

QUÈ DIEM QUAN DIEM QUE ELS ANIMALS TENEN DRETS?

Antoni Defez

Universitat de Girona

Sens dubte, vivim en una època que comença a ser favorable cap als animals. Ara bé, quan s'obre el debat sobre qüestions específiques –per exemple, què significa dir que els animals tenen drets, quins drets hem de reconèixer als animals, o quins animals tindrien drets i quins no- de seguida la situació esdevé confusa. I és que, com passa amb altres problemes morals, la discussió no és tant una qüestió de raons com d'actituds. En efecte, la nostra racionalitat moral –l'intercanvi de raons que despleguem davant d'una circumstància determinada- descansa, diguem-ho així, sobre l'aracionalitat de les nostres actituds. Aquestes actituds, que no necessiten ser sempre transparents als propis individus que les mantenen i que, de vegades, tenen algun origen instintiu o animal, són resultat de la nostra història, dels processos d'aculturització a què hem estat sotmesos i, clar, també del desenvolupament personal i moral de cadascú de nosaltres.

Òbviament, afirmar que la nostra moralitat no es fonamenta en raons, no vol dir que les raons siguin quelcom inútil o que l'irracionalisme és l'alternativa. No. El racionalisme i l'irracionalisme morals cometrien, encara que amb resultats diferents, el mateix error: malinterpretar el paper de les raons, en considerar que la moralitat, de ser possible, ha de tindre fonaments incontestables, raons definitives o absolutes. En concret: mentre que el

racionalista creu que aquest tipus de raons existixen i, per tant, que poden funcionar com a fonaments de la moralitat, l'irracionalista considera que no poden haver-hi raons d'aquesta mena i, per tant, que la moralitat queda infonamentada, açò és, que tant valdria fer una cosa com qualsevol altra. Hom podria dir que així com el racionalista necessita demostrar que cal ser bo per tal de poder ser bo, l'irracionalista afirma que és indiferent ser bo o no, ja que és impossible demostrar que cal ser bo.

Ara bé, en contra d'aquestes posicions és possible argüir que la moralitat no és el tipus de pràctica que necessite de fonaments o raons absolutes –per a ser bo no cal demostrar que cal ser bo. Les raons, a diferència del que pensa l'irracionalista, existixen i juguen un paper important; tanmateix, i contràriament al que voldria el racionalista, no són mai concloents ni definitives, és a dir, no poden funcionar com a fonaments. En realitat, les raons pertanyen al procés d'aprenentatge, persuasió, discussió, convenciment o educació moral de les persones; i així serveixen, o poden servir, si són bones raons –raons importants- per tal de fer-nos veure les coses des d'una determinada perspectiva moral, o per induir-nos a actituds morals noves. I això perquè en analitzar-les i discutir-les les raons i les actituds morals es fan més comprensibles i, en conseqüència, més atractives o més reprovables.

Doncs bé, un cop fets aquests aclariments, vegem què es pot dir en favor de la idea dels drets dels animals. Una estratègia que em sembla desenfocada i que sol acompanyar al racionalisme moral consisteix a dir:

“Un ésser E té el dret D perquè posseeix alguna propietat del tipus P”.

Aquesta línia de pensament té, però, un rival filosòfic que afirma:

“Un ésser E té el dret D perquè, amb independència del fet que posseezca o no alguna propietat del tipus P, així ho han establert (conscientment o no) els éssers humans”.

Al meu parer aquesta darrera aproximació és filosòficament a la primera superior per dos motius: perquè permet entendre millor les nostres pràctiques de reconeixement de drets – que aquestes pràctiques es basen en última instància en actituds; i perquè deixa més clar el camí que hem de seguir per tal de modificar les nostres pràctiques de reconeixement de drets: en concret, canviar les nostres actituds. Però deixem de moment el problema de la valoració d’aquests enfocaments, i intentem aprofundir una mica més en la seua comprensió.

Aquestes dues estratègies tenen significats i implicacions diferents. Així, mentre que la primera seria un realisme moral, la segona és més aviat una posició antirrealista. Efectivament: per a la primera opció, que és la defensada per Peter Singer en *Alliberament animal* (1975) i Jesus Mosterín en *Visquen els animals* (1998), parlar de drets equival a parlar de quelcom que es posseeix d’una manera intrínseca o categòrica, en tant que es posseeixen les propietats intrínseques rellevants. Per contra, d’acord amb la segona, parlar de drets equivaldria a parlar de quelcom que s’atorga extrínsecament, és a dir, que “posseir un dret” és una propietat relacional. En altres paraules: si en el primer cas s’apela a algun tret de la realitat que és independent de la praxi humana, en el segon allò que es té com a horitzó últim en l’atribució de drets no seria altra cosa que la mateixa praxi humana, ja que és en relació a aquesta praxi com es decideix qui té drets i quins són els drets a reconèixer.

No obstant, aquestes estratègies no tenen per què ser incompatibles: tot depèn de l'abast amb què les usem. Considerem les possibilitats següents:

- (i) tot ésser humà, animal, planta i tot objecte inanimat –és a dir, qualsevol entitat-, si té drets, els té intrínsecament per estar en possessió d'alguna determinada propietat;
- (ii) els éssers humans tenen drets intrínsecament per estar en possessió d'alguna determinada propietat, mentre que els altres éssers, si tenen drets, els tenen només extrínsecament ja que els han estat atorgats pels éssers humans a partir de la possessió d'alguna determinada propietat;
- (iii) tot ser humà, animal, planta i tot objecte inanimat –és a dir, tota entitat-, si té drets, els té extrínsecament ja que, amb independència de posseir o no alguna determinada propietat, li han estat atorgats pels éssers humans.

La transició de (i) a (ii) està en funció tant del tipus de propietat intrínseca que considerem rellevant, com del tipus d'entitat de què parlem. Així, per exemple, si considerem que la propietat intrínseca rellevant és posseir ànima, llavors podríem arribar a considerar que les partícules subatòmiques, les muntanyes, els rius, els arbres, les vaques, els insectes tenen drets, si acceptem que aquestes entitats tenen ànima tal com la tindrien els humans. Aquesta formulació de (i), com veiem, condueix a l'animisme o a una visió espiritualista del tot de la realitat, cosa que no té per què ser vista com una extravagància: no oblidem que hi ha divulgadors de la física quàntica que afirmen tranquil·lament que els fotons són ja l'espirit.

Al seu torn, si considerem que la propietat intrínseca rellevant és tindre sistema nerviós central, poder de patir dolors, tindre creences o ser capaços de planificar l'existència i

aspirar a una vida feliç, llavors es podria dir que alguns animals, només alguns, tenen drets. I arribaríem a (i) o (ii) en funció de com entenguem que aquests éssers posseeixen la propietat intrínseca en qüestió. Si la posseeixen tal com la posseïm els humans, llavors estaríem en una instància de (i); per contra, si la posseeixen només en un sentit aproximat o analògic, llavors estaríem en (ii). En aquest darrer cas, mentre que la propietat intrínseca rellevant la posseïrien els humans i per això els seus drets són intrínsecs, els altres éssers només tindrien els drets extrínsecament o indirectament, en tant que posseeixen només analògicament o aproximadament la propietat intrínseca rellevant. D'aquesta manera, (ii) sembla conduir-nos a algun tipus d'antropocentrisme benintencionat.

Entre els occidentals, en l'actualitat, l'antropocentrisme té més predicament que no l'animisme. Es tracta d'una posició amb clares arrels religioses que sota formulacions diverses atorga superioritat moral i metafísica als éssers humans, tot discriminant alhora la resta dels éssers. Que si déu hauria fet dels humans el centre de la creació, atorgant-los el dret de servir-se de la resta dels éssers en benefici propi i, és clar, *ad maiorem dei gloriam*. Que si els animals són simples màquines, mentre que els humans tenen raó i esperit. O també aquella que considera que, a diferència de nosaltres que seríem únics i irrepetibles, els animals són indiscerniblement idèntics i repetibles i, per tant, que la seua manipulació i eliminació són accions moralment indiferents o innòcues.

L'antropocentrisme, amb tot, té també mala premsa filosòfica, i de vegades el terme 'antropocentrista' sol ser usat com una desqualificació moral: de fet, en la literatura a l'ús hi ha divertidíssimes discussions sobre qui és més i qui menys antropocentrista; o sobre si tu sí, però jo no. No obstant, es tracta de discussions força irrellevants perquè, al cap i a la fi i sense

remei, tothom ho és, d'antropocentrista. En realitat, no hi hauria manera de no ser antropocentrista, i del que es tracta –allò realment interessant- és saber de quin tipus és l'antropocentrisme que tenim entre mans, i què volem defensar.

Doncs bé, a parer meu, hi hauria un antropocentrisme correcte i un altre de perillós i pervers. El correcte és aquell que assumeix la posició antirrealista adés esmentada segons la qual *“Un ésser E té el dret D perquè, amb independència del fet que posseezca o no alguna propietat del tipus P, així ho han establert (conscientment o no) els éssers humans”*. Per contra, l'antropocentrisme perillós i pervers afirmaria que els humans gaudeixen d'una posició metafísica i moralment privilegiada. I seria pervers i perillós perquè tendeix a veure la realitat com si estigués dividida en dos tipus de éssers nítidament separats –els animals i els no-animals (els humans)-, tot establint entre ells una diferència essencial, i no de grau.

La millor rèplica a aquest tipus d'antropocentrisme no és empírica. No ens la dona, per exemple, la teoria de l'evolució amb la idea que els animals no són una única classe natural, o amb l'explicació d'una continuïtat entre tots els animals, tot incloent-hi els humans. Sempre és possible negar aquesta teoria, com fan als EUA els defensors de l'anomenada –només anomenada, és clar- teoria científica de la creació. No, com ja hem dit, en els problemes morals no hi ha raons concloents, sinó únicament raons importants, raons que formen part d'estratègies de convenciment, raons que coadjuven a un canvi d'actituds: per aquest motiu la teoria de l'evolució serveix de poc en tant que la vulguem usar com una raó demostrativa.

Tornem, però, al problema de les propietats intrínseques, i preguntem-nos si aquesta és una bona ruta. Considerem a tal efecte algunes situacions xocants o contradictòries. Per

exemple, la del caçador que estima el seu gos i que dispara sense recança sobre llebres, conills i perdius. Igualment, la d'aquell que té cura dels seus animals de companyia, mentre admet que altres animals siguen usats en experiments, o utilitzats en espectacles cruels, o criats en condicions vexatòries. O també la de tots aquells que viuen amb indiferència els problemes de la fam en el món, però que compren aliments exquisits per al seu gat. Finalment, i potser el cas més cridaner, el d'aquell que en les seues valoracions morals col·loca la seua mascota per damunt dels altres éssers humans: per exemple, Schopenhauer quan deia amb sorna -o no tanta- que com més coneixia els humans, més volia el seu gos.

Aquestes contradiccions poden ser explicades pels defensors de les propietats intrínseques sense massa dificultats: tindre una actitud, dirien, res a té a veure amb la possessió d'un dret, ja que les actituds serien simplement efectes o respostes que es poden donar o no davant de la possessió del dret, i no com allò que atorga el dret. Al seu torn, el defensor de (iii) també ho té fàcil: ja que són les actituds les que atorguen els drets, res impedeix que es puguin tindre actituds diferents cap a animals d'espècies diferents, o cap a diferents animals de la mateixa espècie, etc. Dit d'una altra manera: per al defensor de (i) i (ii), ja que la relació entre actitud i dret és externa o accidental—el dret està determinat per la possessió de certes propietats intrínseques, però no per les actituds—, llavors poden haver-hi tant drets sense actituds, com a drets i actituds contradictòries. Per contra, per al defensor de (iii), en la mesura que la relació entre actitud i dret és interna —el vincle entre dret i actitud seria indissociable—, no poden haver-hi drets sense actituds, però sí actituds i drets en contradicció.

Ara bé, fins on podem arribar amb la idea que els drets depenen de propietats intrínseques? Per tal d'assolir aquest resultat, caldrà demostrar, i no simplement pressuposar, que la possessió d'una determinada propietat intrínseca implica la possessió d'un dret, i també, evidentment, que l'absència d'aquesta propietat implica l'absència del dret. El problema, no obstant, és que no es veu com això serà possible. De fet succeiria tot el contrari: que quan s'afirma que la possessió d'una determinada propietat implica la possessió d'un dret, ja s'està pressuposant que la possessió d'aquesta propietat implica la possessió d'aquell dret. Per exemple, quan es demana prohibir les corregudes de bous perquè són espectacles que van contra la dignitat d'aquests animals, ja s'està pressuposant que la capacitat de patir dolors, patiments i vexacions dóna el dret a no ser tractat de determinades maneres. Tanmateix, precisament això que hom pressuposa és el que caldria demostrar.

Però és més, i com sembla intuir (ii), succeeix freqüentment que ni tan sols aquelles propietats que suposadament donen lloc a drets són susceptibles d'una definició exacta i precisa. No és suficient a dir, per exemple, que la capacitat de patir dolor atorga certs drets: caldrà especificar quant de dolor i en quines circumstàncies, perquè la vivència del dolor és quelcom difícil de definir i varia amb les expectatives que l'acompanyen o, com passa en el cas humà, amb la possibilitat de racionalitzar-ho, etc. Així les coses, en molts casos, encara que no sempre, podríem preguntar-nos si hi ha realment dolor, o patiment o vexació; o si n'hi ha en suficient mesura com per conferir drets. I això sembla jugar a favor de (iii), és a dir, a favor de l'estratègia antirrealista.

Efectivament, si el que es vol dir és que l'atribució de drets es basa en una certa analogia entre la propietat intrínseca humana en qüestió i la propietat intrínseca dels altres

éssers –per exemple, que els bous poden patir dolor, un dolor semblant al dolor humà en funció de tindre com nosaltres sistema nerviós central-, llavors tot el pes del reconeixement dels drets recaurà en última instància en el mateix reconeixement que fa la praxi humana, és a dir, en l'acceptació que l'analogia o la semblança entre propietats intrínseques és moralment rellevant. Ara bé, i com veurem tot seguit, acceptar que certa analogia o certa semblança són rellevants no és el mateix que dir que l'analogia o la semblança funcionen com a raons definitives o concloents. Ben bé al contrari, ja que aquesta analogia o semblança podria ser només una causa o una raó entre altres –i de vegades usem les causes com a raons- per a atorgar drets.

Cal reconèixer, però, que al defensor del realisme moral li anima una bona intenció: explicar per què tendim a atorgar drets a aquells éssers que més s'assemblen a nosaltres, és a dir, que ens són pròxims en la cadena evolutiva. És un fet que estem disposats a atorgar drets més fàcilment als mamífers que no als peixos, i als peixos més que als insectes, i en absolut a allò que no és un ésser viu. I segurament la millor explicació és que amb els mamífers no-humans compartim moltes més propietats intrínseques que amb la resta dels éssers. Ara bé, i com acabem de dir, això és susceptible de ser malinterpretat, si intentem convertir en raó demostrativa o concloent allò que tot just és un fet empíric i que, per tant, només pot funcionar com una causa dins d'una explicació causal o com una raó -una raó entre altres- dins del l'intercanvi de raons.

Apel·lar a la semblança o a la proximitat biològica entre els humans i els altres animals pot servir, sens dubte, per promoure una actitud favorable cap els darrers; o pot servir per tal d'explicar causalment –fer comprensible- per què, entre altres causes, els humans hem

arribat a desenvolupar aquesta actitud. Tanmateix, no serveix per demostrar que d'aquesta semblança se segueix necessàriament que cal observar aquesta actitud. Podem usar aquesta semblança o proximitat com una raó, fins i tot com una raó important, en favor d'una actitud favorable cap als drets dels animals. Això, no obstant, no és equival a dir que aquestes són raons demostratives de per què cal tractar els animals d'aquesta manera, ja que sempre seria possible, sense cometre cap tipus de contradicció, negar els seus drets.

Com l'expert en filosofia haurà detectat fa estona, la meua exposició no passa de ser una denúncia de la fal·làcia naturalista aplicada al cas dels animals, açò és, l'error de creure que és possible anar del com són les coses al com haurien de ser. Ara bé, com també sabrà aquest expert, la denúncia de la fal·làcia naturalista ha estat acusada també de cometre, i amb raó, l'anomenada “fal·làcia de la fal·làcia naturalista”, és a dir, la creença que és possible parlar de com són les coses sense fer-ho des d'alguna perspectiva moral determinada. I això és el que ací hem intentat evitar: apel·lar a les actituds com a punt de partença de la moralitat o afirmar que entre actituds i drets hi ha una relació interna equival a afirmar que totes les propietats que es pretenguen introduir com a rellevants en la discussió ja estan valorades moralment des de l'inici. En efecte: dir que la possessió de propietat *P* implica al reconeixement del dret *D*, com afirmen (i) i (ii), ja pressuposa que la propietat *P* és considerada com a moralment valuosa, i així que no estem considerant *P* com a una mera propietat empírica, ni la possessió de *P* com una simple qüestió de fet.

Aquestes dificultats no són presents en la posició antirrealista. Per a aquesta opció, els drets no existixen *per se*; o si es vol, que ningú –ni humà ni no-humà– té drets d'una manera intrínseca. Altrament, sempre que parlem de drets estaríem parlant de quelcom atorgat

extrínsecament per la praxi humana, praxi que, com a resultat de la nostra història col·lectiva i personal, considera certes accions, certes pràctiques com a moralment valuoses o com a moralment reprovables. Els drets són guanys històrics i són, a més, propietats relacionals. I el fet d'atorgar drets, i també d'exigir obligacions, mostra únicament que reconeixem que els éssers a qui atribuïm drets i obligacions formen part de la nostra comunitat moral.

Les nostres comunitats morals -fragmentades i canviants, sens dubte- inclouen persones i quasi-persones, per exemple, els animals, o també els nens –abans les dones n'eren excloses. I en aquest sentit, parafrasejant unes conegudes paraules de Wittgenstein en les *Investigacions filosòfiques* (1958), podríem afirmar que només d'una persona i d'allò que se li assembla i que es comporta d'una manera semblant diem o podem arribar a dir que té drets. I ací tant les qüestions de què són les persones, què les quasi-persones i quin són els drets a reconèixer són qüestions intensionals, temptatives i permanentment obertes, és a dir, depenen de les nostres creences i actituds, i són indefugiblement problemàtiques.

Aquesta opció, com déiem abans, és un antropocentrisme perquè fa de la praxi humana l'horitzó últim del nostre discurs sobre els drets, i no sols respecte dels drets del que no és humà, sinó també respecte del propi àmbit humà. Aquest antropocentrisme, però, no n'és un de pervers: no es basa en una separació radical entre allò humà i allò no-humà. No, és un antropocentrisme que s'articula al voltant de la idea que la moralitat és una institució humana, i que només a dintre seu té sentit parlar de drets. De manera que quan diem que els animals tenen drets, ho diem perquè, com passa en nostre propi cas –el cas dels drets que ens atribuïm- els humans així ho hem decidit. Ara bé, ja que aquesta decisió no és definitiva ni

tancada, d'una banda, sempre seran possibles les discrepàncies i les contradiccions; d'una altra, també els refinaments.

Per exemple, i aquest seria, a parer meu, un argument important encara que no definitiu, una de les raons, entre altres, per la que podem estar en contra de la caça o de les corregudes de bous és que preferim mantindre actituds i relacions diferents amb els animals. Que ens agrada més una forma de vida en què els animals siguen tractats d'una altra manera: que ens hi sentim més humans si no els maltractem. I ací allò decisiu no és el suposat valor moral intrínsec del dolor o la mort, o que molts animals tinguen personalitat o caràcter, sinó el fet que el maltractament d'animals –i, evidentment, també d'altres persones- fa minvar la nostra pròpia humanitat, tot cancel·lant els ideals de vida que tenim o que podem arribar a tindre. I que aquests ideals siguen fragmentaris i, de vegades, contradictoris -que els problemes no sempre tinguen una solució definitiva i concloent- no ha de desesperar-nos, ja que justament en aquesta forma, diguem-ne, tan precària són part de la nostra manera de viure, de la forma de vida que també expandeix els drets als animals, i intenta millorar la seua situació.