

Adela Cortina

Las fronteras de la persona

El valor
de los animales,
la dignidad
de los humanos



ra pasar a analizar después si las cosas son como las pintan los detractores del contractualismo, o si hay distintas versiones y posibilidades que conviene contemplar.

El pacto —se dice— sólo pueden sellarlo seres humanos, dotados de las capacidades requeridas para ello, lo cual en buena ley excluiría como sujetos firmantes del mismo a la naturaleza, los animales y también a los seres humanos que carezcan de esas capacidades. Pero, sobre todo, quienes firman el pacto buscan con ello un beneficio mutuo, por eso sólo les interesa contratar con aquellos que tienen la capacidad de pagar con la misma moneda. El Principio del Intercambio está aquí vigente, y por eso los beneficiarios del pacto, los destinatarios, son también esos seres humanos, a los que interesa comprometerse a cumplir los acuerdos en beneficio propio.

Los firmantes del contrato son humanos adultos y capacitados para ello, los beneficiarios también lo son, de donde se sigue que los firmantes coinciden con los beneficiarios. El pacto es entonces expresión de un egoísmo recalcitrante que promueve una cooperación basada en el comercio del toma y daca y, por lo tanto, encuentra sus fronteras allá donde termina la reciprocidad de los humanos. Pero no parece de recibo tomar como fundamento de las obligaciones morales y políticas una disposición tan inmoral como el egoísmo, de ahí que Singer repudie por egoístas y, por lo tanto, inmorales, las teorías del pacto y proponga sustituirlas por su utilitarismo. Precisamente, él entiende —según dice— que las conductas más elevadas moralmente son las altruistas, como es el caso de la preocupación

por las generaciones futuras o el respeto a los muertos, y que el egoísmo que cierra filas en los límites de la especie es de muy baja calidad moral. Una valoración bien extraña por parte de un utilitarista empeñado en poner el límite de la consideración moral en la capacidad de sufrir, que es difícil suponer en las generaciones futuras, no digamos ya en los muertos.

Pero, regresando al contractualismo, creo que esta descalificación por egoísta, en bloque y sin examinar sus posibilidades, es injusta, de ahí que vayamos a romper una lanza en su favor, con razones, aunque también a reconocer sus límites.

2. LAS RAZONES DEL PACTO

El contractualismo es una de las teorías más influyentes de la obligación política, que surge con el nacimiento del Estado moderno. Se expresa a través de muy distintas versiones, pero todas de un modo u otro tratan de responder a la pregunta: ¿por qué los ciudadanos están obligados a obedecer al poder político y a cumplir las leyes de su comunidad política, es decir, del Estado? La respuesta en este caso consiste en afirmar que las personas que componen la comunidad, los ciudadanos, han firmado un pacto hipotético, en virtud del cual renuncian a parte de su libertad natural para ganar un nuevo tipo de libertad, la libertad civil, que les permite conservar la vida y la propiedad, superar las condiciones de la injusticia, o bien conquistar su autonomía moral. Cosas todas ellas que no pueden hacerse sino en el seno de una comunidad política, en la que

impera la ley, a la que todos los ciudadanos se comprometen a someterse.

El Estado de derecho, que es la gran invención política de la Modernidad, no surge entonces por naturaleza, sino por voluntad reflexionada y decidida que se expresa a través de un pacto. Que la ley impere y los ciudadanos se sometan a ella es razonable, porque las cosas suceden como si hubieran firmado un contrato por el que ven garantizado el respeto de sus derechos y ellos, a su vez, se comprometen a respetar los de los demás ciudadanos. Naturalmente, los firmantes del pacto buscan con él un beneficio, en caso contrario no sacrificarían parte de su libertad natural, y se comprometen con aquellos de los que pueden esperar reciprocidad, es decir, con aquellos que a su vez son capaces de asumir su responsabilidad en el pacto. Pero ese beneficio se ha venido entendiendo de distinta forma.

Nacida con Thomas Hobbes en el siglo xvii, la tradición contractualista impregna la filosofía política de Rousseau, Kant o Hume hasta su declive, que acontece con Fichte. Pero en el último tercio del siglo xx John Rawls resucita la tradición contractualista en *Teoría de la Justicia* (1971) y desde entonces es una de las corrientes más boyantes de nuestro tiempo.

Animalistas y biocentristas la critican, como hemos comentado, por entender que en esta tradición sólo los seres capaces de autonomía y autoconciencia son sujetos morales y sólo ellos son sujetos de derechos a los que corresponden deberes directos; que el contractualismo es antropocéntrico y sitúa los límites de la justicia allí donde se encuentren seres humanos,

capaces de pactar unas normas y de asumir la responsabilidad de cumplirlas.

Es preciso desplazar las fronteras de la justicia para incluir a los animales —dicen los animalistas— y a la naturaleza en su conjunto —aseguran los biocentristas—. Es evidente que sólo seres humanos pueden redactar las reglas de la convivencia y que sólo ellos pueden asumir el deber de cumplirlas, como también de responsabilizarse mutuamente de su cumplimiento, pero los beneficiarios de las normas deben ser también los animales y la naturaleza.

Sin embargo, en las teorías del contrato podemos encontrar muy distintas versiones, cuya elaboración afecta a la consideración de los animales. Una línea como la que nace en Hobbes y culmina por el momento en la propuesta de David Gauthier, en su *Moral por acuerdo*, considera sin ambages que es el egoísmo el que lleva a sellar un pacto en el que agentes racionales pueden hacer un cálculo de las ventajas mutuas que extraerán de ello. Inaugurando lo que se ha dado en llamar «teoría del interés más fuerte», los seres humanos deben analizar sus múltiples intereses, tratar de detectar cuál es el más fuerte, aquél por el que sacrificarían los demás cuando fuera necesario, y llegarían a la conclusión de que el temor a la muerte y el afán de disfrutar de la propiedad es más fuerte que cualquier otro.

Sentar sobre esta base del interés la construcción de la comunidad política, y sobre todo su mantenimiento, es una medida propia de egoístas inteligentes y es la mejor garantía para el orden y la estabilidad. Las normas políticas saldrán de ese pacto, pero

también las morales, porque la justicia y la injusticia dependen de que se respeten las normas creadas por pacto o se violen. Una vez establecidas las leyes que benefician mutuamente, lo justo será cumplirlas, y lo injusto, infringirlas.

En este contrato hobbesiano los animales se encuentran en una situación de franca inferioridad, porque carecen de lenguaje, es decir, del tipo de lenguaje que sí tienen los humanos. Los animales no asignan a sus llamadas un significado voluntariamente, sino que expresan sus pasiones en esas llamadas, llevados por su naturaleza. Por eso en todos los lugares de la Tierra esas llamadas son iguales, mientras que las lenguas de los hombres son diversas. El lenguaje nunca hubiera nacido por naturaleza, sino que nace por la voluntad del hombre. Y precisamente es el lenguaje el que permite a los hombres reunirse y llegar a contratos, que les permiten vivir de forma segura y feliz si así lo quieren. No es que el hombre sea mejor que el animal, es que tiene más posibilidades de llevar adelante una vida buena.

Precisamente porque son los hombres los que construyen los principios éticos y políticos, precisamente porque son ellos los que los deciden a través de un pacto, podemos conocer esos principios de antemano, y antes de que existan no se puede hablar ni de justicia ni de injusticia¹.

Ante estas afirmaciones autores como Nussbaum reaccionan alegando que la teoría del pacto considera innecesario contratar con aquellos a los que se puede dominar, como es el caso de los animales. Ya que el contrato se firma para el mutuo beneficio, sólo intere-

sa contratar con los que no pueden ser dominados (los demás hombres), y a los que sí pueden serlo, como es el caso de los animales, se les somete. Pero esto es falso. El problema —o así lo ve Hobbes— es que los animales carecen de la voluntad necesaria para asignar significados a las palabras y, por lo tanto, para llegar a convenios en los que se comprometan. Con ellos no será posible otra ley sino la de la naturaleza.

En el estado de naturaleza, cuando no existe un soberano con poder suficiente como para imponer las leyes, cada hombre tiene derecho a todo, incluso a quitar la vida a los demás y, por lo tanto, también a los animales. Y este derecho no procede de la Escritura, no es derecho divino positivo, sino derecho de la naturaleza. Con los hombres el compromiso del pacto cambia las cosas y obliga a respetar leyes comunes, mientras que con los animales no hay pacto y persiste el derecho natural a reducirlos a servidumbre, utilizarlos y destruir a los que son peligrosos. Pero no porque sea fácil dominarlos, ni siquiera porque sea posible, sino porque resulta imposible pactar con ellos.

Acusar de egoísmo a las teorías del contrato, incluidas las hobbesianas, no me parece muy afortunado. La idea de que podemos dominar a los animales, a los discapacitados psíquicos y a la naturaleza y por eso no interesa pactar con ellos, es más que peregrina, porque justamente lo que enseña Hobbes es que hasta el más débil te puede quitar la vida. Y podemos añadir por nuestra cuenta que los terremotos, los volcanes cuando entran en erupción o los huracanes han venido causando millones de muertos entre los seres humanos y siguen haciéndolo, por no hablar de las lluvias torren-

ciales o los maremotos. Los animales se dañan entre sí y dañan a los hombres, cuando se tercia, de forma inmisericorde. Por no hablar de los virus, las células cancerígenas y tantos otros organismos que muestran constantemente su capacidad destructiva. Ojalá fuera posible pactar con todos ellos unas normas equitativas de convivencia pacífica, basadas en la cooperación equitativa. Ojalá fuera posible firmar un contrato con todos los seres vivos e inertes, del que surgieran normas equitativamente beneficiosas para todos.

La cuestión no es que no merece la pena pactar con los que pueden ser dominados, porque ningún conjunto de seres puede ser dominado. La cuestión es que sólo se puede pactar con aquellos que pueden entender qué significa una norma y discernir si la encuentran o no aceptable. Éste es ya el mensaje del contractualismo hobbesiano, que hoy se plasma en la propuesta de Gauthier y de las teorías de la elección colectiva y se basa en esa razón calculadora de la que gozaría hasta un pueblo de demonios, hasta un pueblo de seres sin sensibilidad moral, con tal de que tuvieran inteligencia.

Más aún sería el caso, también en nuestros días, de un contractualismo como el de Rawls, que no ve en el interés egoísta el único móvil para pactar, porque combina elementos hobbesianos con elementos kantianos. Desde esta perspectiva, los que firman el pacto persiguen su beneficio, entienden que es racional perseguir sus proyectos de vida buena, pero también que han de hacerlo de una forma equitativa con los miembros de su sociedad. Una sociedad será un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo,

de una generación a la siguiente, y en ella cualquier ciudadano razonable entiende que quienes comparten las cargas tienen que compartir también los beneficios, y además que deben hacerlo de una forma equitativa. Esta idea de equidad es la que se expresa en el famoso símbolo del velo de ignorancia: los sujetos del pacto hipotético que van a decidir qué principios de justicia estarán vigentes en su sociedad desconocen su lotería natural y social a la hora de elegir y por eso, como egoístas racionales que son, se pondrán en el lugar del peor situado y construirán los principios que más le favorezcan.

Para que los contratantes se avengan a firmar el pacto tiene que haber un móvil, y ese móvil será sin duda la busca de un beneficio, pero aquí Rawls precisa que ese beneficio se centra en la *reciprocidad*. Aclarar qué sea la reciprocidad no es tarea fácil, pero importa llevarla a cabo porque es la idea que se encuentra en la base de la cooperación en las sociedades occidentales. Los que cooperan tienen que ser ciudadanos libres e iguales, y la cooperación entre ellos está ligada a la idea de *reciprocidad*. ¿«Reciprocidad» significa que si yo no te daño, tú no me dañás, como pretende Singer? La cuestión es más compleja, porque la idea de reciprocidad se encuentra a medio camino entre la idea de imparcialidad, que es altruista (actuar por el bien general) y la idea de ventaja mutua, entendida como la mejora que alguien espera en comparación con la situación presente o con la esperable en el futuro. Los que cooperan tienen que verse beneficiados, pero no mejorando de posición en sentido absoluto, sino de modo equitativo.

Si el motivo para firmar un contrato fuera mejorar la situación de todos los que pactan en relación con su situación presente, los mejor situados no firmarían pacto alguno, porque pueden salir perdiendo. En el contrato por el que se deciden los principios de la justicia unos ganan y otros pierden en relación con el presente, pero les conviene firmarlo porque obtienen ventajas, teniendo en cuenta criterios de equidad. Las personas razonables no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo de un mundo social en que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todos puedan aceptar. La idea de beneficio mutuo sigue siendo clave, pero también la de aceptabilidad racional: es necesario diseñar principios que, una vez publicados, puedan ser aceptados por los ciudadanos porque les benefician².

Los protagonistas del acuerdo han de ser, por tanto, ciudadanos libres e iguales, con un sentido de lo racional y lo razonable, y su acuerdo vale para su comunidad política, es decir, para su Estado, para su comunidad doméstica. Con lo cual Rawls reconoce expresamente que su liberalismo político no tiene capacidad para considerar las relaciones con los discapacitados, la justicia global y las relaciones con los animales. Esta exclusión explícita es la que lleva a Martha Nussbaum a escribir su libro *Las fronteras de la justicia*, en el que intenta incluir en las exigencias de justicia estos colectivos y problemas que Rawls dejó de lado explícitamente por entender que no cabían en el marco de su doctrina.

Dialogaremos más tarde con el enfoque de Nussbaum, pero por el momento conviene dejar apuntado

que en el contractualismo kantiano, al que Rawls gusta de adscribirse, los tres colectivos mencionados tienen un tratamiento muy distinto al que Rawls les concede. Las cuestiones de justicia mundial constituyen el núcleo del derecho de gentes y del derecho cosmopolita, indispensables para que exista una paz perpetua, que es el fin definitivo del derecho dentro de los límites de la mera razón. Y, sobre todo, son cuestiones capitales de justicia, porque la única forma de hacer posible que todo ser humano pueda ser tratado como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio, es construir una sociedad cosmopolita, en la que no haya lejanos y cercanos. Los deberes morales con los lejanos son idénticos a los deberes con los próximos, el ideal de un Reino de los Fines en sí incluye a todos los seres racionales. Quienes no son sujetos de derechos son los animales, y tampoco lo es la naturaleza. Con respecto a ellos los seres humanos no tenemos deberes directos, sino indirectos, como hemos comentado, porque sólo puedo tener deberes directos hacia aquellos que pueden obligarme mediante su voluntad.

¿No sería posible reconocer, más allá de Kant y de Rawls, que no tiene por qué existir una identificación entre los firmantes del pacto y los beneficiarios? Como bien dice Martha Nussbaum, no hay razones para identificar dos preguntas, diferentes entre sí: «¿quién diseña los principios básicos de la sociedad?» y «¿para quién se diseñan?». El «por quién» y el «para quién» no tienen por qué identificarse³. Y esto —añado yo por mi cuenta— podría asumirlo perfectamente una teoría política que asignara al contrato un papel central en la creación de la comunidad política, sea na-

cional, transnacional o mundial, y entendiera que ese contrato político es la mejor manera de proteger los derechos de los seres humanos y el valor de los animales y la naturaleza.

3. CIUDADANOS ACTIVOS Y CIUDADANOS PASIVOS

Ciertamente, ya en la misma tradición contractualista aparece una propuesta que permite distinguir entre firmantes y beneficiarios del contrato y es la distinción, ya clásica, entre dos tipos de ciudadanos, los activos y los pasivos⁴. Los ciudadanos activos son aquellos a los que corresponde activamente participar en la legislación de la comunidad política, mientras que los pasivos no tienen esa prerrogativa y, sin embargo, tienen derecho a ser defendidos por las leyes de la comunidad política. Si no gozan del derecho de participación es porque se les considera excluibles por razones naturales y sociales. Por razones naturales son ciudadanos sólo pasivos las mujeres y los niños, mientras que los varones adultos pero no autosuficientes desde el punto de vista económico quedaban reducidos a la ciudadanía pasiva por razones sociales.

Esta distinción ha sido criticada desde distintas instancias con toda razón, porque no es de recibo reconocer la autonomía moral a los varones y a las mujeres, reconocer su libertad e igualdad y, a continuación, negarles la condición de ciudadanos activos por motivos externos⁵. Sin embargo, cabría pensar si esta distinción, escandalosamente injusta cuando se aplica a seres humanos adultos, podría ser muy fecunda si la

aplicáramos a los niños, los discapacitados y los animales. Podría tratárseles en ese caso como ciudadanos pasivos, protegidos por las leyes, aunque no como ciudadanos activos por ser en este caso imposible. No podrían firmar el pacto, pero sí ser protegidos por él.

Sin embargo, esa posible solución queda truncada en cuanto recordamos que la tradición contractualista consideraba a los ciudadanos pasivos como sujetos de derechos, a los que correspondían deberes de justicia, no de simple beneficencia, aunque en algunos casos no pudieran asumir responsabilidades. Por tanto, se podía criticar esa tradición por distinguir arbitrariamente entre ciudadanos activos y pasivos, pero no por identificar a los varones adultos con los destinatarios de los deberes de justicia, porque también lo eran los demás seres humanos. No lo eran, claro está, los animales.

En la tradición kantiana los seres humanos son los únicos que tienen dignidad y no precio, valor absoluto y no relativo, valor en sí y no para otra cosa. Ésta es una afirmación moral que sirve de fundamento a la vida jurídico-política, porque el único derecho innato es la libertad, que debe ser protegida por la comunidad política. Y ésa es la razón de que se firme el pacto, la defensa de seres que tienen un valor interno y no sólo instrumental.

Y justamente esto es lo que los animalistas suelen criticar: que las éticas antropocéntricas se nieguen a reconocer derechos a los animales y, sin embargo, sí se los reconozcan a los niños, los discapacitados psíquicos y los enfermos en estado vegetativo. Según ellos, la coherencia exige situar a los animales dentro