente humana. No obstante, siguiendo esta argumentación, si bien solo la comunidad humana es un explícito y recíproco “nosotros”, al ser humano le es dada la responsabilidad del cuidado mutuo y de la “casa común” que comparte con el resto de seres naturales.

CONCLUSIÓN

El énfasis en la apertura y, por lo tanto, dependencia y vulnerabilidad específicamente humanas respecto al “mundo” que tiene como tarea no supone la negación del valor y la protección a los animales, sino que rechaza la posibilidad de equiparar unos derechos con otros. La centralidad del ser humano en el marco social, legal y moral se basa en la respuesta y el ajuste de las acciones sociales y políticas a la realidad humana. La protección, cuidado y respeto que precisa un animal para vivir su propio bien objetivo no es el mismo que el de las personas. La justicia se entiende comúnmente como “dar a cada uno lo que le corresponde”; pues bien, en este sentido la corriente personalista defenderá la atención legal y moral hacia los animales como beneficiarios de un trato justo, en respuesta a sus necesidades reales y, por lo tanto, rechazará la equiparación en su condición de sujetos de derechos.

Mientras que la persona se entiende intersubjetiva y subjetivamente como un fin en sí y para sí mismo, el animal, aun cuando tiene un valor que hay que proteger y no vulnerar, no es un fin en sí mismo, es decir, puede utilizarse como un medio siempre y cuando se respete su propio modo de ser y de beneficiar a la naturaleza. Un ejemplo claro de esto son las colmenas; fomentar la producción de miel en un colmenar no violenta la actividad normal de las abejas y no solo favorece, sino que de ello depende la polinización y, por lo tanto, el mantenimiento de las flores, los frutos y la vegetación en general.

Los movimientos de liberación animal atienden a una realidad innegable y dolorosa de uso y abuso de los animales. Se dan comportamientos que,



con un fin productivo y económico, dañan a los animales, a las especies y a la naturaleza en general. La forma de producción masiva que trajo consigo la revolución industrial acrecienta una mentalidad instrumental donde el supuesto “antropocentrismo” consiste en un capitalismo atroz que persigue el beneficio de unos pocos sin importar los medios, arrasando con la naturaleza y en muchas ocasiones con el propio ser humano.

El tipo de antropocentrismo que defiende la corriente personalista no va de la mano del instrumentalismo. El problema no es que se ponga en el centro de las acciones morales y legales al ser humano, el problema surge cuando este deja de ser un *fin en sí* y se limita a ser un *medio* al servicio del consumo y la economía. Del mismo modo, el problema no es *usar* de los bienes naturales, sino *abusar* de estos infringiendo los límites que su valor intrínseco imponen. Es un hecho que se precisan planes de acción para proteger a los animales y fomentar su bienestar, y estas medidas se están tomando desde las instituciones internacionales⁸, si bien aún queda mucho por hacer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bowring, J. (1843). *The Works of Jeremy Bentham*, vol. II. Edimburgo: William Tait.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Crosby, J. F. (2007). *La Interioridad de la Persona Humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Encuentro.
- Domingo, A. (2017). *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*. Madrid: PPC.
- Francisco, P. P. (2015). Carta encíclica. *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*.

⁸ Un ejemplo de ello es la Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo y al Consejo de 23 de enero de 2006 relativa a un plan de acción comunitario sobre protección y bienestar de los animales 2006-2010.



- Fernández, R., (2012). Lobos, *Lobopedia, Enciclopedia Ilustrada*. Disponible en: <<http://www.lobopedia.es/>> (consultado el 16 de enero del 2018).
- Julián Marías, A. (1986). La cuestión radical de la antropología. Hombre y vida humana. *¿Qué es el hombre?* (7). Instituto de Ciencias del Hombre.
- Kant, I. (2008). *La Metafísica de las Costumbres* (trad. y notas: Adela Cortina y Jesús Conill). Madrid: Tecnos.
- Martín, S. (2012). Bioética animal. Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum. *Revista de Bioética y Derecho* (25), 59-72.
- Marcos, A. (2018). Cuatro principios para la ética animalista. *SCIO*, 11/03/2018. Disponible en: <https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/articulos_fondo/cuatro-principios-para-la-etica-animalista/> (consultado el 16 de abril del 2018).
- Mcintyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (trad. de Beatriz de Murguía). Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (trad. de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera). Madrid: Paidós Ibérica.
- Orón, J. V., Sánchez-Cañizares J. (2017). ¿Es posible la reducción epistemológica? Todo sistema necesita presupuestos extra-sistemáticos. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, 50(3), 601-617.
- Ferrer, U. (1993). Los deberes con la naturaleza y la vida no humana. En L. M. Pastor García (ed.). *Cuestiones de Antropología y Bioética* (pp. 39-48). Universidad de Murcia.
- Yela, M. (1986). El hombre, el azar y la necesidad. *¿Qué es el hombre?* (7). Instituto de Ciencias del Hombre.
- Yela, M. (1996). Comportamiento animal y conducta humana. *Psicothema*, (8), 149-163.
- Regan, T. (1983). *The case for animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Singer, P. (2015). *Animal Liberation*. Vintage Digital.

