

LOS DERECHOS DE TODOS LOS SERES VIVOS A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA

M^a Luz Pintos Peñaranda
Universidad. de Santiago de Compostela

Comenzaré haciendo una pequeña confesión personal acerca de qué es lo que me ha incitado a entrar en este tema de los derechos de todos los seres vivos que es tan actual como polémico. El 29 de agosto de 1999, la página 12 del diario *El País* estaba toda ella ocupada por dos artículos de opinión que, aunque breves, se enfrentaban abiertamente entre sí. Lo que se debatía entre ellos de forma tan opuesta es si se puede hablar o no de derechos de los animales –es decir, de los animales no humanos. Confieso que inmediatamente me sentí muy conmovida con el tono de uno de los artículos e, incluso, herida en mi sensibilidad moral e intelectual. Y algo en mí se rebeló contra lo que me parecían unos muy discutibles argumentos. El primer artículo iba firmado por Fernando Savater. El segundo por Jesús Mosterín. La polémica estaba servida y yo me sentí tan golpeada que decidí encarar el tema buscando más razones que se sumaran a las de Jesús Mosterín y que permitieran rebatir las de Fernando Savater. Para este filósofo –por otro lado, en franca sintonía con la mayor parte de los intelectuales que se adentran en esta temática–, únicamente podemos hablar de ética en relación a la comunidad humana ya que nuestra responsabilidad moral –dice– se centra de modo exclusivo en los hombres y mujeres presentes, y no en otros seres. Sólo

pueden tener derechos los sujetos, entendiendo por tal los que poseen libertad para controlar su comportamiento instintivo. Y los animales no humanos no tienen derechos, ni están incluidos en el ámbito de nuestras obligaciones morales, y lo único que nos queda, pues, es tener para con ellos una actuación civilizada, un comportamiento de piedad, de laica piedad –es decir, de algo que está al margen de la ética. Se entiende que, aunque Savater no alude aquí a los otros seres vivos que hay sobre la tierra –los vegetales–, “piedad” es también lo más que podemos tener con ellos, y no obligación moral de ningún tipo ya que, al no ser humanos y seres racionales, carecen de derechos. Esta postura me recuerda aquello que decía Hans Jonas de que “el prototipo de responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre... La distinción característica del hombre –el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad– significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre”...[y que] “en cualquier caso, si se discute la idea de un derecho ‘superior’, la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie. El ejercicio del poder humano contra el resto del mundo vivo es un derecho natural”¹.

Pues bien, si aquí vamos a hablar de derechos, conviene tener en cuenta que en cuestión de derechos hemos ido cambiando mucho

¹ “En la elección...entre el hombre y la naturaleza, el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza; y ésta, aun cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor. En cualquier caso, si se discute la idea de un derecho ‘superior’, la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie. El ejercicio del poder humano contra el resto del mundo vivo es un derecho natural, fundado únicamente en la posibilidad de ejercerlo... Si en lo sucesivo es tenido por absoluto el deber para con el hombre, ese deber incluye el deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial. Partiendo de esto, decimos que la comunidad de destino del hombre y la naturaleza, comunidad recién descubierta en el peligro, nos hace redescubrir la dignidad propia de la naturaleza y nos llama a preservar, más allá de lo puramente utilitario, su integridad”. Hans JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 73 y 228.

en nuestra cultura occidental. Recordemos que hemos pasado por épocas en las que tan sólo tenían derechos determinados individuos o grupos (el rey, los aristócratas...) y que hubo que esperar al siglo XVIII para que se impusiera la idea de que todos los humanos, por el mero hecho de serlo, tenemos igualdad de derechos y de deberes. Aun así, todavía hubo que esperar bastante más de un siglo hasta que se concedió que las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres. En amplias zonas de nuestra cultura occidental, hasta hace muy poco tiempo, la gente negra carecía de los derechos de la gente blanca. Y lo mismo ha sucedido en el caso de los niños, de los mal llamados "primitivos", de las gentes de otras "razas", etc., etc. En nuestra historia cultural, continuamente ha sucedido que individuos a los que, en principio, no se les concedía la misma categoría humana que al varón-adulto-blanco-occidental, han tenido que esperar siglos hasta pasar a ser tratados -por lo menos teóricamente- como seres humanos íntegramente. Para todos estos individuos y colectivos, el derecho a la vida, a una vida digna, a no sufrir menoscabo físico o psíquico, a la educación, al trabajo, al bienestar... ha sido algo ganado poco a poco, con esfuerzo, y, por lo general, después de una ardua lucha por conseguir superar la falta de reconocimiento y la opresión a la que estaban sometidos. De ahí las palabras de Mosterín en su artículo de *El País* en el que mantiene una postura diametralmente opuesta a la de Savater. Según afirma, toda esta historia nuestra prueba que "los derechos no son algo que exista ya dado en la naturaleza y que nosotros nos limitemos a descubrir, como los cromosomas o los continentes. Los derechos los creamos nosotros mediante nuestras convenciones. Así que la pregunta relevante no es -dice- '¿qué derechos tiene tal criatura?', sino '¿qué derechos queremos que tenga?'" . Y esto, confieso también, me impactó sobremanera. Unos meses antes de salir estos dos artículos en la prensa, en el coloquio

que siguió a una conferencia de Thomas Luckman dada en mi Facultad hace unos meses, alguien le planteó la siguiente cuestión: si partimos de que si no hay universalidad no hay valor moral, ¿tenemos, entonces, que renunciar a la fundamentación de la moral en nuestros tiempos postmodernos? ¿tendremos que renunciar a una moralidad común? A lo que contestó Luckman de forma rotunda: "¡Es que ya no se trata de que hoy no haya esta moralidad común, sino que jamás la ha habido! Tenemos que renunciar a ella". Yo me quedé muy decepcionada con esta respuesta y, desde luego, disconforme. Que hasta ahora no haya habido una especie de moralidad común, que nos comprometa a todos, no implica que no estemos posibilitados –o, incluso, obligados– a buscarla. Y, en concreto, aplicado esto a nuestro tema: que en nuestra cultura hasta ahora no se haya sentido la necesidad urgente de establecer unos derechos para los otros seres vivos que comparten mundo con nosotros los humanos, no quiere decir que no podamos o debamos luchar ahora por ello y defender una vida digna para todos ellos creando unos valores que contemplen el derecho que todos los seres vivos tenemos por igual a esta vida digna. Todo ser que es susceptible de estar cómodo y bien o, por el contrario, de sufrir y estar mal, de sentir placer y de sentir dolor, tiene interés por vivir bien frente al vivir mal y, por tanto, tiene derechos. Nuestra necesidad de alimentarnos de los seres que están ocupando lugares más bajos en la cadena alimenticia es perfectamente compatible con la evitación de destrucción innecesaria de otras vidas y de acarrearles sufrimientos que son evitables.

Por tanto, hasta aquí he confesado de dónde he recibido mi estímulo para adentrarme en esta temática y estoy confesando, igualmente, la disposición moral e intelectual que me parece inicialmente la más adecuada: es la postura utilitarista de Jeremy Bentham de procurar disminuir los sufrimientos en la mayor medida posible y de

aumentar todo lo que se pueda el bienestar. Como él decía, “la pregunta no es: ¿pueden *razonar*? Ni: ¿pueden *hablar*? Sino: ¿pueden *sufrir*?”. ¿Pueden sufrir? Pues, entonces, tienen derecho a no sufrir de un modo “extra”, por encima del sufrimiento que inevitablemente toda supervivencia comporta ya de por sí.

En esta línea argumentativa, para los utilitaristas el Derecho tiene una finalidad que ni está vinculada a la razón (postura cartesiana) ni a la libertad (postura kantiana y rousseauiana), sino directamente a la *felicidad*: el Derecho tiene como finalidad proteger intereses, logrando bienestar y evitando el sufrimiento. Y es evidente que esto afecta a todo ser vivo, humano o no humano; pero –entiéndase– a todo ser vivo animal, y únicamente animal. ¿Por qué está limitación? Pues porque, como la sensibilidad del individuo siempre es lo que determina su capacidad para sentir bienestar o sufrimiento, la postura de los utilitaristas que los vegetales, seres que no son sensibles como los animales ya que no poseen un sistema nervioso central y, por tanto, no experimentan ni placer ni dolor, consecuentemente, no tienen intereses y, por tanto, tampoco derechos. Y, al llegar a esta postura final del utilitarismo, hago esta última confesión: una postura ética que no es capaz de amparar los derechos de los vegetales a los que, por cierto, tanto les debemos, no me satisface enteramente y, en todo caso, vuelve a suscitar en mí la necesidad de buscar algún otro tipo de argumentos alternativos o, cuando menos, complementarios. En el siglo XX, en Occidente, hemos ido descubriendo y reivindicando los derechos de aquellos seres humanos a los que hasta no hace mucho no se les reconocían como tal. Puede que el siglo XXI vaya a estar marcado por el descubrimiento y reivindicación de los derechos de los demás seres vivos no humanos. Desde luego, hoy tenemos una receptividad hacia este asunto antes inexistente. Lo cual indica que algo está cambiando y que, más pronto o más tarde,

esta tendencia que ahora está iniciándose cuajará en un código de derechos semejante a los que hemos elaborado, por ejemplo, en relación a los niños, a las mujeres o a la gente de color. Yo creo que esto es ya algo inevitable y que será una realidad en esta nueva centuria. Y la Fenomenología que hoy practicamos fenomenólogos y fenomenólogas debe estar a la altura de esta tendencia y de esta centuria.

De ahí que, desde esta óptica, y en este foro de *Racionalidad práctica*, la pregunta básica que aquí planteo sea la de *¿en qué sentido puede intervenir la Fenomenología en este tema?* La postura kantiana de Fernando Savater alegando que los seres vivos no humanos no pueden controlarse ni decidir libremente expresa la gran dificultad con la que los éticos se encuentran cuando se ponen ante esta cuestión de los derechos de todos los seres vivos: aquel individuo que no es *sujeto*, tampoco puede ser sujeto de derechos. Y sólo es sujeto el ser humano; sujeto de derechos. La postura de los utilitaristas poniendo como límite para la posesión de derechos la sensibilidad, expresa también la otra dificultad con la que fácilmente nos podemos encontrar cuando caminamos en esta temática.

Pues bien, si éstas son las principales dificultades que señalan los especialistas en Ética y en Filosofía del Derecho, ¿podrá intervenir aquí la Fenomenología ayudando a resolverlas? Y, ¿de qué modo? ¿qué podría aportar el método fenomenológico en este debate sobre la existencia o no de derechos en los seres vivos no humanos y, por supuesto, también en aquellos seres humanos "otros", diferentes de "nosotros"? Quizás sí podría hacer una contribución valiosa. Y, a mi modo de ver, ésta podría hacerla *describiendo* lo que significa ser "sujeto". Pues, si sobre este concepto (sujeto racional, sujeto libre, sujeto sensible) se quiere hacer pivotar la concesión o no de dere-

chos, parece que es suficientemente importante como para detenernos en él.

¿Quiénes son, pues, *sujetos*? ¿Únicamente los humanos? Y, ¿quiénes de entre los humanos: únicamente “nosotros” frente a los “otros”? ¿Son también sujeto de derechos los individuos de culturas muy alejadas de la nuestra, los niños, los locos, las mujeres, los que tienen graves incapacidades físicas o mentales? Y que nadie piense que sobra plantearse este tipo de preguntas porque, como antes quiso recordar brevemente, los humanos hemos tenido siempre muy distintas interpretaciones sobre todo esto; el reconocimiento de los sujetos de derechos es fruto de una ardua y lenta lucha emocional, racional, política y, finalmente, jurídica, que no nos viene inscrita en nuestro código genético; y de ahí la dificultad. ¿Somos, pues, sujeto de derechos todos los humanos, con independencia de las características particulares que cada uno tenga en función de su físico, edad, cultura, capacidades, etc.? ¿Son también sujeto de derechos todos los demás animales no humanos? ¿Todos ellos o unos sí y otros no, en función de su grado de complejidad en la escala evolutiva animal? Y, ¿son sujeto de derechos los vegetales? (Por el título que lleva esta pequeña disertación no cabe hacer aquí la pregunta que seguiría a éstas: ¿son sujeto de derechos los entes inorgánicos tales como los ríos, las montañas, las dunas de la playa, la tierra...?).

Vamos a transformar la pregunta en otra: interroguémonos no sobre *quiénes* son los sujetos, sino sobre *qué es propiamente un “sujeto”*; porque, quizás, sólo contestando a esto podamos pasar a preguntarnos *qué es un sujeto “de derechos” y qué seres entran en esta categoría*. Tres preguntas todas ellas, como se puede apreciar, concatenadas.

En nuestra cultura occidental siempre hemos partido de la idea antropocéntrica de que los humanos estamos en una posición más elevada sobre los restantes seres vivos; una posición jerárquica que es vista como "natural" y que, hasta ahora, la hemos ido arrastrando como un *prejuicio* que, en nuestra "actitud natural-ingenua", pocas veces ponemos en cuestión ya que la esencia de los prejuicios es actuar pasando desapercibidos como tales. Desde este antropocentrismo, en la estructuración de la naturaleza de la que siempre partimos en nuestra vida cotidiana, todo lo que no es humano es "diferente" e "inferior", es "lo otro". Y, como tal "otro", lo no humano –sea vivo o inerte– es visto como aquello que está ahí delante siempre disponible, "a la mano", como si todo su existir consistiera en estar ahí, de modo natural, para el uso y abuso de los humanos, para su explotación y, acaso, su expolio.

Por tanto, en su uso popular, la expresión "sujeto" denota una relación ontológica de asimetría, una relación jerarquizada del "sujeto" frente a aquello otro que no lo es porque es, meramente, "objeto". Esta abismal diferenciación e, incluso, enfrentamiento ontológico entre nosotros –los sujetos, los humanos– y ellos –lo otro, los seres vivos animales no humanos y vegetales– caracteriza nuestra actitud ingenua en el mundo de la vida.

Este prejuicio es el que está actuando de fondo en esa parte del mundo de la vida cultural que es el Derecho. El tratamiento que hace el Derecho de los animales no humanos no sólo tiene como fondo este prejuicio antropocentrista y especista (avalado por la religión y por la ciencia), sino que presenta un evidente desconocimiento de qué son los animales no humanos y, de qué son los vegetales. Y, por otro lado, la concepción antropológica que ahí se maneja no es la adecuada para los conocimientos antropológicos que hoy tenemos, a la altura del siglo XXI. Y esto todo es grave porque los prejuicios que

arrastra consigo el Derecho, junto con una defectuosa interpretación tanto del ser humano como de los restantes seres vivos, convergen en un concepto jurídico de "sujeto" que, cuando menos, no agota todos los significados que podría tener. Las relaciones morales y jurídicas que el Derecho contempla entre los humanos y los demás seres vivos que con él comparten su mundo, contienen vicios internos que ya es tiempo de ir dejando atrás.

En sentido jurídico, los humanos siempre son un sujeto existente personalizado, que es capaz de derechos y deberes, y que es capaz de esto gracias a ser racional y libre frente a las instancias de su propia naturaleza biológica. Esto es ser *sujeto* en nuestro mundo de la vida cultural, tal como queda reflejado en los textos jurídicos. En esta línea interpretativa, "sujeto de derechos" sólo es aquél ser libre y racional que, como tal, es capaz de comprender y ejercer cuáles son sus deberes y de reclamar sus derechos –derechos que, a su vez, sus semejantes tienen el deber de respetar. En definitiva, los derechos y los deberes tienen un origen jurídico y precisan de un ser dotado de libertad y de razón, es decir, de lo que se entiende por un "sujeto": alguien capaz de darse a sí mismo leyes morales y de actuar bajo ellas; es decir, capaz de *crear sentido* moral y jurídico. Esto es un sujeto. Y mientras que los humanos tienen esta condición jurídica de sujetos o personas, los demás seres vivos tienen la condición jurídica de *cosas* y, como tales, pueden ser únicamente *objeto* de la relación jurídica, en atención a ser útiles y permutables. Los seres vivos no humanos son, pues, todo lo contrario a como es definido el ser humano: ser un *útil* es serlo como "objeto" instrumentalizable desde la superioridad que confiere ser "sujeto"; ser *permutable* supone que no se es "persona", es decir, singular, único, no repetible ni intercambiable. Es evidente que los seres vivos no humanos, tanto sean animales como vegetales, no son seres racionales ni libres y, por

consiguiente, en este sentido no cabe tenerlos por "sujetos" y mucho menos por "sujetos de derechos".

Pues bien, desde mi punto de vista, lo único que demuestra esta interpretación propia de nuestro Derecho occidental es que los éticos y los juristas intentan definir a los seres vivos no humanos buscando para su definición allí donde no deben e ignorando lo que, en cambio, debieran conocer sobre ellos. Se dice que el Derecho –como código de leyes– es siempre un medio para cumplir un deber y que *quien no tiene deberes no puede tener derechos*. Y, naturalmente, un ser no racional ni libre –se dice–, no puede imponerse a sí mismo el cumplimiento de ningún deber; tampoco, pues, podrá tener los derechos correlativos a sus deberes. Vayamos, pues, con esta idea a los llamados "derechos naturales" (aquellos que son innatos y esenciales) y tomemos como ejemplo el primero de ellos, el derecho a la vida. Según nuestras legislaciones, un animal no humano jamás podría tener este derecho a la vida. ¿Por qué? Pues porque él mismo no es capaz de practicar el respeto a la vida de los otros, es decir, de cumplir con el deber de conservar la vida ajena. Dicho así, puede resultar un argumento convincente, pero esconde ignorancia –interesada, claro está– sobre qué son y cómo actúan los animales no humanos. Porque ellos sí "respetan" la vida totalmente; no sólo la de sus congéneres sino también la de los pertenecientes a las otras especies e, incluso, las vidas del otro reino biológico (el de los vegetales). Los animales no humanos únicamente toman de la naturaleza aquello estrictamente necesario para su supervivencia, jamás toman más de lo necesario y, por supuesto, ni destrozan gratuitamente la naturaleza mineral o vegetal ni matan presas si no es urgidos por las necesidades de defensa o de comida. Los llamados "mecanismos de apaciguamiento" con los que viene dotada su biología funcionan siempre evitando la muerte del otro por otros motivos distintos a estos dos mencionados.

La Etología nos confirma que el único animal que "mata" (es decir, no que destruye otra vida por autodefensa o por alimentarse ni que se vale de los vegetales para sobrevivir sino que "mata por matar" tanto a sus propios congéneres como a los demás animales y expolia la naturaleza toda pudiendo evitarlo), ése es el animal humano, y sólo el animal humano. Por lo tanto, *nuestra actual terminología jurídica, adaptada para hablar de los seres humanos, es inadecuada para referirse con ella a los seres vivos no humanos; pero, forzándonos a utilizarla, podríamos decir que todos los seres vivos no humanos sí cumplen con el deber de "respetar" la vida de los demás. Lo hacen de un modo no consciente, no premeditado racionalmente, no libre, claro está, porque este deber ya les viene dictado por su propio código genético y es, por tanto, de cumplimiento biológicamente automático. Digamos que ellos no necesitan ser racionales o libres para cumplir perfectamente con su "deber". Por consiguiente, si cumplen con su "deber" y "respetan" toda vida ajena –no interrumpiéndola innecesariamente, en los mismos términos podríamos concederles el "derecho" recíproco a ser respetada su vida; entiéndase, a ser respetada por aquellos que, ocupando un puesto más elevado en la cadena alimenticia, no siempre necesitan matarles y, desde luego, jamás necesitan tratarles con crueldad infligiéndoles sufrimientos innecesarios y evitables.*

Pero, aun así, queda en pie el prejuicio antropocéntrico que nos erige a nosotros exclusivamente como "sujetos". Vayamos a esto con la brevedad a la que el tiempo nos obliga. *¿Qué es ser sujeto? ¿En qué consiste ser sujeto?*². Describamos esto haciendo *epojé* de los es-

² En la Ponencia "Antropología fenomenológica. Elementos constitutivos de todo sujeto humano" (en *I Encuentro del área de Filosofía* en Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, en septiembre de 2001) describo qué significa ser sujeto para un animal no humano y qué significa para un humano.

tereotipos culturales que rigen ingenuamente y en los que se funda el Derecho jurídico.

Ahora bien, si se trata de hacer una descripción fenomenológica, será de algo concreto y, para ello, nos tendremos que referir a ese algo concreto. Para describir qué significa ser *sujeto* no podemos hacer otra cosa más que situarnos, primero de todo, en el orden de los seres vivos y tener muy presente que, prescindiendo de las moneras, protistas y hongos, tan vivos son los seres vegetales, como los animales no humanos como los humanos; y a continuación, tendremos que entrar en cada uno de estos tres niveles de seres vivos y describir en qué consiste esencialmente su vivir. Yo he hecho esta descripción en otros lugares con respecto a estos tres niveles de seres vivos pero aquí no hay tiempo de reproducir ni de resumir los distintos pasos de esas descripciones, por lo que tomaré otro camino expositivo a fin de que así pueda dar cuenta de los resultados finales y pueda transmitir la idea que estoy intentando transmitirles.

Nuestra gran interrogación quizás no debería consistir en si los vegetales y los animales no humanos son "sujetos" en el mismo sentido en que es "sujeto" el ser humano (es decir, racional y libre), sino si son sujetos a su manera y a su nivel. Y esta manera y este nivel son lo que la Fenomenología tiene que describir. Al utilizar el método de la "re(con)ducción para atrás", la Fenomenología nos conduce siempre hasta un plano pre-racional. Este plano pre-racional es común entre los tres niveles de seres vivos, y, precisamente en él, comparten determinados elementos que, no por ser primitivos dejan de ser elementales en importancia, básicos, punto de partida que está siempre ahí actuando como fondo de todos ellos. Pues bien, mis descripciones me han llevado a concluir que no sólo son "sujetos" los humanos, sino también, a su manera, los animales no humanos y, también, los vegetales. Y esto no tendría que resultar escandaloso.

Sólo requiere que evitemos utilizar el concepto "sujeto" con las "habituales" limitaciones de racional y libre con las que actuamos en la "actitud natural" de nuestro mundo cultural concreto.

Decir de un ser que es "sujeto" supone partir del reconocimiento de que *no* es una cosa física simplemente, es decir, algo inerte, sino que es un ser *vivo*, lo cual siempre significa que está dotado de *autodinamismo*, de un movimiento que surge desde su interior y que está originado desde un exterior ajeno a él. Pero un ser vivo sólo puede ser tal desde un cuerpo, es decir, desde un *cuerpo viviente*. Este cuerpo será más simple o más complejo y las capacidades y posibilidades que permita serán, a su vez, también más simples o más complejas; sin embargo, lo que sí ocurre siempre en todos estos tres niveles de seres vivos es que, a raíz de vivir a través de un cuerpo, *hay un permanente contacto entre él y su mundo entorno* (mundo entorno o *Umwelt* que, correlativamente, será también más simple o más complejo). Y todo ser que vive corpóreamente en permanente contacto con su entorno, estará en contacto *perceptivo* con este entorno –en el grado que sea, pero sin que nunca pueda faltar como uno de sus rasgos de viviente–, y este contacto dará lugar a una actuación o *comportamiento*, en el sentido de actividad, de incesante actividad. De tal modo que, esto tan elemental, caracteriza a todo ser vivo humano, a todo ser vivo animal no humano y a todo ser vivo vegetal. A partir de aquí vendrán las diferencias, a veces, abismales diferencias entre unos y otros seres, pero siempre éstas a partir de este punto de partida básico y común a todos ellos. Pues bien, en mi opinión, *ser vivo-autodinámicamente-desde un cuerpo-que está sin cesar en contacto perceptivo con el mundo vital que le rodea-teniendo para con él un comportamiento receptivo y activo*, es ser "sujeto"; o, dicho de otro modo, no entiendo cómo después de aceptar esta descripción –por lo demás, "biológica" y evidente– alguien puede decir

que un ser con estas características es, pese a todo, un "objeto". No, en principio, es un "sujeto", aunque después cultural o biológicamente lo convirtamos en un "objeto" para satisfacer nuestras necesidades reales o ficticias ³.

Esto nos permitiría salvar el siguiente problema: Como sabemos, a esas personas enfermas, a las incapacitadas en grado importante y a los niños, al no estar en posesión plena de las facultades y capacidades que caracterizan a un sujeto humano, el Derecho occidental ("Derecho de la persona") les ampara dejando que sus derechos sean "tutelados" por otras personas sí plenamente capaces. Ahora bien, si tenemos presente el presupuesto jurídico de que siempre un derecho es simultáneo a un deber, el problema es ¿cuáles son, entonces, los deberes que hay que exigirles a estas personas? La pregunta de por sí parece descabellada; es absurdo exigirle deberes a un recién nacido o a un individuo en estado de coma. Lo cual indica que habrá que basar la existencia de sus derechos de otro modo. Quizás uno de los modos pudiera ser el de partir de que estos seres son "sujetos" por sí mismos en el sentido que acabo de exponer, es decir, de un modo pre-racional, en cuanto simplemente seres vivos que son. Desde esta perspectiva, aplicar en este nivel el mismo concepto de "derechos" y "deberes" que se aplica para los sujetos "racionales" y "libres" no tiene sentido. Como tampoco lo tiene intentar aplicarlo a los animales no humanos y a los vegetales.

Pero, por si esta argumentación todavía no parece suficiente para reorientar nuestros esquemas y respetar al máximo a todos es-

³ Cuando un occidental adulto ve una vaca, la ve como animal de arrastre o como carne a consumir; es decir, como un útil o como un "objeto" meramente. Cuando una leona va de caza y ejerce como un "sujeto" vivo, con sus necesidades y su actividad correspondiente, ve a un ciervo como "alimento"; como un "objeto" para su consumo. De ahí que, convertir a un ser que, en principio, es "sujeto" en un "objeto" para uno, no es algo exclusivo del mundo cultural humano, sino de la propia naturaleza –aunque haya diferencias en esta conversión, por supuesto.

tos seres vivos no humanos, podemos intentar otro camino. Éste consiste en buscar en el fondo de la esencialidad *humana* elementos de *animalidad* y, en el fondo de ésta –la cual es también fondo de los humanos–, buscar elementos de *vegetalidad*. El descubrimiento de la subjetividad trascendental por parte de la Fenomenología nos invita a abrir los ojos a toda una realidad que la cultura occidental es reacia a reconocer. Es muy probable que el proceso de llegar a hacernos *homo sapiens* puede que no hubiera tenido lugar si no fuera por la continua interacción con los demás animales de nuestro entorno en este proceso ⁴. Y es muy probable también que este proceso de llegar a hacernos *homo sapiens* quizás no hubiera tenido lugar si no fuera por la también continua interacción con los vegetales ⁵. Pero si esto ya tendría que ser suficiente para sentirnos en profundo *entrelazo carnal* con todos estos seres vivos, todavía hay algo más que incrementa nuestro sentimiento de unión con todos los seres vivos no humanos. Si los humanos somos sujetos constituyentes de sentido, si nuestra racionalidad humana consiste en ser creadores de sentido, no debemos olvidar que esta constitución o creación de sentido *humano* es un “recubrimiento” de sentido humano *de* nuestras vidas *vegetal* y *animal* con las que nos hallamos filogénicamente encadenados; vidas vegetal y animal que, por mucho que en nosotros queden “recubiertas” de sentido humano, y a pesar de este tal “recubrimiento”, siguen estando ahí, no sólo como nuestro punto de partida, sino también como rasgos del comportamiento de todo nuevo humano que venga a este mundo. De modo que en el origen de nuestra esencialidad humana –y no en nuestro pasado, sino en cada momento pre-

⁴ Cfr. “La recuperación de lo excluido. Utilidad y aplicabilidad de la Fenomenología a los cien años de su surgimiento”, ponencia presentada por la autora en el *V Congreso Internacional de Fenomenología* en la Universidad de Sevilla en noviembre del 2000.

⁵ Cfr. “Fenomenología de lo vegetal. El papel del mundo vegetal en la vida de los humanos”. Inédito de la autora.

sente de nuestras vidas individuales– hay un fondo de “animalidad” (esto es algo evidente en lo que no hace falta insistir) y un fondo de “vegetalidad”. Nuestro comportamiento contiene siempre algún componente importante que nuestra razón consciente y nuestra voluntad no controlan del todo; por ejemplo, los *reflejos*, es decir, precisamente los “mecanismos de adaptación” que son propios de los vegetales (los reflejos son, nada menos, la primera forma de actividad que aparece en cada nuevo recién nacido de mujer; una actividad en la que no interviene ningún proceso cortical consciente y que, por tanto, se da de forma previa al razonamiento mental, o sea, preracionalmente). Por consiguiente, los humanos, además de ser animales racional-simbólico-culturales, y pese a serlo, también portamos en nuestra esencia biológica *reflejos, instintos, impulsos y emociones primarias*, lo cual significa que, en el fondo de nuestra actividad propia de humanos llevamos “mecanismos adaptativos” que son propios de los vegetales y de los animales no humanos y que son la base biológica de nuestro comportamiento específico. Lo cual prueba que hay un *nexo real material* entre todos los seres vivos, un “entrelazo carnal”, como diría Merleau-Ponty. Y, si esto es así –y es innegable que lo es–, el conocimiento de este entrelazo debería favorecer que en nosotros se suscite un sentimiento de hermanamiento con todos estos otros seres vivos. En cierto sentido, ellos todos son algo muy nuestro, compartimos mucho con ellos y, además, ellos han colaborado de forma esencial para llegar nosotros a ser *homo sapiens* y a poder hoy sobrevivir día a día. Como seres entrelazados biológica y culturalmente con los animales no humanos y con los vegetales, nuestro *deber* es, pues, respetarles al máximo de lo posible. Esto, añadido al reconocimiento de que, a su manera y en su nivel, son también “sujetos”, es suficiente para iniciar la *fundamentación ontológica* de una defensa de los “derechos” de todos los seres vivos sin

excepción: humanos de todas las condiciones (edad, sexo, rasgos físicos, cultura...), animales no humanos y vegetales. Y, en esta fundamentación ontológica, la Fenomenología puede y *debe* tener mucho que aportar. Re(con)ducir nuestra reflexión hasta los orígenes del proceso de constitución de sentido nos pone ante descubrimientos del tipo de los aquí esbozados que es tarea y obligación nuestras dar a conocer para contribuir a reorientar ética y políticamente nuestro vivir humano en el conjunto del planeta. Quizás ésta sea una de nuestras más importantes tareas fenomenológicas para esta nueva centuria que estamos iniciando. Porque, como afirma Jesús Mosterín,

decir que algún grupo (humano o animal [o vegetal, añadido yo]) tiene derechos no reconocidos por la ley a ciertas libertades o beneficios es una *façon de parler* que equivale a demandar la reforma de la ley para que incorpore como normas obligaciones legales de respetar tales libertades o proporcionar tales beneficios. Cuando reivindicamos los derechos de los animales [o los de los vegetales, añadido yo], estamos pidiendo cambios en la legislación y en las costumbres. Y precisamente las emociones morales, la consideración moral y la comunión con la naturaleza son algunos de los factores que actúan como disparadores (*triggers*) del cambio jurídico ⁶.

⁶ "Introducción" a Henry S. SALT *Los derechos de los animales*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1999, p. 18.

