

# *Las teorías de las justicia y la cuestión de los animales*

ADELA CORTINA  
*Universidad de Valencia*

## 1. UN ORFEBRE DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Conocí a José Rubio hace muchos años, primero a través de sus publicaciones, sólo después personalmente. Qué duda cabe de que ha sido siempre, y es, un pionero. Se adentró en los trabajos de Lévi-Strauss o Foucault, de Piaget, Kohlberg, de Rawls y de tantos otros cuando en nuestro país prácticamente nadie sabía de su existencia. Y con esa facultad para lo interdisciplinar que le llevaba de la antropología, a la psicología o a la sociología, siempre desde un potente trasfondo de filosofía moral y política que daba a las distintas miradas una profunda perspectiva filosófica. Sus estudios sobre el constructivismo y su propia propuesta constructivista abrían ese camino de la filosofía práctica, por el que es imposible no transitar hoy. El afán de escudriñar en la entraña de nuestras democracias, haciendo una crítica constructiva con sugerencias viables para salir del marasmo, permitía ir diseñando la figura de una democracia acorde a los ciudadanos. Y todo ello desde el poso insustituible que presta el innegable dominio de los filósofos clásicos, muy especialmente, el de Rousseau<sup>1</sup>.

Sería muy difícil, por no decir imposible, medir lo que tantos alumnos, lectores de a pie y profesores hemos aprendido del trabajo tenaz, sólido, esmerado y creativo de José Rubio. El trabajo de un orfebre de la filosofía práctica. Y es imposible medir lo que seguiremos aprendiendo ahora que ni siquiera le van a restar tiempo los menesteres burocráticos. Por eso es una alegría y un honor poder participar en este homenaje que se rinde al consumado profesional, al competente colega y al querido amigo que es José Rubio. Y voy a hacerlo con

1 José Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Istmo, 1976; *Ética constructiva y autonomía personal*. Madrid: Tecnos, 1992; *Ciudadanos sin democracia*. Granada: Comares, 2005; *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta, 2007; Jean-Jacques Rousseau, *Escritos políticos*, edición y traducción de José Rubio Carracedo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

una contribución que se refiere a cuestiones de justicia, tan queridas para él, y concretamente a cuestiones de derechos, sobre las que tanto y tan bien ha trabajado, pero esta vez referidas a los animales, y no a los humanos. Esta vez ligadas a ese debate animalista que tanto se ha animado en los últimos tiempos gracias a las discusiones sobre las corridas de toros, a las duras críticas dirigidas contra el uso de las pieles o a la invitación al vegetarianismo, que por el momento está cosechando tan pocos adeptos.

## 2. UN RETO PARA LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

En los años setenta del siglo XX, con antecedentes históricos de peso, cobra fuerza el movimiento animalista. Los defensores de los animales forman movimientos sociales militantes con gran presencia en la opinión pública y un cierto número de intelectuales convierte en objeto de su reflexión y en preocupación de su práctica el buen trato a los animales. Cuarenta años más tarde los logros del movimiento reivindicativo se plasman en las legislaciones de diversos países y en un cambio de actitud hacia los seres vivos no humanos.

Desde la perspectiva filosófica, la cuestión es importante por sí misma, porque provoca una reflexión teórico-práctica sobre si los seres humanos tienen deberes hacia los animales y, en caso afirmativo, qué tipo de deberes. Pero también porque supone un revulsivo para las teorías éticas conocidas hasta el momento, ya que la mayor parte del movimiento animalista afirma que los deberes de los seres humanos hacia los animales son deberes de justicia, no de simple benevolencia, y, por lo tanto, reclama que los límites de la ética tradicional se desplacen más allá de los límites de la dignidad humana y de la reciprocidad. Lo cual obliga a revisar los conceptos fundamentales de la ética y la política modernas, conceptos como los de persona, dignidad, deber, derecho, valor, respeto, interés, igualdad, comunidad moral y comunidad política, y también su posible articulación en el conjunto arquitectónico de cada teoría.

Hoy en día estos conceptos se articulan de modo muy distinto en teorías que han venido dialogando entre sí durante décadas, y es de diseñarlas desde el punto de vista de la cuestión de los animales de lo que vamos a ocuparnos en este trabajo.

## 3. TEORÍAS DE LA JUSTICIA DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS DEBERES HACIA LOS ANIMALES

Atendiendo a la cuestión de los animales las actuales teorías de la justicia se clasificarían, a mi juicio, del siguiente modo.

1) Teorías del *deber indirecto* en relación con los animales, que suponen un *deontologismo humanista*. Según ellas, es un *deber moral* tratar bien a los animales, pero no porque corresponda a un derecho que los animales tengan de ser bien tratados, ni es tampoco un deber de justicia si no es de forma indirecta. Tenemos deberes *con respecto a* los animales, pero no *hacia* ellos. Estas posiciones se inscriben en el seno de la tradición del deontologismo, pero del que reconoce derechos sólo a los seres humanos, porque sólo ellos tienen libertad, en el sentido de autonomía.

De este concepto central –la *libertad*, entendida como autonomía– dependen los demás conceptos ineludibles: persona, fin en sí mismo, valor absoluto, dignidad, respeto y derecho innato. La secuencia sería la siguiente: la autonomía es constitutiva de la persona, que por ello vale por sí misma, tiene valor en sí y no sólo instrumental<sup>2</sup>, de ahí que tenga dignidad, y no precio. La dignidad de los seres libres despierta un sentimiento de respeto, y ejercer la libertad, que es su base, es un *derecho innato*, al que corresponden deberes directos por parte de los demás hombres, e incluso el deber para consigo mismo de buscar la propia perfección. Como bien ha dicho Jesús Conill, la ética kantiana es *eleuteronómica*, más que deontológica<sup>3</sup>.

El paradigma de esta posición es, claro está, la propuesta de Kant y en nuestros días es emblemático el caso de Peter Carruthers<sup>4</sup>. Es una posición de teoría moral que tiene repercusiones para el ámbito político. A su tenor, sólo tenemos deberes directos con los seres humanos, y no porque de esa obligación mutua pueda resultar un beneficio, sino porque sólo quien puede obligarse a sí mismo puede obligarme a mí.

Con respecto a los animales, existen *deberes morales*, pero son *indirectos*, porque cobran su fuerza obligatoria, no del reconocimiento de derechos que no tienen, sino de otras tres razones al menos: 1) Del derecho de los hombres a ser tratados con respeto. Quien no cultiva una actitud de compasión con los animales difícilmente respetará a los demás hombres, porque los animales se comportan de una manera semejante a como lo hacen los hombres<sup>5</sup>. 2) Del hecho de que interesen a mucha gente, y entonces se les puede considerar como un asunto de interés público legítimo, como puede ocurrir con el patrimonio histórico, y de ahí vendría el deber de respetarlos. No tienen derechos, pero sí que los tienen las gentes que aprecian a los animales o los monumentos y quieren disfrutar

2 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

3 Jesús Conill, *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006.

4 Immanuel Kant, *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, y *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989; Peter Carruthers, *La cuestión de los animales*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

5 Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, y *La metafísica de las costumbres*.

de ellos o simplemente verlos cuidados. 3) En el caso de animales que tienen dueño, el dueño tiene derecho a que no se dañe a su animal, como tiene derecho a que no se dañe cualquier otra cosa de su propiedad<sup>6</sup>.

Según Carruthers, éstas serían las razones que surgirían de aplicar el método del equilibrio reflexivo a la conciencia moral actual. De todo ello se seguiría que podemos asignar a los animales una entidad moral parcial, mientras que los seres humanos tienen plena entidad moral, y también que los animales no pueden formar parte de la comunidad moral, porque no existen deberes morales hacia ellos.

2) El contractualismo es también una teoría *deontologista*, pero una teoría de la *obligación política* y, en ocasiones, *moral-política*. Los sujetos del pacto son los seres humanos y sólo ellos tienen derechos, porque sólo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes.

En efecto, los firmantes del pacto han de ser agentes inteligentes, tener creencias, deseos, la capacidad de concebir planes a largo plazo en función de los deseos, la idea de obrar conforme a una norma general y la idea de cómo sería la convivencia si todos actuaran según esa norma. Han de tener creencias de segundo orden, es decir, creencias sobre creencias. Es verdad que muchos animales tienen creencias y deseos, incluso de segundo orden en el caso de los simios, pero ninguno posee las cualidades para ser un agente racional, capaz de firmar un pacto, porque no pueden imaginar distintos futuros posibles, hacer planes a largo plazo, ni tampoco conceptualizar normas convenidas socialmente.

Desde esta perspectiva, sólo los seres humanos pueden formar parte de la comunidad política, y no cabría decir que los hombres son ciudadanos activos y los animales, ciudadanos pasivos, reformulando ciertas teorías contractualistas modernas. A pesar del empeño de un conjunto de autores en incluir a los animales en la comunidad política como miembros de ella<sup>7</sup>, los animales carecen de las facultades necesarias para serlo.

Como en toda teoría deontologista, los conceptos clave del contractualismo son los de *derechos* y *deberes*, pero derechos de las personas con capacidad de contratar y hacerse responsables del pacto. Las propuestas más relevantes serían las de Rawls, que no considera la cuestión de los animales como un problema de justicia para el liberalismo político, precisamente porque queda más allá del ámbito de la reciprocidad, y también las de Scanlon o Barry, que aunque tam-

6 Peter Carruthers, *La cuestión de los animales*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

7 Paul A. B. Clarke & Andrew Linzey, eds., *Political Theory and Animal Rights*. Londres: Pluto, 1990.

poco se centran en el beneficio mutuo, siguen insistiendo en que debe tratarse de personas, es decir, de seres moralmente iguales, con lo cual los animales quedarían excluidos<sup>8</sup>. Frente a estas afirmaciones tomará posición Nussbaum en *Fronteras de la Justicia*, asegurando que tanto las cuestiones de los animales como las de los discapacitados y las de las personas lejanas son cuestiones de justicia, sólo que para plantearlas es necesario superar el contractualismo.

3) El *utilitarismo*, por su parte, entiende que es de justicia tener en cuenta de un modo igual los intereses de todos los seres sensibles, de forma que los conceptos clave serán ahora “*interés*” e “*igualdad*”. El límite de la comunidad moral y política se encontrará en la capacidad de sufrir, siguiendo el principio utilitarista de perseguir “el mayor disfrute del mayor número de seres sentientes”. Como expresa el texto canónico de Bentham, escrito en 1780, aunque publicado en 1789, “la cuestión no es ¿puede razonar?, ¿puede hablar?, sino ¿puede sufrir?”<sup>9</sup>. El círculo moral y jurídico se amplía hasta donde llegan los seres sentientes.

Sin embargo, los especistas permiten que los intereses de su especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras, cuando en realidad –entiende el utilitarista– “discriminar a unos seres sólo por su especie es una forma de prejuicio tan inmoral e indefendible como la discriminación basada en la raza es inmoral e indefendible”<sup>10</sup>. Es necesario extender la obligación moral más allá de los límites de la reciprocidad. En este sentido, David DeGrazia se esforzará por mostrar la irrelevancia del concepto de persona, clave en las éticas tradicionales<sup>11</sup>.

Ciertamente, el utilitarismo no ha variado su posición en los últimos tiempos, pero en él se pueden encontrar al menos dos ramas: la que defiende que los animales tienen derechos naturales o morales y la que considera que ni los seres humanos ni los animales los tienen, pero conviene defenderlos como arma política, porque el lenguaje de este tipo de derechos ha tenido un gran éxito social.

Un ejemplo de la primera posición sería la de Herman Daggett, quien afirmaba en 1791: “Dios ha determinado para todas sus criaturas una esfera en la que moverse y les ha concedido algunos privilegios que pueden llamarse

8 John Rawls, *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996; Brian Barry, *La justicia como imparcialidad*. Barcelona: Paidós, 1997; Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*. Barcelona: Paidós, 2003.

9 Jeremy Bentham, “Anarchical Fallacies”, en J. Waldron, ed., *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Londres-Nueva York: Methuen, 1987, 411-2.

10 Peter Singer, *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999, 294.

11 David DeGrazia, “On the Question of Personhood Beyond *Homo Sapiens*”, en Peter Singer, ed., *In Defense of Animals*. Oxford: Blackwell, 2006, 40-53.

suyos. Si juzgamos de modo imparcial, hemos de reconocer que existen los derechos de la bestia como existen los del hombre”<sup>12</sup>.

Sin embargo, la corriente mayoritaria utiliza el lenguaje de los derechos de los animales sólo como arma política. Siguiendo a Bentham, no hay más derechos que los legales, las leyes de la naturaleza son leyes imaginarias, de las que sólo pueden surgir derechos imaginarios, mientras que de las leyes reales proceden derechos reales. Los derechos naturales son, pues, una suerte de “absurdo con zancos”, porque “no existe ningún derecho que no deba ser abolido cuando su abolición sea provechosa para la humanidad”<sup>13</sup>. No existen derechos naturales de los animales como tampoco existen derechos humanos, y realmente “podemos pedir igualdad para los animales sin implicarnos en controversias sobre la naturaleza última de los derechos”<sup>14</sup>. Pero el lenguaje de los derechos es una útil fórmula política, que conviene usar, como se mostrará en el tan debatido *Proyecto Gran Simio*<sup>15</sup>.

4) Teorías del valor inherente o *deontologismo animalista*, cuyo principal representante es Tom Regan. Regan asume el método del equilibrio reflexivo, cosa que también hacen Carruthers y Nussbaum, pero en su caso, auscultando la conciencia moral de las sociedades occidentales, llega a la conclusión de que los principios más aceptados atribuyen derechos básicos tanto a los seres humanos como a los animales. Así habría ocurrido desde la Declaración de los Derechos del Animal de 1977, y más tarde en las legislaciones de numerosos países.

De donde se seguiría que la aplicación del equilibrio reflexivo a esta cultura política inicial no podría llevar a principios morales sellados desde un pacto entre seres humanos que se reconocen mutuamente derechos, como quieren los contractualistas, pero tampoco al Principio Utilitarista, que sólo los reconoce a los seres sensibles. La aplicación del método llevaría a admitir que todos los individuos humanos tienen un valor inherente, también los niños, los discapacitados y los enfermos en estado vegetativo. Pero también que lo justo no consiste en calcular el mayor bien del mayor número, sino que existen unos derechos que no pueden someterse al cálculo, permitiendo el sufrimiento de algunos por el bien general. Es preciso asumir la perspectiva de los *derechos*, no la de la

12 Herman Dagget (1791), “The Rights of Animals: an Oration”, en Paul A. B. Clarke & Andrew Linzey, eds., *Political Theory and Animal Rights*, 131-2.

13 Peter Singer, “Animal Liberation or Animals Rights”, *The Monist*, vol. 70, 1, 1987, 13.

14 Peter Singer, *Liberación animal*, 44.

15 Paola Cavalieri & Peter Singer, eds., *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Trotta, 1998; Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus, 2009, 134-38.

utilidad; el deontologismo es el que ofrece un marco de justicia, porque exige la protección de derechos sin someterlos al cálculo agregacionista de la utilidad.

Desde esta posición los animales que reúnen determinadas condiciones merecen consideración moral y legal, no porque tengan intereses, sino porque tienen *derechos* anteriores a la formación de la comunidad política. Y tienen derechos porque valen por sí mismos, tienen un *valor inherente* y no solamente instrumental.

La categoría básica para ser objeto de consideración moral es ahora la de *valor*, no la de autonomía ni tampoco las de interés o capacidades, que conformaban la base de las propuestas kantianas, contractualistas y utilitaristas. Según las teorías del valor inherente, sin duda los seres autónomos son valiosos, como también lo son los que pueden sufrir y gozar, pero el número de seres que merecen consideración moral, porque tienen derechos a los que corresponden obligaciones directas por nuestra parte alcanza a cuantos no tienen sólo un valor instrumental, sino que son valiosos en sí.

De ese valor gozan todos los seres capaces de experimentar una vida, de donde se sigue que ese tipo de seres tienen derechos a los que corresponden deberes de justicia. Las teorías del valor inherente obligan entonces a revisar con seriedad pares de conceptos tales como valor intrínseco/extrínseco, valor absoluto/instrumental.

5) Por su parte, el *enfoque de las capacidades*, tal como lo presenta Martha Nussbaum, considera como un deber directo de justicia respetar y empoderar las *capacidades* de los animales, que pueden perseguir con ellas una vida buena. A ello le lleva su propuesta que, según ella, es una reformulación aristotélica del enfoque de las capacidades, a la que tal vez por eso cabría calificar de *teleologista-perfeccionista*, siguiendo la clasificación de Frankena y Rawls. En esta línea podría parecer que se encuentra también MacIntyre, pero, a mi juicio, en el planteamiento neoaristotélico de *Animales dependientes y racionales* no se ocupa tanto de los animales, como de los seres humanos.

En el caso de Nussbaum, al hilo de su exposición se va desvelando que el fundamento de los deberes de justicia hacia los animales termina siendo un híbrido de deontologismo y utilitarismo. Deontologismo, porque el fundamento del deber parece ser la dignidad; utilitarismo, porque la capacidad de sufrir aparece como requisito para que un ser sea acreedor a deberes por parte de los hombres.

En efecto, una lectura atenta de *Fronteras de la Justicia* lleva en principio a pensar que son todos los seres organizados los que gozan de esas capacidades, y deberían tener derecho, por tanto, a verlas empoderadas, porque el punto de partida es la afirmación de que los organismos gozan de un conjunto de capacidades que tienden a desarrollarse y son admirables, siguiendo a Aristóteles.

Pero al hilo de la exposición va limitando el poder de empoderar las capacidades a conjuntos cada vez más reducidos de seres vivos, sin dar para ello una razón interna a la teoría misma<sup>16</sup>.

El primer conjunto es el de los seres dotados de *agencia*, de los seres con capacidad de ser agentes de sus vidas, esos seres tienen un valor intrínseco, no sólo instrumental, y son, por tanto, fines en sí mismos, y no sólo medios para otros fines; pueden considerarse como “personas en sentido amplio”, con un valor interno por ser fines en sí mismos<sup>17</sup>. Estos seres que son admirables gozan de dignidad y merecen respeto. Pero más tarde Nussbaum va matizando su posición y entendiendo que el requisito de la agencia no es suficiente para exigir deberes de justicia con respecto a los seres que gozan de ella, y añade como condición la capacidad de sufrir: aquellos de entre esos seres que tienen capacidad de sufrir tienen derecho a desarrollar sus capacidades, según la norma de la especie, y las personas en sentido estricto (los seres humanos) tienen el deber de justicia de empoderar esas capacidades de una forma adecuada a cada especie.

Evidentemente, esta secuencia no se extrae de los tratados de Aristóteles sobre los animales, sino que recurre a conceptos tomados del deontologismo kantiano (dignidad, respeto, valor interno), del utilitarismo (capacidad de sufrir) y del deontologismo de Regan (valor interno), con el fin de asegurar deberes de justicia para determinados tipos de animales. Será la norma de la especie la que nos irá mostrando qué capacidades es necesario respetar y empoderar.

6) Por último, qué duda cabe de que las teorías del *reconocimiento recíproco*, de raíz kantiana y hegeliana, son antropocéntricas y es para ellas un desafío abordar la cuestión de los animales.

Como he intentado mostrar en otro lugar, puesto que me sitúo en esta línea, nuestras obligaciones con los animales no se pueden considerar como deberes de justicia, que corresponden a algún derecho que los animales tengan, pero tampoco pueden considerarse como simples deberes de benevolencia, que dependen del buen corazón de las personas<sup>18</sup>. Por decirlo con Günther Patzig, “los animales no tienen derechos frente a los hombres, pero los hombres tienen deberes hacia los animales”<sup>19</sup>. Sin embargo, en el modo de fundamentar estos deberes existirán diferencias.

Para abordar la cuestión Habermas tomará como base el actuar comunicativo, alegando que “el sentimiento del deber tiene su base en las relaciones

16 Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la Justicia*. Barcelona: Paidós, 2007, cap. VI.

17 Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la Justicia*, 333.

18 Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*.

19 Günther Patzig, “Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen blosser Vernunft”, en Günther Patzig, *Gesammelte Schriften*, II, *Angewandte Ethik*. Göttingen: Wallstein Verlag, 1984, 175.

fundamentales de reconocimiento que siempre presuponemos ya de antemano en el actuar comunicativo”<sup>20</sup>. Desde esta perspectiva, la obligación moral sólo alcanza a los seres humanos, a seres dotados de competencia comunicativa humana, que reconocen su mutua dignidad en el medio comunicativo humano. Con los animales no podemos hablar, y por eso no les atribuimos personalidad. Ahora bien, con los animales sí que existe una interacción que no existe con los demás seres (plantas y seres inertes), porque nos comunicamos con ellos, aunque sea de forma asimétrica, existe con ellos un cierto tipo de relación intersubjetiva y no son sólo objeto de nuestra observación. No sólo es que hablamos sobre ellos, sino que nos comunicamos con ellos, y además tienen la capacidad de dirigirse a nosotros, de iniciar la comunicación. Tenemos, pues, deberes con ellos, pero sólo deberes análogos a nuestros deberes morales con las personas. La responsabilidad de los hombres por los animales no se puede fundamentar moralmente, es decir, sobre la base de los deberes morales de interacción, pero sí se pueden tener en cuenta razones éticas y estéticas. Razones éticas, es decir, de vida buena, de vida en armonía con los demás seres vivos y con la naturaleza, y razones estéticas, que no son despreciables<sup>21</sup>.

A mi juicio, lleva razón Habermas al recordar que con algunos animales existe comunicación, que puede ser muy expresiva de emociones y que el animal puede tomar la iniciativa. Sin embargo, a mi juicio, éste no es un fundamento para deberes ni siquiera análogos, porque los deberes se plantean desde el reconocimiento recíproco de seres con competencia comunicativa humana. Desde mi perspectiva, sólo hay deberes que correspondan a derechos con aquellos seres que los tienen, es decir, con los seres dotados de competencia comunicativa humana, porque sólo ellos son capaces –actual o virtualmente– de reconocer qué es un derecho y de apreciar que forma parte de una vida digna. Si los demás no se lo reconocen, tienen conciencia de ser injustamente tratados y ven mermada su autoestima. Por eso, para ser sujeto de derechos es preciso tener la capacidad de reconocer qué significan esos derechos y qué trascendencia tienen para vivir una vida realizada. Ése es el caso de los seres humanos, incluidas las personas discapacitadas, a las que no hay que separar de la comunidad humana, sino todo lo contrario: es preciso poner todos los medios para que desarrollen al máximo sus capacidades en el seno de sociedades humanas, atendiendo a la norma de la especie. De todo ello se sigue que tenemos el deber de proteger los derechos de las personas, tanto los de primera y segunda generación como los de la tercera.

Pero también es verdad que la ética del discurso ha descuidado en exceso, entre otros, un asunto fundamental para la vida moral, que es el del valor, un

20 Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000, 228.

21 Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*.

asunto al que –como hemos visto– sí se refieren otros autores que se ocupan de la cuestión de los animales y que es ineludible en cualquier caso<sup>22</sup>.

A mi juicio, los animales no tienen derechos análogos a los derechos humanos, pero sí tienen un *valor* que obliga a los seres humanos a no dañarles y a tratarles con cuidado. Un cuadro hermoso tiene un valor y, si alguien lo maltrata o lo destruye, está actuando de forma inhumana, porque no es propio de personas destruir lo valioso. Eso no significa afirmar que tiene un *derecho* que deba ser reconocido, sino que tiene un *valor*, y a él corresponde el deber directo de no dañarles y dejarles florecer. Pero se trata de un valor interno, pero no absoluto. Y si conservarlos entra en conflicto con valores que consideramos superiores, como puede ser la vida y la integridad de los seres humanos, entonces los valores superiores tienen prioridad.

Naturalmente, los animalistas calificarán esta posición de “especista”, de privilegiar a la especie humana frente a las demás en el trato moral que hay que dispensarle. Pero, a mi juicio, reconocer que hay una diversidad de seres y que esa diversidad requiere un diferente trato moral, de forma que debemos proteger los derechos de los que los tienen y cuidar a los que no los tienen, pero son valiosos, no supone incurrir en ningún tipo de “ismo”, sino tener capacidad de discernir.

Nos movemos en un mundo de seres valiosos y vulnerables y bueno sería educar en el respeto y el cuidado, aunque esos seres no puedan tener conciencia de derechos ni de deberes y por eso no se pueda decir que tienen derechos. Pero también se debe enseñar a priorizar, a recordar cómo las exigencias de justicia que plantean los seres humanos están dolorosamente bajo mínimos. Cumplir los Objetivos de Desarrollo del Milenio, que se propusieron en 2000, proteger los derechos de los seres humanos es, creo yo, una tarea prioritaria.

22 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel, 2007.