



LAS FRONTERAS DE LOS DEBERES HUMANOS HACIA LOS ANIMALES. UN ANÁLISIS DE *ZOOPOLIS*

Isabel Argüelles Rozada¹

Universidad de Oviedo, España

Resumen: Este artículo analiza críticamente *Zoopolis*, que propone un marco político para normativizar las relaciones entre los seres humanos y los animales, y trata de resolver uno de sus problemas principales. Cuando se dan en una comunidad, los autores acogen a los animales bajo los conceptos de “ciudadanía” y “residencia”. Si surgen entre sociedades, les otorgan “soberanía”. Sin embargo, el paralelismo buscado entre ambas propuestas conduce a contradicciones. Algunos críticos proponen un enfoque cosmopolita como alternativa, pero caen en un error conceptual evitado por *Zoopolis*: la disolución de la frontera entre deberes políticos y acciones morales hacia los animales. El enfoque “poscosmopolita” parece el más adecuado para salvar esta situación.

Descriptores: Derechos morales · Deberes políticos · Ciudadanía · Soberanía · Antropoceno

Abstract: This article analyses *Zoopolis*, a work which suggests a political framework for the relations between humans and animals, from a critical perspective and trying to solve some of its main problems. When these interactions occur in a community, the work includes animals under the concepts of “citizenship” and “denizenship”. If they emerge between societies, they are given “sovereignty”. However, this attempted parallelism leads to contradictions. Some critics take as a cosmopolitan approach as an alternative, but it falls into conceptual errors avoided by *Zoopolis*, such as the dissolution between political duties and moral actions towards animals. The post-cosmopolitan approach seems to be the most accurate to solve the situation.

Keywords: Moral rights · Political duties · Citizenship · Sovereignty · Anthropocene

Enviado: 09/01/2019. Aceptado: 01/04/2019

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se comentará y criticará, desde una perspectiva filosófica, las líneas maestras de la obra *Zoopolis*. Especialmente, se atenderá a su conceptualización de los deberes humanos hacia los animales y discutirá sus problemas teóricos más relevantes.

En primer lugar, se destacarán sus tesis de partida, de tipo ético, y cómo los autores trascienden a un nivel de reflexión política para abordar adecuadamente la cuestión normativa de nuestras relaciones con los animales.

¹ Facultad de Formación de Profesorado y Educación. E-mail: isaarg9@gmail.com

En el segundo y tercer apartado, el texto se centrará en la ampliación de la noción de “ciudadanía” y de “residencia”, donde entrarán, de manera correspondiente, los animales domésticos y liminales. Se señalará cómo esta ampliación de la comunidad política implica una serie de deberes específicos hacia ambos tipos de animales.

A continuación, el texto analizará los problemas encontrados a la hora de incluir a los animales salvajes en una categoría política. Discutirá las alternativas teóricas surgidas al respecto y señalará sus correspondientes dificultades.

Finalmente, el artículo propondrá como alternativa una determinada lectura de las tesis de A. Dobson sobre ecología política. Desde tal interpretación, tratará de mantener una distinción entre “acciones morales” y “deberes políticos” hacia los animales que buscará vencer la serie de problemas filosóficos encontrados a lo largo del análisis.

2. LA *AUFHEBUNG* DEL ABOLICIONISMO

Zoopolis parte del enfoque clásico que denomina *ART* (*Animal Rights Theory*), consistente en la defensa de la introducción de los animales no humanos en la comunidad moral (Donaldson y Kymlicka, 2011). La praxis asociada a tal posición ética es el *abolicionismo*, esto es, la eliminación de toda instrumentalización animal, sea en forma de industrias alimenticias, de comercialización de mascotas, de experimentación, etc. Son los tipos de explotación animal que C. Patterson compararía con las distintas formas de dominio efectuadas a lo largo de la historia sobre determinados grupos humanos, como la esclavitud, el control reproductivo o eugenésico y la propia Shoah (2008).

Es cierto que, aun denominándolo *ART* con fines simplificadores, no toda defensa de la dignidad moral de los animales tiene que pasar por un lenguaje deontológico, aunque sea una de sus ramas teóricas más influyentes (Regan, 2006). De hecho, la reflexión filosófica al respecto nace con el utilitarismo de Bentham, que apelaba a que los animales sean capaces de sentir y sufrir para defender sus intereses (Bentham, 1970). Esta corriente sería seguida por P. Singer (1975), uno de los grandes defensores de la liberación animal, afirmando que, puesto que los animales no humanos pueden sufrir y sentir placer, sus intereses también deben ser considerados en el cómputo final utilitarista de forma igualitaria. Finalmente, fuera del utilitarismo, que en sus versiones más simples conduce a problemas morales graves (como el sacrificio de la minoría en aras de un bien mayor), encontramos posicionamientos como el *pathocentrismo* (Francione, 2007a).

Pero nuestro propósito no será analizar la más que conocida variedad filosófica de la Ética “animalista”; solo presentaremos sus tesis fundamentales, pues constituyen el punto de partida de *Zoopolis*. Y la clave para entender el



abolicionismo reside en su oposición directa al reformismo o bienestarismo, que tolera la instrumentalización y, en algunos casos, cierto nivel de daño del animal siempre y cuando sea necesario y se halle dentro de unos límites. La *ART* tacha de inconsistencia o, incluso, de “esquizofrenia moral” a tales pretensiones argumentando que la explotación de animales en cualesquiera de sus formas es *innecesaria* para la supervivencia y bienestar humanos en las sociedades desarrolladas (Charlton y Francione, 2014). Debido a esta falta de necesidad se deduce, así, su inmoralidad, puesto que sus víctimas son seres individuales dotados de un interés por su propia vida y vulnerables a los actos ajenos: poseen *dignidad*, es decir, un estatus moral intrínseco. No deja de ser la idea ya apuntada por Ferrater Mora: la realidad inorgánica es un “en sí”, pero los animales humanos y, también los no humanos, son “para sí” (1962). De este modo, si el género, la procedencia étnica, la clase social o, pongamos por caso, la capacidad de leer o trepar son irrelevantes a la hora de defender la dignidad de un sujeto moral, igualmente lo es la *especie* desde estas consideraciones (Donaldson y Kymlicka, 2011). Los animales deber estar dotados, con ello, de unos derechos universales basados en el respeto a su vida y libertades básicas, que son éticos y negativos.

La cuestión es que *Zoopolis*, si bien entiende que esta posición es irrenunciable, afirma que debe ser superada: su error, afirman los autores, reside en mantener una visión sustantiva o “terminal” de los animales, es decir, en verlos como sujetos o pacientes morales. Frente a esto, los autores abogan por una perspectiva *relacional* que busca ser consistente con la realidad interespecífica por la que se caracterizan nuestras comunidades, que son, al fin y al cabo, *mixtas*: convivimos inevitablemente con los animales. En otras palabras, la rígida dicotomía defendida por la *ART* entre el mundo natural y el mundo cultural es falsa; y con ello, siguiendo con la terminología de Ferrater Mora, podríamos decir que los animales no solo son seres para sí, sino también *entre* otros. Al fin y al cabo, esta propuesta es más consecuente con la era “antropocénica” en la que ha entrado nuestro mundo (Salas, 2016): nuestras acciones tienen consecuencias sobre los animales, vivan con nosotros o pertenezcan a otros hábitats.

Con ello, esta perspectiva permite plantear nuevas analogías a la Patterson, ahora de carácter *relacional*; como veremos, el equivalente de los actos perpetrados injustamente hacia los animales serían las acciones históricas ejecutadas contra diferentes grupos humanos, como el de las mujeres, los discapacitados o las minorías culturales.

Ahora bien, la posición práctica que se deduce de esto ya no es necesariamente abolicionista, y esto se debe a que eliminar nuestras interacciones con los animales, al igual que con otros colectivos sistemáticamente discriminados, es imposible. Lo que sí es posible es sustituir las relaciones de dominio por otras basadas en

criterios de justicia. Esta idea se opone al fuerte pesimismo antropológico de autores como Francione, para quien los animales domésticos deben desaparecer por ser un producto de nuestra explotación animal (2007b). Como defiende *Zoopolis*, para lograr tal extinción deberían ser confinados y esterilizados, lo que sería una violación directa de sus derechos de libertad, que eran los que se buscaban defender en última instancia, cayéndose así en una grave inconsistencia (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 79 y ss.). También constituye una negación de la realidad: al fin y al cabo, no solo mantenemos relaciones de abuso con los animales, sino también de respeto, convivencia y afecto en muchos casos.

De acuerdo con esta argumentación, “considerar en serio” nuestras relaciones con los animales, por reformular a Francione (2007a), conlleva tomar un marco filosófico de tipo político, y ya no meramente ético, del que se deducirán unos derechos *positivos* animales cuya otra cara serán una serie de *deberes* humanos. Todos ellos tomarán una forma determinada en función de las distintas relaciones que establezcamos con los animales.

3. OIKOS Y POLIS

De acuerdo a las anteriores consideraciones, Kymlicka y Donaldson incluyen en el concepto político de “ciudadanía” a los animales domesticados. Esta es su aportación fundamental: no son solo portadores abstractos de derechos universales, sino también habitantes de comunidades organizadas políticamente, seres que *conviven* con nosotros.

Zoopolis parte de una noción de ciudadanía basada en tres acepciones. La primera es la nacionalidad: el lazo de los individuos a un territorio y el derecho a residir en él. La segunda es la representación política, que incluye el anterior pero no necesariamente a la inversa: los esclavos estadounidenses, ejemplifican, pertenecían a la nación sin ser sujetos representados por el proceso político. Finalmente, el sentido democrático o la agencia política caracteriza al tercer eje: es la soberanía popular, opuesta al paternalismo y basada en el multipartidismo, la discusión y la razón pública (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 56). Este es el que define al ciudadano en sentido estricto, pues ya no es un sujeto pasivo sino un “coautor” de las decisiones políticas. Los animales, argumentan, deben ser entendidos como ciudadanos en cuanto consideramos la primera y segunda acepción: viven en nuestra sociedad y, puesto que son seres dotados de dignidad afectados por nuestras decisiones, merecen representación institucional. Y tales derechos son *políticos*.

No obstante, los autores no se conforman con esta situación: implicaría entender a los animales, de nuevo, como meros sujetos “pacientes” y no como ciudadanos en un sentido *thicker*. Para ello, reconceptualizan el tercer eje,



usualmente caracterizado en términos de poderes rawlsianos o de criterios deliberativos habermasianos.

Como ocurre en el caso de los discapacitados mentales severos, ya discutido por M. Nussbaum (2007), la inadecuada interpretación de tales criterios, excesivamente exigente, conduce a negar la ciudadanía a los seres humanos carentes de capacidad reflexiva o discursiva. De forma similar, la estrategia de Donaldson y Kymlicka (2011) es defender la existencia de una forma de actividad política que no precisa de la posesión de capacidades comunicativas de tipo cognitivo: tal es la “agencia dependiente”. Siguiendo con la analogía de los discapacitados mentales, la comunicación de los intereses propios puede tomar, por ejemplo, una expresión “corporeizada” (en eso consiste la “agencia”) y ser expresada en las decisiones políticas por parte de un “colaborador” (tal sería la “dependencia”), como proponen Francis y Silvers (2007), y E. Kittay (2002). En la comprensión de los deseos y problemas del animal habrá, sin duda, complicaciones; pero es algo que también ocurre en el caso humano (Nussbaum, 2007, p. 349). Podemos conocer, a pesar de todo, esa “vida escondida” de los demás, como expresa E. Marshall (1993). En definitiva, podemos comprender a nuestro animal y responder por él a través de unas relaciones privadas basadas en la confianza y el afecto. No en vano estos animales están domesticados y por esa misma razón podemos convivir con ellos: obedecen las normas sociales básicas aunque no las entiendan, al igual que nosotros, a menudo, no comprendemos o siquiera conocemos explícitamente algunas de ellas. Y por eso tienen derecho a ser reconocidos en tales reglas.

La comparación con los discapacitados no es *ad hoc*: todos los ciudadanos somos dependientes, por lo menos, en ciertos momentos de nuestras propias vidas, como en la niñez, la enfermedad o la vejez, y no por ello dejamos de considerarnos seres dotados de derechos políticos. La cuestión es que una relación, para ser ciudadana, debe ser colaborativa: capaz de expresar los intereses subjetivos que se desea sean considerados en el juego político, siempre y cuando tales intereses puedan articularse con el bien común. En muchas ocasiones, sin duda, tales relaciones toman una forma deliberativa; comunicativa, habermasiana. Pero no tiene por qué ser así siempre, como es el caso de los animales domésticos, donde tomarían el aspecto de agencia dependiente que acabamos de definir (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 59). En definitiva: no cuentan tanto las capacidades o atributos de un individuo como el tipo de *interacción* que establezca con otros sujetos cívicos; de estas relaciones se deducirá su condición de ciudadanos, y una serie de derechos y deberes específicos.

Al respecto, un “dogma” de la *ART* criticado por *Zoopolis* al respecto es el criterio de la especie que propone Nussbaum (2007), de acuerdo al cual los derechos que debemos salvaguardar para lograr el “florecimiento” o vida digna de un sujeto están marcados por su especie. Esta idea de florecimiento se basa en una reinterpretación

del concepto de *entelequia* aristotélico: la fuerza dirigida a alcanzar la vida buena, la felicidad, mediante el desarrollo pleno de las propias potencialidades y capacidades. Algo para lo que, añade Nussbaum al estagirita, es indispensable que el Estado garantice los recursos sociales, económicos y culturales indispensables.

Este criterio sería dogmático por caer en la lógica atributiva o esencialista ya discutida y por olvidar, de nuevo, el carácter interespecífico de nuestras sociedades. Siguiendo el ejemplo de la autora, un niño con discapacidad mental debe ser educado en lo posible para lograr que adquiriera una serie de habilidades sociales y lingüísticas mínimas; por el contrario, estas capacidades no son necesarias para el florecimiento del chimpancé (Nussbaum, 2007, p. 97). Esto sería aceptable si la dicotomía ontológica ciudad/naturaleza fuera cierta. Pero como argumentan Donaldson y Kymlicka (2011), la comunidad donde el chimpancé debe florecer, en algunos casos, será la *humana*, y este aspecto es más relevante que su especie. Caso paradigmático lo muestra el relato de Rowlands (2009), cuyo animal domesticado es un lobo; si nos remitiéramos al criterio nussbaumiano, sería salvaje y, automáticamente, carente de derechos cívicos. Pero en virtud de un criterio relacional es un animal domesticado que, como habitante de una comunidad política, debe ser educado en sus convenciones sociales y estar dotado de unos derechos positivos específicos. Por ende, es el contexto social el que debe marcar, en última instancia, nuestros deberes hacia los animales: la situación relacional en la que nos encontremos es, insistiremos a lo largo del artículo, el verdadero criterio del que partir.

Con todo ello, se deducen una serie de deberes humanos de tipo político y socioeconómico basados en la distribución de los recursos. Pero no solo eso; si recuperamos la analogía una vez más, como ya criticara Sen (1994) a Rawls, un discapacitado físico no solo necesitará un mayor apoyo económico para alcanzar la igualdad de oportunidades; sino además un diseño urbano que se adapte a sus necesidades específicas. Por tanto, también tenemos deberes de *reconocimiento*, concepto político defendido por filósofas feministas como N. Fraser (2006) que, creemos, es fundamental considerar en todo discurso acerca de los derechos sociales animales. El abolicionismo, veíamos, mantiene que estos animales son un engendro artificial creado por la instrumentalización del hombre y que deben desaparecer. Pero no debemos olvidar que, a menudo, los animales domésticos provienen de relaciones históricas basadas en el interés mutuo, como muestran los estudios sobre el perro. Y aun si fuera cierto que *nosotros* los hemos creado, lo que debemos lograr es que el marco social lo *reconozca* como ciudadano legítimo. Así, de acuerdo a nuestro paralelismo con el discurso feminista, si en el caso de la mujer se requiere tanto el fin de la brecha salarial (deberes de redistribución) como revalorizar las identidades no masculinas (deberes de reconocimiento), en el caso del animal se debe huir de su concepción como una propiedad (politizar el ámbito privado al que



pertenecen) y garantizar su acceso al espacio público (que muchas veces encuentran vedado). El diseño social revela, en última instancia, nuestra idea de ciudadanía y el *statu quo* instaurado en nuestra sociedad y, por ello, debe ser replanteado; algo que, precisamente, buscaba la propia acuñadora del término “zoopolis” (Wolch, 1998).

No obstante, las consideraciones de *Zoopolis* poseen problemas teóricos en este punto. De acuerdo a las anteriores explicaciones, los autores entienden como “responsabilidades de los animales” algunas de las cuestiones que acabamos de conceptualizar como deberes humanos. Tal interpretación, entendemos, es una trampa argumental: los humanos son los encargados, a fin de cuentas, de que el comportamiento de sus animales de compañía sea cooperativo socialmente, por más que Donaldson y Kymlicka lo entiendan como “deberes animales”. En otras palabras, la lógica derechos-deberes no es necesariamente contractual o recíproca, resto liberal de las propuestas de *Zoopolis* que les conduce a tales contradicciones. Un discapacitado mental severo, si seguimos con nuestro ejemplo, debe ser representado en el proceso de decisión política y tal es un deber de su asistente, al igual que su comportamiento en sociedad sea adecuado no depende de él. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre en el caso del animal doméstico.

Ahora bien, como argumentaremos más adelante, este error conceptual en el que incurre *Zoopolis* no nace del hecho de extender la ciudadanía a los animales, como defiende el crítico C. Hinchcliffe (2015); de una contradicción en un punto argumental no siempre se debe rechazar todo el sistema filosófico propuesto. Como defenderemos, estos deberes humanos que los animales reciben en forma de derechos son específicos, esto es, nacidos de una situación relacional concreta basada en la agencia dependiente. Y, aquí está el punto, un sujeto político puede tener derechos *sin* necesariamente poseer deberes a su vez. Esta consideración falta en el entramado argumental de *Zoopolis* y es el que le conduce a contradicciones. Pero teniéndolo en cuenta se salvan tales problemas.

Como defiende A. Dobson (2010), en cuya obra nos apoyaremos más adelante para defender tal tesis, a mayor capacidad de impacto sobre los demás, mayores cotas de responsabilidad. No deja de ser una idea implícita en *Zoopolis*, aunque la obra no la desarrolle, y no en vano hallamos una notable cercanía entre el concepto de agencia dependiente y el de confianza activa propuesto por Dobson. La cuestión es que este autor no la aplica al caso de las relaciones animales-humanos, como nosotros sí pretenderemos.

4. REFUGEES WELCOME

Otra dicotomía esencialista de la *ART* que también rompe *Zoopolis* es la de animal salvaje/doméstico. Donaldson y Kymlicka añaden una nueva tipología: la de los animales “liminales”, que viven en nuestras comunidades pero no son domésticos o cooperativos sino independientes. El diseño urbano no toma en consideración a estos animales. Es más, son vistos, en ciertos casos, como plagas o “invasores”. Y

es que, como ocurre en el caso del inmigrante, nuestras relaciones con ellos son, a menudo, hipócritas: vemos al extranjero como un habitante ilegítimo de nuestra comunidad, pero nos aprovechamos de su contribución al bien público con su fuerza de trabajo. En el caso de los animales liminales, despreciamos a las palomas pero nos gusta el canto de las aves o la belleza de las ardillas en nuestros parques, ejemplifican los autores (2011, p. 63 y ss.).

De este modo, si antes la comparación tomaba como ejemplo a las personas históricamente vinculadas al ámbito privado (las mujeres, los discapacitados) ahora hace lo propio con los inmigrantes, refugiados, empleados temporales, turistas, etc. Como en estos casos, los seres liminales podrán ser o bien animales que entran en contacto puntual con nuestra sociedad o su periferia, como ocurre con los zorros, jabalíes u osos; o permanentes en nuestra ciudad, como es el caso de las ratas o las palomas. Y también habrá animales que vivan con nosotros durante ciertas temporadas, como ocurre con las golondrinas. Las razones de este contacto son igualmente variadas: por beneficio de los animales, por ocupación humana de sus hábitats, por cruces de sus flujos migratorios con nuestras comunidades, etc. El modelo que propone *Zoopolis* para estos casos es la *denizenship* o residencia: no deben ser expulsados, pero tampoco “dejados solos”, como pretende la *ART*. No obstante, ya no pueden poseer derechos y deberes específicamente cívicos, pues nuestra convivencia con ellos es diferente. De nuevo, esta es la que marca los deberes que tengamos hacia los animales. Y ello sin negar sus derechos morales, que son comunes a todos los seres dotados de dignidad (2011, p. 210 y ss.).

De este modo, en el caso de los contactos más pasajeros, como los surgidos por expansión humana o por migración animal, han de respetarse sus intereses básicos negativos. En los casos de estancia permanente, son animales que dependen de nuestra comunidad para sobrevivir, pero esta dependencia no es igual que la de los animales domésticos: es “generalizada”, es decir, no se basa en nuestra atención directa y personalizada (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 218). Esta situación implica ciertos deberes positivos de rediseño del espacio social, pero son más débiles que los que tenemos hacia los animales domésticos por su baja sociabilidad con el hombre. Con ello, este estatus de residentes no ciudadanos, tanto en el caso animal como humano, puede conducir a situaciones de vulnerabilidad. No obstante, la situación de injusticia no es necesariamente inherente a la *denizenship* y la protección no exige siempre la ciudadanía. Es más, esta implica un proceso muy laborioso que, de imponerse, sería injusto, pues iría en contra de las libertades negativas del animal liminal tratar de domesticarlo.

Así, por ejemplo, a los residentes humanos debemos concederles derechos sociales como la seguridad laboral y de residencia; pero no ciertos beneficios de tipo cívico, como la participación política. Igualmente, los animales liminales poseen derecho de estancia siempre y cuando ello no redunde en un daño a terceros. Y



puesto que no son ciudadanos, los deberes humanos de asistencia a estos animales son menores; por ejemplo, la depredación no debe ser evitada, indican los autores, pues limitaría sus libertades individuales (habría que enjaularlos o domesticarlos para que no se atacaran entre ellos), frente al caso de los animales domésticos (2011, p. 160). Esta cuestión se repetirá con más fuerza (y acompañada de ciertos problemas teóricos) a la hora de discutir los deberes humanos hacia los animales salvajes, como veremos en el siguiente apartado.

Si bien implícitamente, encontramos de nuevo la importancia política tanto del reconocimiento como de la redistribución en el caso de estos animales. Así, *Zoopolis* defiende su estatus como residentes legítimos; y argumenta que se debe distribuir equitativamente el impacto de sus interacciones con el resto de habitantes. Al fin y al cabo, las relaciones dadas en el seno de una comunidad implican, de forma inevitable, riesgos para otros, esto es, potenciales peligros, como los accidentes de circulación o la posibilidad de contagiarnos enfermedades. La cuestión es que estos riesgos sean minimizados y distribuidos de una forma justa, pues hasta ahora tal reparto ha sido intolerablemente asimétrico en perjuicio de los animales liminales; en palabras de Donaldson y Kymlicka, somos “hiper-sensitivos” a los riesgos a los que nos somete su presencia sin revisar los efectos que nuestras acciones tienen sobre ellos (2011, p. 249).

Como caso análogo, esto se evidencia en el trato con que muchas sociedades “reciben” a los refugiados, viéndolos como visitantes ilegítimos. También se muestra en nuestra consideración del inmigrante: pensamos que nos roba el trabajo, pero nos aprovechamos de su esfuerzo sin dotarle de seguridad laboral. Y en el caso de los animales liminales, nos escandalizamos, p. ej., ante los accidentes de tráfico que pueden ocasionar en contadas ocasiones; pero somos ciegos ante las infraestructuras que les imponemos y que a menudo les dañan. En definitiva, de nuevo, debe dotarse a estos animales de legitimidad como habitantes y rediseñar el espacio urbano en consecuencia: garantizarles derechos de reconocimiento y de distribución.

5. CONTRA EL *TERRA NULLIUS*

Los animales salvajes, cuya vida se desarrolla en hábitats alejados de nuestra comunidad, son también vulnerables a nuestras acciones en sentido directo (asentamiento humano, caza, explotación de recursos) e indirecto (contaminación, urbanización). Por tanto, estas relaciones de contacto generan unas determinadas responsabilidades hacia ellos. Pero ya no pueden ser considerados ni ciudadanos ni residentes, pues no convivimos con tales animales. La cuestión es, así pues, si nuestro deber es meramente moral o si los animales salvajes también entran dentro de alguna categoría propiamente política.

Zoopolis, para empezar, les otorga el derecho de no interferencia. De nuevo, Kymlicka y Donaldson, de manera implícita, admiten que es posible intuir los intereses animales, aunque estos no tomen, como es evidente, una presentación discursiva. Y ellos rehúyen de nuestra presencia, luego este deseo debe ser respetado. En este sentido, la obra los compara con las poblaciones indígenas. No obstante, también defiende un marco normativo de ciertos deberes *positivos* de intervención, frente a la *ART*: si estamos en el Antropoceno, como mencionábamos al inicio, y las decisiones humanas afectan a las poblaciones animales, para que estos contactos sean justos debe darse, de nuevo, una distribución del riesgo equitativa. Con ello, surgen deberes humanos de compensación (refugios, cuidado de crías), de consideración de sus rutas migratorias en la construcción de las infraestructuras (correderos, pasadizos), de reducción de la contaminación, etc. (Kymlicka y Donaldson, 2011, p. 190 y ss.)

Una cuestión muy discutida al respecto es si la intervención humana en las relaciones depredadoras de los animales salvajes es legítima. Para empezar, sería inadecuada por una cuestión puramente pragmática, pues tal intromisión produciría un desequilibrio ecológico y, por ende, un mayor daño del que se pretendería evitar. Sin embargo, si fuéramos el Dios de Laplace y conociéramos plenamente las complejas relaciones biológicas que se dieran en el ecosistema y las consecuencias de modificarlas, deberíamos intervenir si nos remitiéramos a tal argumento. Con ello, la maniobra que toma *Zoopolis*, que aquí discutiremos, es dotarles de soberanía. El florecimiento de los animales salvajes se basa, para Donaldson y Kymlicka, en su autosuficiencia como “sociedad”: en su “competencia” para afrontar los desafíos del ecosistema, que debemos respetar. Y entre sus mecanismos se encuentra, precisamente, la depredación (2011, p. 160 y ss.).

Varios problemas surgen en este punto de la obra. Para empezar, por más que lo traten de negar, los autores caen en un holismo ecológico que en un principio buscaban evitar, como critica O. Horta (2013). Al defender su soberanía apelando a la protección del equilibrio ecológico, parecería que, más que defender los derechos *individuales* de los animales salvajes, tal respeto se dirigiría hacia su hábitat natural o al ecosistema en su conjunto. Y esto les lleva a contradecirse: al inicio de la obra niegan que la naturaleza tenga derechos *per se*, pues estos son relativos a sus habitantes. Su razonamiento, además, es circular: del deber de no intervención ilegítima se deriva la necesidad de adscribirles soberanía; y al tiempo, de la premisa de que sean comunidades soberanas se deducen tales responsabilidades de respeto a la autodeterminación.

Por otro lado, centrándonos en el dilema de impedir la depredación, si recordamos, la premisa de la que parte *Zoopolis* es de tipo ético: los animales, incluidos los liminales y salvajes, poseen un estatus moral intrínseco, por lo



que habría que defender su derecho a la vida y al no-daño. Como critican tanto Torres (2011) como Cochrane (2013), de ahí se deduciría el deber de interferencia humana en tales situaciones, con lo que Donaldson y Kymlicka caerían en otra sonora contradicción.

Ahora bien, si se sigue el camino de reflexión de Cochrane (2013), basado en términos puramente morales, es decir, en el respeto a los derechos negativos básicos de los animales, caemos en problemas aún más graves. Y es que de ello se sigue la defensa de una “*cosmozoopolis*” donde todos, animales y humanos, serían ciudadanos de una misma comunidad, el mundo, con unos derechos negativos que deben ser respetados (Cochrane, 2013). Para empezar, remitiéndonos nuevamente a motivos meramente pragmáticos, esto conduciría a la conversión del mundo en un zoológico, en una administración humana absoluta de las vidas animales. Algo que, además de imposible, llevaría a su vez a una inconsistencia tan grave o más que en la que incurría *Zoopolis*: ese control masivo de las vidas animales violaría sus derechos básicos de libertad. Esto se evidencia en la cuanto menos extravagante propuesta de J. McMahan (2010) de prevenir la reproducción de ciertos animales para que solo existan especies herbívoras.

6. POSCOSMOZOOPOLIS

Se hace evidente que necesitamos un replanteamiento teórico de los deberes humanos hacia los animales salvajes para superar tales dilemas, que no son capaces de resolver ni *Zoopolis* ni sus críticos. La atribución de ciudadanía a los animales domesticados no conducía a tales problemas teóricos, pero parece que el intento de lograr un paralelismo con los animales salvajes, esto es, tratar de aplicarles una categoría política como la soberanía, no es posible. Y es que los animales salvajes carecen de relaciones cooperativas, que son precisamente las que Donaldson y Kymlicka (2011) defendían como definitivas de la agencia política. Sin duda, entre los animales salvajes se da algo más que una relación hobbesiana: establecen, por ejemplo, relaciones simbióticas y de lealtad al grupo. Pero también realizan conductas depredadoras o sencillamente solitarias. Y todas ellas son relaciones de orden puramente biológico, no “soberano” o político.

Así pues, la crítica de Cochrane acierta en su objeto. Pero no es certero, añadimos nosotros, en la forma de llevarla a cabo: renuncia al marco relacional propuesto por *Zoopolis* para identificar las distintas responsabilidades humanas hacia los animales, cuya necesidad ya hemos justificado a lo largo del artículo, y se queda en un enfoque referido meramente a los derechos negativos de todo ser sintiente. Tal renuncia pierde las fuentes o raíces de los deberes humanos hacia los animales, que se encuentran en nuestras interacciones con ellos y en las consecuencias o

impactos surgidos de tales contactos. Como ya veíamos en el caso de los animales domesticados, estos deberes no nacen de una lógica recíproca: aunque un sujeto tenga derechos, no implica necesariamente que tenga deberes. Esa tesis liberal ya está más que criticada por la Filosofía política actual. Volvamos al ejemplo de los niños o los discapacitados: son sujetos dotados de dignidad y derechos políticos, pero no de deberes, pues carecen de la capacidad para cumplirlos. Y no por ello dejamos de tener responsabilidades hacia ellos.

Se podría criticar que tal criterio relacional está condenado a la más pura casuística, puesto que las interacciones humanos-animales parecen ser contingentes e imprevisibles. En otras palabras, nuestro enfoque no atributivo de los deberes hacia los animales salvajes parecería incapaz de ofrecer un marco normativo, limitándose al análisis, caso por caso, de tales relaciones puntuales. No obstante, ya hemos insistido en que el contacto entre las sociedades animales y humanas no es una cuestión esporádica, casual o momentánea, sino que es constitutiva del mundo en que vivimos. Y ya no solo porque las sociedades humanas hayan expandido su asentamiento a zonas en inicio habitadas por animales, con las inevitables interacciones consecuentes; sino porque nuestra acción como individuos y como sociedad afecta, aunque sea indirectamente, al conjunto de la Tierra. Si vivimos en el Antropoceno, si la acción humana afecta al conjunto de seres vivos que pueblan la Tierra, esto genera unas responsabilidades morales y políticas equivalentes.

Por tanto, debemos considerar qué tienen de especial nuestras interacciones con estos animales para identificar nuestros deberes, que serán, con ello, diferentes a los que tenemos respecto a los animales domésticos, sin por ello asumir que estos tengan, a su vez, deberes hacia nosotros. Y es que, en estas relaciones, uno de los agentes, el ser humano, es un agente moral y político, luego las consecuencias de sus actos deben ser normativizadas; pero no así las relaciones dadas entre animales salvajes, pues son meramente biológicas. De este modo podremos analizar, desde una perspectiva filosófico-política, la relación mantenida con los animales salvajes, y ello sin necesitar recurrir a maniobras *ad hoc*. Y así, podremos mantener el paralelismo teórico a la hora de considerar nuestras responsabilidades hacia cada tipo de animal que perseguía *Zoopolis*, conservando la agencia dependiente de los animales domesticados y la defensa de un reparto equitativo de los riesgos a los que sometemos a los animales liminales y salvajes.

Nuestra propuesta, concretamente, está inspirada en la ciudadanía “poscosmopolita” teorizada por A. Dobson (2010), si bien con ciertos matices. Como ya hemos visto, la vía “*zoopolita*” de tipo estatal o soberana de Donaldson y Kymlicka no nos sirve. Pero tampoco la vía “*cosmozoopolita*” de Cochrane, pues pierde la dimensión *política* de los deberes humanos y se reduce a la defensa de



los derechos éticos de los animales, conduciendo a nuevas contradicciones. Como mencionábamos más arriba, si reconocemos que tenemos deberes positivos hacia los animales salvajes es por aceptar consecuentemente la era antropocénica en la que vivimos, algo que también se evidencia en *Zoopolis* cuando constata que el 83% de la Tierra está afectada por la acción humana (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 63). Es de este “impacto a distancia”, tal y como lo denomina Dobson (2010) desde su teoría ecológica, de donde se deducen unos deberes positivos inéditos hacia los afectados; ni una mera responsabilidad de no interferencia, ni tampoco una intervención indiscriminada. Tal es lo que él entiende como deberes propios de la “*poscosmopolis*”, tal y como él la denomina, en que hoy vivimos: no es una mera sociedad cosmopolita, pues nuestros deberes no son ni solo morales meramente negativos hacia las sociedades que afectamos con nuestras decisiones.

Es esta relación, defendemos aquí, la raíz de nuestros deberes hacia los animales salvajes, y no una “soberanía” meramente metafórica que Donaldson y Kymlicka les pretendía atribuir. Sin embargo, en nuestra interpretación de las tesis de Dobson añadimos varias matizaciones, pues el autor defiende que las relaciones con los animales no son políticas, sino meramente morales. Pero como ya hemos defendido a lo largo del artículo, no podemos reducir nuestras responsabilidades hacia los animales a una cuestión moral o de compasión. Como ve Nussbaum, esta asunción “omite un elemento tan esencial en el hecho de obrar mal como es la culpa” y el deber asociado a ella (2007, p. 332).

Añadimos, con ello, la partícula “zoo” a su *poscosmopolitismo* para caracterizar la posición defendida en este artículo. La intuición de *Zoopolis* de que existen deberes positivos hacia los animales, si nuestras reflexiones son certeras, es adecuada, pero desde una lectura no simétrica. Con ello, logramos mantener la frontera entre los deberes morales o “de buena persona”, tal y como los entiende Dobson y a los que el “cosmozoopolitismo” de Cochrane se veía reducido; y los deberes políticos, que por su conceptualización en términos estatales o “zoopolíticos” de Donaldson y Kymlicka estaban acompañados de inconsistencias.

Recuperamos, con ello, esa idea apenas desarrollada por *Zoopolis* de que debemos repartir equitativamente los impactos a los que sometemos a otros seres humanos y animales. En ella encontramos la verdadera clave para resolver las incoherencias que venimos señalando, y es la que conecta, precisamente, con la obra de A. Dobson desde nuestra interpretación. Así, por ejemplo, podemos enunciar como responsabilidades políticas de las comunidades desarrolladas que detengan su masiva explotación de recursos. Y manteniendo nuestra lógica no recíproca de los deberes, esta responsabilidad *no* es exigible a las comunidades más pobres, como defiende Dobson, ni tampoco, con ello, a los animales, pues todos ellos son los perjudicados, en última instancia, por nuestras acciones, y no al revés.

Además, con estas consideraciones logramos mantener esa barrera que Dobson se esfuerza en mantener entre los deberes morales y políticos. Así, por ejemplo, una acción moral (defendible o no) hacia un animal salvaje sería rescatar a una gacela del ataque de un león o evitar una catástrofe natural en un hábitat (caso que *Zoopolis* veía como una responsabilidad, cayendo en contradicción). Pero no serían deberes *políticos*. Sí lo sería eliminar la contaminación a la que los sometemos, erradicar la caza y, en general, asistirles en los daños que les hayamos causado con nuestras acciones. Nuestro impacto: tal es el criterio que marca la frontera entre lo que es un deber humano y lo que es un acto moral o incluso supererogatorio.

Con ello, demostramos que en la admisión de una concepción no recíproca de los derechos se escondía la pieza que faltaba en la reflexión sobre los derechos políticos animales. De hecho, un ejemplo aparece formulado por los propios Kymlicka y Donaldson, aunque no lo desarrollen con todas las implicaciones necesarias, como aquí sí tratamos de hacer: la población humana, indican, debe reducir su crecimiento demográfico (doblado desde los 60), pero no tiene por qué hacerlo la población animal (que ha disminuido un tercio) (2011, p. 192). Y es que tales relaciones de impacto son *asimétricas* y así debemos entender los deberes que de ella brotan. Son estos hechos, estas situaciones materiales de relaciones estructurales caracterizadas por la desigualdad, las que dibujan y modelan nuestros deberes humanos hacia los animales.

7. CONCLUSIÓN

Zoopolis (2011) es una apuesta por un análisis post-abolicionista que toma un revelador enfoque relacional, esto es, no basado en aspectos cognitivistas, emotivistas ni tampoco en el criterio nussbaumiano de la especie, sino en las interacciones que los humanos mantenemos con los animales.

Estas relaciones siempre se han dado dentro de nuestras propias sociedades, en algunos casos basadas en la confianza, y en otros, en la mera coexistencia. Pero también con animales alejados de nuestras comunidades. Todas ellas precisan de un marco político normativo. Al respecto, mantenemos con Kymlicka y Donaldson la necesidad de considerar a los animales domesticados y liminales como ciudadanos y residentes. Pero rechazamos su enfoque basado en la soberanía clásica y proponemos aplicar la perspectiva poscosmopolita de Dobson. Los tres teóricos tienen en común reconocer, frente a las relaciones contractuales, otros deberes políticos nacidos de relaciones de desigualdad, dependencia y cuidado que otorgan responsabilidades no al sujeto más vulnerable sino al agente que posee el mayor poder. *Zoopolis* asume esto de manera implícita en “la letra”, aún algo tendente a una presentación



recíproca de las obligaciones cívicas, pero no así, creemos, en su “espíritu”, más cercano a la teoría de Dobson y que es el que aquí hemos tratado de desarrollar con todas sus implicaciones.

Esto conlleva defender la existencia de deberes humanos de reconocimiento de los animales como sujetos dotados de derechos políticos. Pero también conduce a deberes de (re)distribución. Esto se evidencia especialmente en el caso de los animales salvajes; tenemos deberes políticos hacia ellos, y no la obligación moral, sin más, de respetar sus derechos básicos negativos. Y eso sin tener que defender que los animales salvajes sean sujetos soberanos. Somos los humanos, especialmente los provenientes de comunidades desarrolladas, los agentes que imponemos unas determinadas condiciones asimétricas sobre otros seres en el espacio global. Somos nosotros los dotados de una responsabilidad política específica, pues esta nace de una realidad estructural y sistemática evidenciada, por ejemplo, por nuestra huella ecológica, que afecta a otras poblaciones humanas y animales y les conduce a unas condiciones de vida no igualitarias.

La relación humana con el animal es vista por Dobson, sin embargo, como moral. Pero si aceptamos el marco relacional conceptualizado por *Zoopolis*, nuestras acciones no solo generan “deudas” con otras comunidades humanas presentes o futuras, sino también con los animales: con todo aquel sujeto, aunque nos sea lejano y hasta desconocido, que se vea privado del necesario espacio para su bienestar.

Así pues, concluimos, ni “*cosmozoopolis*”, ni tampoco “*zoopolis*”, sino “*poscosmozoopolis*”. La situación producida por nuestras acciones es la que genera responsabilidades, y estas son siempre debidas a los individuos afectados. Y entre estos sujetos encontramos a los animales: sobre ellos también es aplicable un esquema de reconocimiento y redistribución basado en criterios de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Bentham, J. (1970): *An introduction to the principles of morals and legislation*, University of London: The Athlone Press.

Charlton, A. & Francione, G. L. (2014): *Come con conciencia*: Exempla Press.

Cochrane, A. (2013): “Cosmozoopolis: The Case Against Group-Differentiated Animal Rights”. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, pp. 127-141.

Dobson, A. (2010): *Ciudadanía y medio ambiente*, Barcelona: Proteus.

Donaldson, D. & Kymlicka, W. (2011): *Zoopolis*. Oxford University Press.

- Ferrater Mora, J. (1962): *El Ser y la Muerte*, Madrid: Aguilar.
- Francione, G. (2007a): “Considerar seriamente la capacidad para sentir”, *De animales y hombres*, Herrera, A. (comp.), pp. 15-36. Madrid, Biblioteca nueva: Eds. Universidad De Oviedo.
- Francione, G. (2007b): “Animal Rights and Domesticated Nonhumans”. En: *Animal rights: the abolition approach*. Website. Recuperado de: <https://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/>
- Francis, L. y Silvers, A. (2007): “Liberalism and individual scripted ideas of the good”. *Social Theory and Practice*, 33, 2, pp. 311-334.
- Fraser, N. (2006): *¿Redistribución o Reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Hinchcliffe, C. (2015): “Animals and the limits of citizenship: Zoopolis and the concept of citizenship”. *The Journal of Political Philosophy*, 23, 3, pp. 302-320.
- Horta, O. (2013): “Zoopolis, Intervention, and State of Nature”. *Law, Ethics and Philosophy*, 1, pp. 113-125.
- Kittay, E. (2002): “When caring is just and justice is caring: justice in mental retardation”, *The Subject of Care*, E.F. Kittay & E.K. Feder (eds.), pp. 257-276. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Marshall, E. (1993): *The Hidden Life of Dogs*. Mariner Books.
- McMahan, J. (2010): “The meat-eaters”. *New York Times*, The Stone. Recuperado de: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>
- Nussbaum, M. (2007): *Las fronteras de la justicia*, Barcelona: Paidós.
- Patterson, C. (2008): *¿Por qué maltratamos tanto a los animales?* Barcelona: Milenio. 1ª ed. 2002.
- Regan, T. (2006): *Jaulas vacías*, Barcelona: Altarriba.
- Rowlands, M. (2009). *El filósofo y el lobo*, Barcelona: Seix Barral.
- Salas, J. (2016): “Bienvenidos al Antropoceno”. *El País*. Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2016/09/05/ciencia/1473092509_973513.html (15/12/2017).
- Sen, A. (1994): “¿Igualdad de qué?”, *Libertad, Igualdad y derecho*, Rawls, J. y Sen, A., pp. 133-156. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Singer, P. (1975): *Liberación animal*, Madrid: Taurus.
- Torres, M. (2011): “De lobos y ovejas. ¿Les debemos algo a los animales salvajes?” *Ágora. Papeles de Filosofía*, N°30, 2, pp. 77-98.
- Wolch, J. y Emel, J. (1998): *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Londres: Verso.