

# Animales no humanos:

los derechos legales  
y la cuestión de la persona

---

Acerca de la (des)colonización  
de la respuesta

**1**

Ana María Aboglio



**TIEMPO ANIMAL**  
Por la abolición de la esclavitud animal



# Animales no humanos:

los derechos legales  
y la cuestión de la persona

---

Acerca de la (des)colonización  
de la respuesta

**1**

Ana María Aboglio



**TIEMPO ANIMAL**  
Por la abolición de la esclavitud animal

Aboglio, Ana María

Animales no humanos : los derechos legales y la cuestión de la persona : acerca de la (des)colonización de la respuesta / Ana María Aboglio. - 1a ed. - Banfield : **Ánima** ; México : **Tiempo Animal**, 2017.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-46572-0-6

1. Derechos de los Animales. 2. Filosofía. I. Título.

CDD 340.1

Colección:

**Devenires animales**

**Ánima**

Argentina

[www.anima.org.ar](http://www.anima.org.ar)

**Tiempo Animal**

México

[www.TiempoAnimal.org](http://www.TiempoAnimal.org)

Diseño y formación: Ana Laura Juan Reséndiz

Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723.

**Animales no humanos:  
los derechos legales y la cuestión de la persona**

*Acerca de la (des)colonización de la respuesta*

**Ana María Aboglio. Abogada. UBA.**



Paulatinamente, los ordenamientos jurídicos de algunos países de Occidente van reconociendo, bajo la presión del genéricamente llamado animalismo, la cualidad de seres sintientes de los animales no humanos, otorgándoles una consideración moral superadora de la mera *reacción* a la que los limitaba el cartesianismo y sus variantes.

Un propósito reiterado es extraerlos de su condición jurídica de cosa, incompatible con la portación de derechos. Así, por ejemplo, el código civil austríaco se modificó en 1988 para establecer, en el art. 285a, que los animales no son cosas, pero que se les aplica el régimen de las cosas salvo que exista una previsión diferente. Casi lo mismo fue legislado luego en Alemania, donde en el 2002 también se modificó la Constitución para establecer que el Estado protege los recursos naturales “y a los animales”. El código civil francés los ha reconocido como “seres vivos dotados de sensibilidad”, tras la modificación el art. 515-14 de febrero de 2015. La ley colombiana 1774, de enero de 2016, además de tipificar como punible el maltrato animal, modifica el Código Civil de 1887 considerando a los animales como seres sintientes. En la reciente reforma a la Constitución de la ciudad de México, artículo 18, inc. b, los animales son reconocidos como seres sintientes sujetos de consideración moral, por lo cual deben recibir un trato digno y toda persona tiene el deber ético y la obligación jurídica de respetar su vida e integridad. Las corridas de toros quedaron excluidas y se retiró del proyecto original el derecho a interponer recursos legales para la defensa animal. Se establece que una ley posterior determinará “*las medidas de protección de los animales en espectáculos públicos, así como en otras actividades, de acuerdo a su naturaleza, características y vínculos con la persona*”. Esta ley será de competencia del Congreso local, determinando las sanciones para los casos de maltrato y crueldad, incluyendo la “*crianza*” y el “*aprovechamiento de animales de consumo humano*”.

Paralelamente, la crueldad y el maltrato como delitos –consecuencia de las ideas surgidas en el s. XIX– se tornan cada vez más habituales, tipificándose determinadas conductas como tales. En Argentina, la mayoría de los legisladores que promulgaron la ley penal 14.346, en 1954, insistieron en recalcar que el objetivo era proteger a los humanos y a la moral pública.<sup>1</sup> Ahora bien, aun actualizando ese objetivo y consintien-

1 Ver al respecto mi artículo “Discurso proteccionista y opresión animal”, en *La cuestión anima(lista)*, comp. Iván Darío Ávila Gaitán, Ed. desde abajo, Bogotá, 2016, p. 118-148.

do que el bien jurídicamente protegido son los animales en sí mismos –las *víctimas*, como la misma ley las denomina–, siguiendo entre otros a Zaffaroni (2012, 54), esto no implica el otorgamiento de los llamados derechos básicos de los que sí gozan los humanos como *personas*. Se habla sin embargo de sujetos de derechos. Veamos por qué.

En la postura de Hans Kelsen, los derechos solo pueden surgir de las obligaciones impuestas por un ordenamiento jurídico. No significa la imposibilidad de una valoración de índole moral acerca de las normas vigentes, sino que su validez proviene del cumplimiento de los requisitos de forma y fondo exigidos por ese ordenamiento. Al distinguir diferentes sentidos a los que remite la noción de “derechos subjetivos” –concepto que rechazaba– Kelsen se refiere, entre otros, al “derecho” como correlato de una obligación *activa*. Entendía que esta forma de hablar de quien tiene una obligación se limitaba, en el caso de los animales, simplemente por prejuicios, pero no porque hubiera inconvenientes conceptuales para hacerlo. Otro sentido que le daba era el “derecho” como correlato de una obligación *pasiva*. Por ejemplo, de no torturar o ser crueles con los animales no humanos. Así que no habría demasiado problema en hablar de derechos animales con este alcance, en contra de los que creen que para tener derechos es necesario poder contraer obligaciones, lo que a los no humanos les sería imposible. Por lo demás, Kelsen entendía que “*solo el hombre, dotado de razón y voluntad, puede ser motivado por la resolución de una conducta conforme a la norma*”, calificando de *primitivos* los órdenes jurídicos que “*dirigen consecuencias jurídicas no solo contra hombres, sino también contra animales y cosas, tratando por tanto de regular también la conducta de sujetos no humanos*” (1941, 56-57). Me pregunto cómo creería que los otros animales se podrían salvar del egoísmo y la conflictividad que, según su visión antropológica del hombre, lleva naturalmente a considerar a otros humanos como medios para los propios fines.<sup>2</sup>

Tenemos entonces que la sintiencia –que ya no puede dejar de ser reconocida excepto se nieguen los actuales conocimientos científicos–, justifica el reconocimiento a los animales de la calidad de sujetos de ciertos derechos legales que funcionan –o pretenden funcionar– en contextos alejados de esos derechos básicos asociados a la idea de persona. Podríamos decir que, aunque circula hoy la idea de que el animal no humano

2 El pensamiento de Kelsen en este sentido aparece en diferentes obras, al realizar su crítica al marxismo, al anarquismo y al iusnaturalismo. Especialmente puede consultarse *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*, Madrid, Edersa, 1985. Recordemos que, desde una postura crítica al poder, Kelsen consideraba que el Estado era un mal necesario, al igual que el Derecho.



*responde*,<sup>3</sup> habida cuenta de que no varía su condición de recurso para fines humanos, se produce *una colonización de esa respuesta*, jerárquicamente infravalorada en la permanente comparación con la respuesta propia de la razón humana.

## II

El término “persona” tiene varias acepciones. En el lenguaje coloquial es identificado con el individuo de la especie humana. En el ámbito metafísico aparecen diferentes significados pero hay amplia coincidencia en que los humanos son siempre personas. En filosofía moral surge una relación con la agencia y la consideración moral. Y en sentido jurídico, persona es todo ente capaz de tener derechos y contraer obligaciones, lo que incluye las llamadas personas jurídicas, como son las sociedades civiles y comerciales.

Los derechos fundamentales están asociados a la idea de personalidad, una noción resistida como inadecuada para el ámbito de la ética animal, como opinan por ejemplo Steve Sapontzis (1987) y D. DeGrazia (1996). Sapontzis nos recuerda que la idea de persona está asociada a la forma humana, a quien es un fin en sí mismo y a quien tiene derechos morales –el más básico de los cuales es el derecho a la vida–, pero que ser persona no puede ser una condición necesaria para tener derechos morales (1987, p.70). Cuando se recalca la individualidad, pero alejada de la condición de persona moral, los animales no humanos son vistos como individuos en un sentido ontológico pero no en un sentido moral. Entonces, la individualidad sin personalidad tiene implicancias moderadas, por el peso normativo del término persona, el cual remite a quien es un fin en sí mismo.

Según el jurista Carlos Nino, la personalidad moral no debería denotar a una clase de individuos distinguidos por tener determinadas cualidades “*que están mencionadas en principios morales fundamentales como condición de ciertos derechos*” (2012, 45). Serían personas morales las que tengan las condiciones para gozar o ejercer los derechos morales fundamentales. Nino entiende que hay ciertas propiedades que son necesarias para la personalidad moral (2012, 358):

3 Jacques Derrida advierte acerca de cómo la tradición filosófica occidental excluyó al animal del ámbito de quienes responden, autorizando su puesta a disposición del humano. Esta condición de sacrificialidad se potencia con las transformaciones socio-económicas ligadas al capitalismo y la concepción del mundo como recurso.

- 1.- La capacidad para determinar la conducta conforme a valores y, en especial, la capacidad para elegir modelos de vida y
- 2.- La capacidad para tener sensaciones dolorosas o placenteras.

Ambas propiedades son de tipo gradual, y se pueden dar juntas o separadas, lo que indica diversos grados de personalidad moral. Pero no serían condiciones suficientes para la personalidad moral plena. Para Nino es relevante que el individuo (2012, 359):

- 3.- Tenga conciencia de sí mismo (autoconsciencia) como centro de imputación de intereses que son independientes de otros y que son irrepetibles e insustituibles;
- 4.- Pueda adoptar decisiones y consentir consecuencias de los propios actos.

Las entidades que no satisfacen todas las condiciones solo pueden disfrutar de aquellos aspectos de los “derechos” de los que pueden disfrutar, aun cuando no llamemos “derechos” a esa protección:

Pongamos el caso de ciertos animales inferiores y supongamos, por hipótesis, que el único atributo que poseen, de los señalados antes, es la capacidad de sensaciones dolorosas y placenteras, careciendo en cambio de la capacidad de elegir planes de vida, de ser autoconscientes, de constituir centros autónomos de intereses y de consentir consecuencias normativas. Siendo así, será disvalioso causar dolor a estas criaturas o prevenir que tengan sensaciones placenteras, pero se podrá compensar el mayor placer de algunas con el dolor de otras de la misma o distintas especies, no se le reconocerán aquellos bienes que son medios para la elección y materialización de planes de vida y no se le adscribirán, por supuesto, consecuencias normativas a su voluntad. Es posible que haya situaciones intermedias de animales superiores no humanos que agreguen a la capacidad de los inferiores la de ser conscientes de su separabilidad de otros centros de intereses, en este caso, no se deberán admitir las compensaciones interpersonales mencionadas, aunque el tratamiento es similar en los demás aspectos (2012, 360).<sup>4</sup>

Es posible, dice Nino, que haya personas morales que no sean hombres y que haya hombres que no tengan todos los atributos de la personalidad

<sup>4</sup> Ver al respecto la Declaración de Cambridge del año 2012, en el Centro de Estudios de *Ánima*. Disponible en: <http://www.anima.org.ar/la-declaracion-cambridge/>

moral. Pero solo los humanos son los que, en definitiva, las tienen (2012, 365). Agrega que, sin embargo, sería importante que moderemos nuestra habitual visión antropocéntrica:

... y advertir, en primer lugar, que la preeminencia del hombre es algo contingente, puesto que depende de la concomitancia entre ciertos rasgos biológicos que definen la especie y los presupuestos de los derechos (concomitancia que podría ampliarse de descubrirse vida consciente fuera de la tierra) y, en segundo lugar, que algunos de aquellos atributos de la personalidad moral los hombres los comparten, en diferentes grados, con miembros de otras especies, aunque no con entes que son hipótesis de colectividades de individuos (2012, 365).

Pensando desde la apertura hacia el otro radical derrideana, parecería que los derechos que los ordenamientos jurídicos occidentales en general, hoy apenas se animan a dar a los no humanos, están condicionados por la imposibilidad de dar *hospitalidad* a quienes incluso hasta la *tolerancia*, -entendida como caridad paternalista-, les es recortada por su categorización como recurso. Sin otra visión que transforme las relaciones con los otros animales, lo que se construye es un entramado de ilimitada *hostilidad*.

Ahora bien, dada la asociación del concepto de persona con los llamados derechos fundamentales, y con el fin de reflexionar acerca de las posibilidades y alcances del Derecho en cuanto a la defensa de los animales no humanos, indagaré en el pensamiento de Roberto Esposito respecto de lo que denomina el dispositivo de la persona, para tenerlo en cuenta al evaluar las transformaciones capaces de proteger a los otros animales sin cercenar su respuesta según la conveniencia de quienes menosprecian sus vidas.

### III

Escrito a mano en una típica pizarra publicitaria emplazada sobre la vereda de un restaurante palermitano de la ciudad de Buenos Aires, se lee:

#### 3 CARNES DIFERENTES PARA DOS PERSONAS

Ejemplo consumado de la concepción del animal no humano como cuerpo comestible (carne) para satisfacer el placer de las “personas”.

Asignados a la categoría de *cosas* por el Derecho, llevarlos a la de *personas*, ¿sería el paso necesario para el reconocimiento de sus derechos básicos o, al menos, del derecho a no ser propiedades de los humanos? Las implicancias prácticas, aun dándose consenso para hacerlo, serían realmente dificultosas en cuanto a los problemas a resolver. En los casos en que se los declara seres *sintientes*, pero sin extraerlos de la maquinaria que los destina a su producción y uso, se agrega otra vuelta de tuerca al doble discurso del ordenamiento jurídico, presionado por las exigencias de la biología y los defensores abolicionistas, pero amordazado para generar una cartografía de verdadero respeto. Esto es, seguirán sin tener derechos básicos.

En un trabajo de superación radical de la metafísica de la subjetividad y de las formulaciones de dominación asociadas al dispositivo de la persona, Esposito se pregunta cómo es posible que hoy ningún derecho esté menos garantizado que el derecho a la vida, cuando estamos en un momento en que la idea de inviolabilidad de la persona, vía derechos humanos, se presenta como el nexo que articula el derecho con la vida. Su respuesta es que el fracaso de los derechos humanos se produce “en razón” de la ideología de la persona. “*No, en suma, al hecho de que aún no hemos entrado plenamente en su régimen de sentido, sino a que nunca salimos en verdad de él*” (2009, 15). Es que la persona funciona como dispositivo, no como concepto. Es un dispositivo por su rol performativo, es decir, como productor de efectos reales (Esposito, 2009, 20).

*Persona*, nos dice Esposito, es un término de gran riqueza semántica debido a su matriz tripartita (teológica, jurídica y filosófica).

En las *Instituciones*, el jurista romano Gayo identificó a las personas y a las cosas -junto a las acciones judiciales-, como las categorías centrales del Derecho. Y de ahí en más, o se es persona o se es cosa. Lo que queda excluido es la dimensión corporal, pero no del dominio de las prácticas o del poder, sino del campo del conocimiento, especialmente el jurídico y el filosófico, donde el cuerpo -ni persona ni cosa-, va de un lado a otro sin permanecer en ninguno. Así:

- 1.- En el Derecho Romano, divide a los humanos en umbrales: desde el *pater* al esclavo.
- 2.- En la doctrina cristiana, la escisión está en la diferencia entre cuerpo y alma.
- 3.- En la filosofía moderna, en la diferencia entre sustancia pensante (*res cogitans*) y sustancia extensa (*res extensa*).

En los tres casos el *bios* se divide en dos áreas de diferente valor, una subordinada a la otra (Esposito, 2016, 11).

Personas y cosas tienen una relación de dominación instrumental: las cosas pertenecen a las personas, las cosas sirven a las personas. Son sus “bienes”. Conforman su “patrimonio” -referido al *pater-*. Los “bienes” no son alguna entidad positiva o un modo de ser. Los bienes son aquello que se posee. Una cosa es, antes que algo que es, lo que alguien tiene (Esposito, 2016, 23).

Las personas conquistaban las cosas emplazadas en otro territorio a través de la guerra. Durante milenios, el móvil principal de la guerra fue el saqueo. La relación entre guerra y propiedad fue anterior a la relación jurídica establecida en el Derecho Romano. El modo más común de adquirir la propiedad era la guerra. O sea, la apropiación previa era la forma de adquirir la propiedad. El Derecho Romano era básicamente patrimonialista. La reivindicación de la cosa pasaba por decir: *res mea est* y no “es mi derecho”, lo que significaba que la relación entre poseedor y cosa poseída era absoluta: no pasaba por los sujetos. El prototipo era la apropiación de una *res nullius*, aunque había también herencia, adquisición y donación (2016, 27-28).

Las personas estaban divididas entre hombres libres y esclavos -los instrumentos hablantes, no-personas dentro de las personas-. Esclavos, mujeres, esposas, hijos, deudores insolventes: todos oscilaban entre el régimen de personas y cosas. Pero *la propiedad de las cosas está asociada al dominio sobre las personas*. La persona no es el hombre, sino solo su estatus jurídico, definido por su relación de poder con los otros. Persona es lo que uno tiene, no lo que es.

A la primera matriz del Derecho romano se suma la que remite al dogma cristiano de la Encarnación. La primera, con una diferencia funcional entre humano y persona. La segunda, con una diferencia de carácter ontológico.

Como es sabido, Descartes entregó al alma el total dominio del cuerpo, el cual no integraba a la persona. La esencia humana era inmaterial, a diferencia del animal que al no tener entendimiento era una mera máquina incapaz de sentir. Esposito afirma que, en la filosofía moderna, el dispositivo de la persona penetra en la misma esfera de la conciencia del individuo. Con Locke, para poder definirse como persona se necesita poder probarse, a sí mismo y a los demás, que se es el autor de las propias acciones y pensamiento. Así comienza a desarrollarse el significado moderno del término, el de un individuo consciente de las

consecuencias de sus acciones, transición que “*lejos de eliminar el desdoblamiento, termina por intensificarlo*” (Esposito 2016, 45). El individuo, ahora “agente moral”, es sujeto de ley. Kant avanza en esta dirección porque “solo el yo que piensa e intuye” es persona (Esposito 2016, 46 y ss.). Hago notar que el siglo XVII no solo sacó al cuerpo del discurso jurídico sino que lo llevó al reino del saber médico donde fue objetivado por el discurso científico, dándosele en propiedad a la persona y quitándosele al patrimonio divino al que había pertenecido durante la Edad Media. El *sujeto* será entonces dueño de la naturaleza y de su cuerpo, sin importar cuán pobre pueda ser (o que tan ricos puedan ser otros). Su éxito social dependerá del control sobre esa cosa tan poco confiable como es su “parte animal”. Las mujeres, casi pura emoción y naturaleza, serán colocadas por el derecho bajo la autoridad del marido, quien con su racionalidad podría contrarrestar ese defecto.

La filosofía no solo tiene una relación problemática con las cosas, continúa Esposito, sino que tiende a reducir la cosa a la nada. Heidegger, en una conferencia titulada “La Cosa”, dice que es inasequible por su objetivación. La raíz del término alude al griego *eiro*, “hablar de algo”, “tratar una cuestión”. Pero también proviene de la antigua expresión alemana *Ding* o *thing*: reunión para tratar algo. En Platón, al afirmarse en un plano ideal, desaparece del real. Incluso Aristóteles, tratando de superar esta fractura, introduce el *eidōs*, el sustrato (*hipokeimenon*) de la cosa, estable a través de los cambios. La forma es separada de la materia, deviniendo un compuesto con un hiato interno que la divide con más fuerza. Aristóteles intenta superar este problema configurando su idea del “motor inmóvil”, volviéndola defectuosa y dependiente del mismo.

Al pasar a ser objeto cuando entra en el dispositivo de representación o de producción, la cosa pierde su autonomía, pues depende del sujeto. En el mundo moderno, prosigue Esposito, “*las cosas son aniquiladas por su mismo valor*” (2016, 80). Al transformarlas en mercaderías, los hombres se convierten en cosas. Luego procede una segunda mutación, la que absorbe a la cosa en el mundo del simulacro. “*Cuando lo virtual se refleja en lo real, lo real parece devenir él mismo virtual.*” (Esposito 2016, 95).

Y así como la filosofía tiende a convertir la cosa en nada, el efecto de la ley es también muy fuerte. El mismo dispositivo jurídico que determina una reificación de las personas, desmaterIALIZA a las cosas. *Res* es cosa y causa -proceso abstracto que le asigna una importancia jurídica-.

La tesis de Esposito es que la única manera de desatar el “*nudo metafísico entre cosa y persona es abordarlo desde el punto de vista del cuerpo*”

(2016, 15). Abreva para ello en la deconstrucción de la persona a partir de autores como Bergson, Nietzsche, Freud, Weil, y otros que pensaron la experiencia humana ya no desde la trascendencia de la consciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. Nos lleva a pensar la ética y la ontología desde el terreno de lo impersonal, una posición superadora del sujeto moderno y su despliegue dominador, y de la categoría artificial de la persona que, al hacer posible la reducción a la *nuda vida*, abre las puertas a la despersonalización.

La toma de distancia del dispositivo jerárquico y excluyente de la categoría de persona, presente en los tres enfoques de la misma, nos va a servir para resituar el lugar del cuerpo inteligente, sensible y vulnerable, y a capturarlo como centro de pensabilidad de nuestra *actitud* hacia quienes demandan consideración moral. Lejos de ser un mero receptáculo de lo “elevado” del hombre, el cuerpo animal se constituye en todas sus singularidades, atravesado por la vida que por él transita.

## IV

El concepto de persona cobró gran desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial hasta tornarse el eje de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, cuyo artículo 1 dice: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.*” El delegado libanés, Charles Malik, había afirmado que el primer artículo de la Declaración “*debe establecer lo que distingue a los seres humanos de los animales, es decir, la razón y la conciencia...*” (Yabur, 2013, 148-149). Por el artículo 2: “*Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición...*” A partir del artículo 3, que proclama que todo individuo “*tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona*”, los derechos continúan vertebrándose alrededor de la personalidad.

El Preámbulo de la Declaración de 1948 es muy revelador cuando en su primer párrafo declara: “*Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...*” Porque, aunque autores como Martha Nussbaum y Johannes Morsink

sostengan que la Declaración prescinde de una posición metafísica para la justificación de los derechos humanos, cierto es, como opina Yabur, que resulta difícil hacerlo cuando se apela a la dignidad intrínseca con la que nacen quienes serán entonces los portadores de estos derechos que no solo todos tendríamos, sino que todos debemos reconocer en cualquier humano (2013).

Esposito afirma que en el s. XX se reproduce ese dispositivo romano de la persona con el objetivo de reinstaurar los derechos humanos, hecho trizas durante el nazismo. Uno de sus redactores, el filósofo católico Jacques Maritain, afirmó que persona es quien tiene el dominio pleno de su parte animal (2016, 34). El dispositivo de la persona divide así al propio individuo en dos áreas de diferente valor.

Así que los derechos humanos -donde destaca la salvaguarda de los derechos básicos- parecen solo concebibles mediante la aplicación del léxico de la persona. De manera que el derecho se refiere “antes que al hombre integral, tan sólo a esa parte superior, de tipo racional o espiritual, que ejerce su dominio sobre la zona residual desprovista de esas características y, por consiguiente, empujada al régimen del objeto” (Esposito, 2009, 23-24). Como dijimos, Esposito piensa que el fracaso de los derechos humanos se produce justamente en razón de la ideología de la persona, y *no por no haber entrado a fondo en su régimen de sentido* (2009, 15). Lo que sufre y muere o, desde otra óptica, a quien se tortura, somete o mata, no es nada más -ni nada menos-, que un cuerpo vulnerable y finito, un cuerpo que nos demanda atención.

En el Derecho argentino, el par persona/cosa aparece de la siguiente manera. El lugar de los animales no humanos está emplazado sobre el régimen de la cosa: el art. 227 del flamante Código Civil y Comercial, al igual que el anterior Código Civil, se refiere expresamente a los semovientes al disponer: “*Son cosas muebles las que pueden desplazarse por sí mismas o por una fuerza externa*”.

Pero un ser humano, aunque no haya nacido o, aunque sea un menor o un declarado incapaz, sigue siendo una persona. Lo único afectado es la capacidad de ejercicio de los derechos (Artículos 23 y concordantes). En el Título Preliminar encontramos que las personas “*son titulares de los derechos individuales sobre los bienes que integran su patrimonio conforme con lo que se establece en este Código*” (art. 15). En el Libro I, acerca de la persona humana, respecto de los Derechos y actos personalísimos, se establece la inviolabilidad de la persona humana que además “*en cualquier circunstancia tiene derecho al reconocimiento y respeto de su dignidad*” (art. 51).



A su vez, en el Libro I, Derechos Reales, se conceptualiza la posesión y la tenencia como las relaciones de poder que el sujeto mantiene con una cosa. Por el art. 1908: “*Las relaciones de poder del sujeto con una cosa son la posesión y la tenencia.*” La posesión se da, según el artículo 1909, “*cuando una persona, por sí o por medio de otra, ejerce un poder de hecho sobre una cosa, comportándose como titular de un derecho real, lo sea o no*”.

Las *personas son propietarias de sus cuerpos*, como si sus cuerpos no fueran esa persona. Un cuerpo que entra hoy obligadamente en los articulados normativos, debido a las concreciones de las variadas formas de manipulación médica que soporta. Mientras que para la jurisprudencia estadounidense el cuerpo es una mercadería -acorde con el derecho anglosajón que gira alrededor de la propiedad privada-, para el derecho francés el cuerpo es una *cosa fuera del comercio*.

En Argentina, el artículo 17 del Código Civil y Comercial niega valor comercial al cuerpo humano o a sus partes, otorgándoles valor en el plano afectivo, terapéutico, humanitario, social y científico. Su titular puede disponer de esos derechos respetando esos valores y de acuerdo a las disposiciones de las leyes especiales. Además, encontramos los *actos de disposición sobre el propio cuerpo* que el artículo 56 prohíbe cuando ocasionen daños a la integridad o resulten contrarios a la ley, la moral o las buenas costumbres, excepto que los requiera el mejoramiento de la salud de la *persona*. Quienes tengan una discapacidad siguen siendo personas, y el artículo 59 respecto del consentimiento informado, recuerda que: “*Ninguna persona con discapacidad puede ser sometida a investigaciones en salud sin su consentimiento libre e informado, para lo cual se le debe garantizar el acceso a los apoyos que necesite*”. La persona plenamente capaz puede, de acuerdo al artículo 61, disponer de cualquier manera de sus exequias e inhumación, “*así como la dación de todo o parte del cadáver con fines terapéuticos, científicos, pedagógicos o de índole similar*”.

A través de estos ejemplos vemos circular el dispositivo de la persona y, al cotejarlo con la condición otorgada al animal/cosa, se accede a un postulado que entrega los cuerpos a la pertenencia de los portadores de razón, la cual es pensada como independiente de lo corporal o como exclusiva de un cerebro específico. La inserción de células humanas en animales es casi habitual, pero inyectar células madres en embriones de animales humanos -procedimiento cuya financiación está por ahora prohibida en EE.UU.- despierta dilemas éticos mucho más cruciales. Hay cerdos que portan riñones o hígados humanos que se supone servirán como fábricas de órganos para transplantes. Pero cuando se trata del ce-

rebro -entendido como la sede de la “persona”-, los mismos científicos se empiezan a inquietar, pues no les resulta fácil trazar el límite de lo humano. ¿Por qué no injertar células de no humanos en humanos también? Paul Knoepfler, de la Universidad de California, se pregunta qué pasaría con la llegada de células madre al cerebro de un animal, al no haber una línea divisoria clara *“porque no sabemos en qué punto la humanización del cerebro de un animal podría conducir a un pensamiento o conciencia como el humano”* (Kolata, 2016). Así que nuevamente tenemos el animal, con un cerebro que no amerita para ser digno de respeto, el animal-cuerpo, y por otro lado el humano como persona-racional-autoconsciente que *tiene* un cuerpo. Y en el mismo artículo de Kolata, el director del *Johns Hopkins Berman Institute of Bioethics*, Jeffrey P. Kahn, pregunta: *“¿Qué nos hace humanos? ¿Tener un 51 por ciento de células humanas?”* (2016). Esto significa que los investigadores encuentran una diferencia abismal entre el pensamiento o conciencia de las “personas” en relación al resto de los animales, en un punto que recuerda la ontológica barrera humano/animal que tanto criticó Jaques Derrida: *“No se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.”* (2008, 127).

Entonces nos preguntamos qué significaría concretamente hablar de personas no humanas en sentido tanto moral como jurídico, mientras la persona siga jugando como dispositivo que cosifica lo animal, en sí mismo y en el humano.

## V

En la construcción del animal como inferior en Occidente, aparece el binomio humano/animal junto a esos pares disyuntivos de categorías contrapuestas que emergen en la Modernidad. Estas dicotomías (hombre/mujer; naturaleza/cultura; razón/emoción) presentan un polo que se autoerige como superior, adjudicándose una jerarquía que autorizaría el sometimiento del otro polo que, como “inferior”, debe ser “sujetado” para su dominación.

El animal no humano es aquí un genérico definido por una carencia, por lo que le falta: la humanidad, que a veces se presenta como la ausencia de alguna característica que solo el humano poseería. Esta no pertenencia a la especie humana -sin ninguna argumentación lógica- o esta falta de capacidades individuales entendidas como criterio moralmente relevante

-razón, lenguaje, libertad-, los comprime en un conjunto homogéneo: el animal. El que pertenece a todo aquello que no puede ser nuestro semejante. Y el mosquito, la vaca, el oso, el tiburón, los millones de seres absolutamente diferentes que existen en el mundo son reducidos a una sola categoría, el animal.

Cuando históricamente comenzó a reconocerse que el sufrimiento animal debía ser tenido en cuenta, cuando el animal no humano comenzó a *responder* al dejar de ser pensado como la máquina cartesiana que solo reaccionaba, comenzó también la colonización de esta respuesta por parte de una humanidad que no estaba dispuesta a dejar de utilizarlos como medios para sus propios fines.<sup>5</sup> En las leyes aparecerá entonces una protección limitada a condenar los excesos. Bienestarismo legal para regular la explotación institucionalizada y conservación de las especies o cuidado del ambiente en el terreno ecológico, armaron una red tejida con las leyes anticrueldad, la condescendencia del trato humanitario y la preservación de la biodiversidad como derecho humano. El Derecho siguió dando cuenta del animal no humano como recurso. No son cosas, pero siguen sujetos al régimen de las cosas, como dice la legislación de Suiza.

Se discute hoy de diferentes maneras lo que podríamos llamar la *liberación* de esa respuesta, en términos filosófico-jurídicos, en pos de proteger los intereses básicos de los no humanos, comenzando por su interés en vivir, hacerlo libremente y sin sufrimientos psicofísicos.

En el intento por demostrar que los animales no humanos tienen muchas de esas características cognitivas que tradicionalmente se les habría negado, se reclaman los derechos que por lógica merecerían. Pero el concepto de derechos, sostenido sobre la base de la autonomía y la razón, también funciona para autorizar/regular el uso de los animales como recursos. Darles los derechos propios de las personas solo a quienes se comprueba su identidad con los humanos, simplemente corre la barrera de la permisión, para aniquilar al resto. Entonces, el discurso de los derechos animales no solo tiene esta restricción a las políticas identitarias, que lo lleva a volverse conservador, sino que también termina develando un fuerte antropocentrismo. Incluso con las especies donde se hallan las características cognitivas que más se asemejan a las propias del humano, hay una gran renuencia a incorporarlas a la categoría de personas. Apenas se acercan a la meta, al instante

5 Descartes insistía en que sin el entendimiento no era posible sentir dolor, justificando así el sufrimiento atroz que los viviseccionistas de su época y él mismo les provocaban a los animales. Atribuía al animal no humano una naturaleza mecánica, solo capaz de reaccionar como una máquina. La razón que el humano sí poseía le permitía sentir y dominar al cuerpo y a toda esa naturaleza.

se elaboran nuevos conceptos para excluirlas, lo que no sorprende habida cuenta de lo referido al comportamiento de la persona como dispositivo: un instrumento que activa lo jurídico y los mecanismos del poder.

La línea de la alteridad supera esta limitación, sin definir posturas concretas para la lucha a nivel político, habida cuenta de la desconfianza de los autores posmodernos de ajustarse a principios fijos que se sigan por mera obligación. Según Steiner, por ejemplo, Derrida pospone infinitamente, como buen pensador posmoderno, cualquier respuesta determinada. Es la diferencia con los pensadores tradicionales, especialmente liberales, que tienden a dar una respuesta categórica en cuanto a si debemos o no debemos matar y comer animales no humanos. La idea de cuestionar la subjetividad socavaría la posibilidad de llegar a principios claros y duraderos para la acción (Steiner, 2013, 77). Por eso Steiner, si bien reconoce que sería justo decir que uno nunca está seguro de hacer la elección correcta, se pregunta si acaso es igualmente justo decir que uno nunca puede estar seguro de hacer la elección incorrecta. La matanza de otros animales que hace el humano es una monstruosidad, según declaró Derrida en una entrevista, pero dejando luego en claro que no está haciendo un llamamiento para iniciar un grupo de apoyo al vegetarianismo, el ecologismo o una sociedad protectora de animales (2005). Es monstruoso pero sigue posponiendo –crítica Steiner– una condena radical.

Matthew Calarco, luego de referirse a las líneas de la identidad y de la alteridad, propone centrarse en la *indistinción*, que dice tomar principalmente de Gilles Deleuze y Giorgio Agamben. La indistinción significaría, en línea con Deleuze, que los defensores estarán sintiendo “*una responsabilidad ‘delante de’ (o en vista de) los animales, una que apunta a desafiar el orden presente y a crear otro mundo en el que tales posibilidades alternativas y potencialidades para los animales se vuelva realizable*” (2015, 59). La separación de lo animal *no se funda en la especie*: el antropocentrismo, nos dice, excluye humanos, animales no humanos y naturaleza de la esfera de la humanidad.<sup>6</sup> Calarco nos dice que el concepto de máquina antropológica de Agamben, no es simplemente un conjunto descriptivo de conceptos e instituciones, porque:

la separación de la vida humana de la vida animal dentro de los seres humanos no puede ser leída fuera del mundo natural, como si los seres

6 Para ampliar el tema puede consultarse “Identidad, diferencia, indistinción”, de Matthew Calarco, traducido por Iván Darío Ávila Gaitán, Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, Año III, Vol I, junio 2016, p. 27-49.

humanos hubieran arribado a un mundo ya pulcramente distribuido en varias categorías y atributos. En vez, la máquina antropológica es lo que los filósofos llamarían un aparato performativo, dado que representa y llama a la existencia (o sea, realiza) cierta realidad. Es la máquina en sí misma que crea, reproduce, y sostiene la distinción entre vida humana y vida animal (2015, 53-54).

Por esto entiendo que la barrera humano/animal es mucho más compleja que otras: se introyecta en los humanos estableciendo jerarquías y exclusiones de raza, género, clase, etc. Funciona en víctimas y en victimarios, por ejemplo, *tanto en racistas como en las víctimas de los racistas*. Los discriminados son nombrados y tratados como “animales” y no quieren serlo. Quieren ser tratados como... ¡personas!

La escisión con lo animal es un modelo que cimienta el eje fundamental de la biopolítica, ese modo en que las sociedades trazan la diferencia entre las vidas a cuidar y las vidas a sacrificar, abandonar y explotar. Despegando del análisis tradicional del llamado especismo, que lo alinearía junto al racismo y al sexismo en cuanto a su condición de discriminación moralmente arbitraria, podemos redimensionarlo desde una óptica diferente. Para esto haré un abordaje desde la *otra mirada* ilustrándolo con una referencia literaria: *Mi tío el jagareté*, de João Guimarães Rosa.

Escrito alrededor de 1950, el texto enlaza el portugués con el tupi guaraní y, a su vez, lo cruza con la voz animal, a través de onomatopeyas. El narrador, sin nombre, es un mestizo hijo de padre blanco y madre indígena, desocupado, marginal -porque no está inserto en ninguna comunidad-, que se reconoce “*bueno para nada*” (Guimarães Rosa, 2001, 442), es empleado por los hacendados del sertón para matar a los jagaretés, que representan la amenaza a sus planes de apropiación territorial con vías a la expansión del capital. Se trata de exterminarlos para abrir camino al capital. Pero este personaje, luego de matar algunos animales, se transforma, rebelándose contra sus empleadores y entregándoselos a los jagaretés para que los devoren. Rebelión producto de dos motivos: el enamoramiento de un jagareté hembra que le perdona la vida y a quien llamará María-María, que “*hablaba conmigo*”, que le ronronea, y por otro lado una filiación, pues se reconoce descendiente de los jagaretés. La rebelión se puede leer contra la colonización, contra la reducción de los cuerpos a simples mercancías, *en alianza con los animales*.

El relato de Guimarães Rosa termina con la muerte del narrador, dando cuenta de una alianza que no fue en la fundación de la nación

moderna. Sin embargo, a nivel del lenguaje, el texto revela lo contrario, según analiza Gabriel Giorgi, deslizándose permanentemente entre una mezcla de lenguas y de sonidos -respiraciones, rugidos, gritos- del animal (2014). Aparece una incertidumbre de lo que es una mezcla de lenguas y de sonidos. Surge entonces un *responder* del *animal*, donde el sentido ya no es exclusividad del habla humana, sino que en el devenir animal y en la alianza con el jaguareté, el sentido es lo que pasa entre *cuerpos* que se comunican, una alianza humano-animal que se contrapone a los humanismos civilizatorios.

*Mi tío el jaguaraté* plantea así un devenir animal que nos llevaría a pensar la defensa del otro animal en unión con el oprimido que defendemos, quien es, en palabras de Lyotard, “el paradigma de la víctima.” Esto nos demandaría un quehacer constructor de nuevas categorías interpretativas para lograr otro modo de vivir que pervierta la trama hecha de dominación, opresión y explotación, componentes enlazados en la esclavitud institucionalizada.

## VI

El logocentrismo que el oleaje des-antropomorfizante intenta erosionar, resiste el embate renovando sus falacias y sus falencias. Pretende blindar la base de sustentación sobre la que se asientan las relaciones con los instrumentalizados como recursos: su dominación. La crueldad y el sufrimiento “innecesario” manchan a la que se convertiría en “bestia” humana con la ejecución de estos actos, por lo que la defensa animal se permite dentro de los límites de su propia lógica. Por fuera, la mercantilización arrincona al animal hacia campos ambivalentes, que se fortalecen y sostienen con discursos provenientes de diferentes disciplinas. El aire entra por algunas ventanas. El animal “de compañía” nos acerca a individuos muy distintos a los humanos, con quienes se puede establecer relaciones de gran valor afectivo y riqueza emocional, que también son aprovechadas para generar un jugoso nicho de mercado. En este terreno, los siempre señalados como “maravillosos animales”, se muestran plenos de una inteligencia y riqueza sensitiva que se diluye cuando se trata de animales sin “dueño”. Mientras tanto se reproduce incansablemente la esclavitud que supone el confinamiento y la apropiación del ciclo reproductivo de las hembras: la domesticación. Para los “salvajes” se reserva la preocupación por la extinción de su especie, indispensable para continuar

con su aprovechamiento, cualquiera sea. También el robo y la contaminación de sus hogares.

Actualmente, el innegable conocimiento de la capacidad de sentir de una inmensa cantidad de individuos pertenecientes a diferentes especies moviliza transformaciones sociales, muchas de las cuales pretenden modificar las normas jurídicas. Si por un lado algunas de ellas –exclusión de su condición de cosa, declaración de su calidad de sintientes, aumento de los actos tipificados como delitos de maltrato y crueldad– pueden implicar una mejor defensa judicial o protección de ciertos individuos, no necesariamente conduzcan a la abolición de la esclavitud en la medida en que sigan sujetos al régimen de las cosas. Esto es bastante fácil de comprender. Podría contestarse que necesitamos profundos cambios estructurales para dejar de usar a los otros animales como objetos y que las modificaciones mencionadas son las únicas admisibles en el presente, como parte de un camino a recorrer. Es posible. Pero también es posible que no sea así –y es a lo que debemos prestar atención–, en la medida en que estas reformas sean funcionales al afianzamiento del animal como recurso, afirmándolo con su discurso, directamente o en relación al resto del ordenamiento jurídico al que pertenecen.

Por ello, teniendo en cuenta el pensamiento de Esposito y recordando las reflexiones del apartado V, nos preguntamos si una lucha que apunte a convertir a los otros animales en personas no humanas –dejando de lado los innumerables problemas prácticos que acarrearía– es la vía más prometedora para el objetivo de eliminar la opresión animal. Porque cuando se protege a la persona –recordando la etimología de la palabra– lo que se protege es esa máscara que se antepone al cuerpo, y no al cuerpo en sí mismo.<sup>7</sup> Lo corpóreo, asociado a lo animal, debe ser sometido para estar autorizado a obtener las credenciales de la persona. El dispositivo jurídico-político de la persona deja entonces por fuera a todo lo vivo impersonal, entre ellos al animal no humano. Esposito piensa en cómo el derecho aparece en esa tercera persona imparcial que interviene entre dos desanudado de lo ético-político, apelando al análisis de Alexandre Kojève. Señala cómo el filósofo ruso se dirige hacia la idea de que solo siendo cada vez más humanos –desacondicionados del fondo biológico– podremos abarcar a cada vez más individuos en el terreno de la justicia, para

<sup>7</sup> *Persona* proviene del latín *persona*, y éste posiblemente del etrusco *phersu*, a su vez del griego *prósōpon*. Así denominaban los latinos a la máscara usada en el teatro. El verbo *personare* –resonar– alude al orificio que tenía la máscara a la altura de la boca para que la voz tuviera un sonido más fuerte y penetrante.

luego dar un giro repentino y concluir que, al final de la historia –donde nadie tenga un interés privado que ya no esté resuelto en el común– el hombre permanece como animal, en acuerdo con la Naturaleza (Esposito, 2009, p.165). Para Esposito, este devenir animal no es un regreso al ser primitivo, “*sino un modo de ser hombre que ya no se define en su alteridad respecto de su origen animal*” (2009, p.166).

Necesitamos reconducir el concepto de persona a través de un pensamiento donde no sea necesario trascender el cuerpo para protegerlo. Un cuerpo que, cuando humano, ha sido tradicional e injustificadamente jerarquizado por el logos que “lo habita”. Solo el humano ve, solo la mano humana transforma el mundo –no solo agarra y toca–, solo el humano y algunos otros simios se reconocen en el espejo y es, por lo tanto, autoconsciente, pudiendo adquirir con ello la máscara de la persona. Cuando aquel ser encontrado en medio de la manada de lobos que lo había cuidado y criado, fue llevado al mundo humano para su civilización, nadie admitió la posibilidad de considerar su resistencia a tal acto. Debía convertirse en una persona. Sin el contacto con los de su especie, sin lenguaje, no sería posible pensarlo “pobre en mundo” como entendió Heidegger en relación a los animales, pues tendría igualmente la potencialidad para configurarlo. ¿Y qué si no lo hiciera nunca? La pregunta sería qué le debemos a ese ser si prescindimos del salvavidas de la persona. En esta búsqueda, entiendo que no apropiarnos ni dañar a los otros, cualquiera sea la especie a la que pertenezcan, es lo primero que nos demandan los seres sensibles, vulnerables, finitos.



## Referencias

Calarco, Matthew R., *Zoographies*, New York, Columbia University Press, 2008.

Calarco, Matthew R., *Thinking Through Animals*. Stanford University Press, 2015.

DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Derrida, Jacques, “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, entrevistado por Jean-Luc Nancy, trad. V. Gallo y N. Billi revisada por M. B. Cragolini, Pensamiento de los Confines, N° 17, Diciembre de 2005.

Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. R. Marciel, Madrid, Trotta, 2008.

Esposito, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C. R. Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Esposito, Roberto, *Las personas y las cosas*, trad. F. Villegas, Buenos Aires, Eudeba, 2016.

Giorgi, Gabriel, *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

Guimarães Rosa, João, “Mi tío el jaguararé”, en S. y. Wen, *Campo general y otros relatos*, trad. Valkiria Wey, México, FCE, 2001, pp. 411-456.

Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, trad. J. G. Tejerina, Buenos Aires, Losada, 1941.

Kolata, Gina, “N.I.H. May Fund Human-Animal Stem Cell Research”. Obtenido de *The New York Times*, 4 de agosto de 2016: [http://www.nytimes.com/2016/08/05/health/stem-cell-research-ban.html?rref=collection%2Fbyline%2Fgina-kolata&action=click&contentCollection=undefined&region=stream&module=stream\\_unit&version=latest&contentPlacement=5&pgtype=collection&r=0](http://www.nytimes.com/2016/08/05/health/stem-cell-research-ban.html?rref=collection%2Fbyline%2Fgina-kolata&action=click&contentCollection=undefined&region=stream&module=stream_unit&version=latest&contentPlacement=5&pgtype=collection&r=0)

Nino, Carlos, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 2012.

Sapontzis, Steve F., *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, 1987.

Steiner, Gary, *Animals and the Limits of Postmodernism*, New York, Columbia University Press, 2013.

Yabur, P. P., *La justificación racional de los derechos humanos*, Ed. U. de Navarra, *Persona y Derecho. Vol.68/ 2013/1*, 68, 139-158, 2013.

Zaffaroni, Eugenio R., *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Colihue, 2012.



A partir de la cuestión de los sujetos de derechos y del concepto de persona, la autora indaga en el pensamiento de Roberto Eposito y reflexiona luego, en diálogo con otros autores, acerca de los medios más convenientes para plasmar una transformación real en las relaciones con los otros animales.

## Dra. Ana María Aboglio

---

Abogada, especializada en Filosofía del Derecho y Ética Animal. Publicó numerosos artículos desarrollando una síntesis interdisciplinaria dentro del enfoque abolicionista de los derechos animales, con el fin de extraer la cuestión animal de la acotada visión con la que suele encararse y vertebrando sus ideas alrededor del concepto de *otra mirada*. Es fundadora de *Ánima*, primera organización de habla hispana emplazada en este enfoque, donde aúna la teoría con la práctica activista. Coordina el Centro de Estudios de *Ánima*. Produjo el doblaje del documental *Lethal Medicine*, y el texto y narración de *The Holders*. Integra el movimiento de Antivivisección Científica. Participa del Comité Asesor de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Publicó *La voz de los otros* (2004), *Veganismo. Práctica de justicia e igualdad* (2009, 2011, 2015) y *Lo siento mucho* (2011). Sitio web: [anyaboglio.com](http://anyaboglio.com)

