
PERSONA Y DERECHO

ISSN: 0211-4526

SEPARATA

2014* / 70
(ENERO-JUNIO)

JOSÉ JUSTO MEGÍAS
QUIRÓS

EL DOMINIO SOBRE
LA NATURALEZA:
DE LA MODERACIÓN
ESCOLÁSTICA AL
RELATIVISMO KANTIANO

REVISTA SEMESTRAL DE LA FACULTAD DE DERECHO /
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PERSONA Y DERECHO

REVISTA SEMESTRAL FUNDADA EN 1974

FACULTAD DE DERECHO / UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA

NÚMERO 70

Pedro Talavera Fernández

La dimensión moral en la configuración y evolución histórica del concepto de pobreza

7-45

Hugo S. Ramírez García

Praxis de la interculturalidad: los retos del multiculturalismo y el *ethos* del mestizaje

47-75

Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez

La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social

77-113

Manuel Rodríguez Puerto

¿Un capítulo del triunfo del Estado? El primer positivismo jurídico alemán y la centralización del Derecho

115-146

José Justo Megías Quirós

El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano

147-169



9770211452004

El dominio sobre la Naturaleza: de la moderación escolástica al relativismo kantiano

Dominion over Nature: From the Scholastic Moderation to the Kantian Relativism

José Justo MEGÍAS QUIRÓS

Universidad de Cádiz

josejusto.megias@uca.es

RECIBIDO: 2014-06-09 / ACEPTADO: 2014-12-08

Resumen: En estas páginas se expone brevemente la evolución del pensamiento durante los siglos XIII a XIX en torno a la relación entre el ser humano y la Naturaleza. La tradición judeo-cristiana de los escolásticos exige al ser humano un trato respetuoso de la Naturaleza, de la que es un mero administrador. Descartes, en cambio, propone un trato absolutamente libre, pues la Naturaleza no es más que materia sometida al poder del hombre. Kant apela a un deber indirecto de respeto, el mismo que se debe a los seres humanos que no han alcanzado su autonomía moral.

Palabras clave: Naturaleza, animales, dominio, dignidad, derechos.

Abstract: These pages briefly describe the evolution of thought in the thirteenth to nineteenth centuries on the relationship between human beings and nature. The Scholastic Judeo-Christian tradition requires respectful treatment of nature; man is a mere administrator. Descartes, however, offers an absolutely free treatment; Nature is under the power of man. Kant appeals to an indirect obligation to respect, the same obligation to respect human beings who have not reached their moral autonomy.

Keywords: Nature, animals, dominion, dignity, rights.

El dominio del ser humano sobre la Naturaleza y, de forma indirecta, la cuestión de la titularidad de derechos por parte de los animales no estuvieron ausentes en los planteamientos jurídicos de la Edad Media y de la Modernidad, si bien el enfoque fue distinto al que solemos utilizar en la actualidad. Hoy se advierte, en determinados sectores, un interés por reconocer derechos en los animales y por equipararles en la medida de lo posible al ser humano, de modo que se intenta reinterpretar lo jurídico a fin de ajustarlo a ese objetivo. Los medievales no siguieron este camino, sino que supieron reconocer el valor de la Naturaleza y de los animales sin necesidad de desvirtuar lo jurídico, proponiendo el respeto y cuidado exigido por el derecho natural. El racionalismo moderno, en particular con Descartes, rompió con la visión medieval y situó al ser humano por encima de todo, justificando el dominio absoluto sobre el resto de la Naturaleza; los animales no eran más que máquinas, incapaces de sentir o de aportar algo valioso que no le hubiera sido enseñado por el hombre y sometidos a la voluntad de éste sin límite alguno. Dos siglos más tarde, los discípulos

de Kant no sólo continuaron esta idea cartesiana, sino que extendieron este poder de disposición sobre aquellos seres humanos que no hubieran alcanzado la racionalidad propia de su naturaleza.

En estas líneas trataré de ofrecer un recorrido sucinto en torno a la justificación y alcance del dominio del hombre sobre la Naturaleza en el pensamiento escolástico, así como de la progresiva separación de estas ideas en los autores modernos, apreciable fundamentalmente en los escritos cartesianos y en los de algún discípulo kantiano.

1. EL DOMINIO DE LA NATURALEZA EN LOS ESCOLÁSTICOS

Los pensadores medievales, siguiendo la tradición judeo-cristiana, se refirieron al hombre como el ser más excelso de cuantos habitaban la tierra, aunque lo consideraron un mero administrador de la Naturaleza, de los animales y de todos los bienes materiales, sin derecho a disponer de ellos a su antojo. Así lo reflejó en sus escritos Tomás de Aquino, que, como teólogo, concebía el disfrute de los bienes materiales como un fin secundario en la medida en que servían para llevar una vida humana digna y alcanzar el fin último o felicidad suprema, la salvación. De este modo, manifestaba que «para la felicidad imperfecta, que puede alcanzarse en esta vida, se requieren algunos bienes exteriores, no como esenciales a la felicidad, sino como instrumentos al servicio de la misma, la cual consiste en la operación de la virtud»¹. Estos bienes, imprescindibles para la *sustentación de la vida*, están sometidos al hombre y destinados a él², de modo que todo lo creado tiene como fin servir al hombre para que éste alcance su fin último. En este punto argumentativo se detienen quienes pretenden hacer ver que el pensamiento medieval, de tradición cristiana, es hoy la verdadera causa de los desmanes sobre la Naturaleza³, y omiten el resto de la argumentación sobre el modo como debe ejercerse ese dominio.

¹ *Suma teológica*, ed. bilingüe dirigida por F. Barbado Viejo (16 vols.), BAC, Madrid, 1947-1960, III, q. 4, a. 7, resp.

² *Suma teológica*, III, q. 2, art. 1, resp.: «Las [riquezas] naturales sirven para subsanar las debilidades naturales del hombre: como el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos y la vivienda y otras muchas. Las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio. Por tanto, no pueden constituir [ninguna de estas riquezas] el fin último del hombre, sino que se ordenan a él como a su fin. De ahí que en el orden natural todas las cosas están subordinadas al hombre y han sido creadas para él».

³ Así lo pone de relieve M. Gascón, por ejemplo, al referirse a las tesis de Lynn T. White, que sólo salvaba en este sentido a Francisco de Asís por su amor a los animales: «Lynn T. White (1907-

La acusación sería válida de no haber diferenciado el Aquinate entre dominio *pleno* o *nopleno* y en razón de qué y sobre qué podía atribuirse uno y otro. Según Tomás, el dominio pleno era exclusivo de Dios, mientras que al hombre le correspondía únicamente un dominio participado y limitado, tanto sobre sus congéneres como sobre el resto de las criaturas⁴. En esto sigue el pensamiento expresado por la patrística al comentar aquellos pasajes del *Génesis* que aluden al dominio del hombre sobre la creación, comentarios que sugieren la legitimación de un dominio limitado del hombre del que deberá rendir cuentas⁵.

Este dominio general, participado y natural del hombre lo reforzó santo Tomás con tres argumentos, el primero de ellos ya esbozado por Aristóteles. En primer lugar, le corresponde el dominio «por el proceso de toda la naturaleza, pues así como en la generación de las cosas se percibe un orden que va de lo imperfecto a lo perfecto (...), de igual modo sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas»⁶. Por ello, las plantas se sirven de la tierra y los animales de las plantas, mientras que el hombre se sirve tanto de las plantas como de los animales. En segundo lugar, explicaba Tomás, Dios, al crear al hombre a su imagen y semejanza, lo hizo muy superior al resto de las criaturas y lo dotó de capacidades para colaborar

1987), un experto en tecnología medieval, remontó los orígenes de la crisis ecológica actual a algunos desarrollos en la Edad Media que pusieron las bases de la futura Revolución Industrial. Su principal obra es *Medieval Technology and Social Change*, aunque publicó sus conclusiones en 1967 en la revista *Science*, en un polémico artículo que traducido al castellano sería «Sobre las raíces históricas de nuestra crisis ecológica» (...) White rescataba a San Francisco de Asís, por haber sido el impulsor de una noción de igualdad entre todas las criaturas y, de este modo, propiciar la mayordomía y responsabilidad humana en el cuidado y la protección del ambiente». GASCÓN, M., «Historia y ambiente», *Entelequia*, 5 (2007), p. 201.

⁴ *Suma teológica*, III, q. 103, art. 3: «es distinto el dominio que compete a Dios y el que compete al hombre. Dios tiene dominio principal y plenario sobre todas y cada una de las criaturas, pues todas están totalmente sometidas a su poder; el hombre participa solamente de una semejanza del dominio divino, en cuanto que tiene poder limitado sobre otro hombre o sobre otra criatura». Se trata, como manifiesta T. Urdánoz, «de un dominio directo y posesión de la sustancia de las cosas, pero siempre en orden al uso de las mismas, no de dominio existencial y sobre su ser íntimo». Cfr. su «Introducción a la cuestión 66 de la III de la *Suma teológica* de santo Tomás», vol. VIII, p. 477. Antes ha explicado que la expresión de Tomás de Aquino «*potestas procurandi et dispensandi* se refiere a todos los actos de gestión, explotación, administración y empleo o distribución de los bienes (...) y alude a la forma propia del dominio del hombre, que es de simple administración de los bienes de la tierra a él confiados y que permanecen propiedad absoluta de Dios». Cfr. «Introducción a la cuestión 66...», cit., p. 475.

⁵ El mandato de someter la tierra, nunca justifica la devastación de la Naturaleza según los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos. Cfr. CASCIARO, J.M. y MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la biblia*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 407.

⁶ *Suma teológica*, I, q. 96, art. 1, resp.

en el gobierno de las demás criaturas, por lo que éstas le estaban sometidas naturalmente. La tercera razón del dominio natural estaba referida a la prudencia, particular en el animal y, por lo tanto, subordinada a la prudencia universal del hombre. De todos estos argumentos se concluye «que la sujeción de los animales al hombre es natural»⁷.

Profundizando en el dominio, advertía Tomás que los bienes externos podían ser considerados bajo dos aspectos. El primero de ellos consistía en *atender a su naturaleza* y, dado que la naturaleza de lo creado no estaba sometida al poder humano, sino al divino, sólo Dios tendría dominio sobre ellas. Sin embargo, consideradas bajo un segundo aspecto, *en cuanto al uso* de las mismas, el dominio natural del hombre sobre ellas se justificaba por dos razones: por su posible intervención en la cocreación de los bienes y para su mayor perfección. El hombre, mediante su razón, podía hacer uso de las criaturas más imperfectas como ayuda para conseguir su fin último⁸; el hecho de exigir el uso de la razón para la aplicación de unos *medios* en la obtención de un *fin* concreto desterraba, al mismo tiempo, la posibilidad de un uso arbitrario. En esta idea se apoyó Dietrich von Hildebrand para afirmar que el hombre que sabe *respetar* el entorno no impone al mundo su propio yo, sino que deja el espacio necesario para que todos los demás seres puedan ser plenamente: «el valor que posee la piedra, el agua, la brizna de hierba, como realidades, como configuraciones que poseen su propio ser, que son así y no de otra manera, que, al contrario de la pura ficción o de la mera apariencia, son *algo* independiente de la persona del observador, algo sustraído a su arbitrio. Por ello, un ser no es un puro medio para el hombre y para sus eventuales objetivos y fines egoístas, sino algo que es acogido seriamente por él, algo a lo que él deja *sitio* para que muestre su propio contenido»⁹.

Esta distinción entre dominio absoluto y dominio participado, expuesta ya por la patrística, exigía un uso de las cosas que debía tener como punto de

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Suma teológica*, III, q. 66, art. 1, resp.: «Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas por él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos (...) Este dominio natural sobre las demás criaturas, que corresponde al hombre por su razón, en la cual reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre relatada en el Génesis, donde se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga dominio sobre los peces del mar, etc.*».

⁹ VON HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, Rialp, Madrid 1972, p. 123.

referencia lo mejor para la sociedad y no sólo para el poseedor. Santo Tomás la retoma para afirmar que el propietario que haya obtenido sus bienes lícitamente puede disfrutar de ellos según su voluntad, pero con límites, entre los que destacaba la obligación de huir de la prodigalidad o superfluidad, esto es, la consumición de bienes sin razón y provecho alguno con el consiguiente deterioro de la Naturaleza por explotación abusiva¹⁰.

Este modo de pensar es coherente con su idea del amor que el ser humano debe profesar a la Naturaleza y a los animales; a pesar de que no pueda existir una amistad en sentido estricto entre el hombre y los animales por la carencia de racionalidad en éstos, sin embargo, debe amarlos como también Dios los ama¹¹. Por ello, aunque no pueda existir una correspondencia racional en el afecto, ello no es óbice para que el ser humano se vea movido a quererlos y cuidarlos, «pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren»¹². No se queda en esta afirmación solamente, sino que santo Tomás pone de relieve cómo un comportamiento afectuoso y respetuoso hacia los animales predispone también a las buenas disposiciones hacia los demás, mientras que el maltrato de los animales predispone también a maltratar a las personas¹³.

Francisco de Vitoria siguió las ideas tomistas sobre el *dominium* entendido como la propiedad del hombre sobre las cosas –incluidos los animales–, es decir, entendido como la relación entre un sujeto y un objeto por la que éste queda sometido al poder de aquel¹⁴. El verdadero dominio corresponde a Dios

¹⁰ Afirma santo Tomás que el hombre es verdadero dueño de sus bienes patrimoniales o adquiridos lícitamente, de modo que, en cuanto atañe a la condición de la cosa misma, puede usar de ella como quiera sin incurrir en pecado; sin embargo, puede incurrir en él cuando el uso sea desordenado, bien por superfluidad, es decir, cuando consume de forma inútil e inconveniente sus bienes propios, o por defecto, es decir, cuando no distribuye sus bienes en lo que debe». Cfr. *Quaestiones disputatae et quodlibetales*. Marietti, Torino-Roma 1953, 6, art. 12.

¹¹ «Se puede, sin embargo, amar por caridad a las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros, en el sentido de que por caridad queremos su conservación para honor de Dios, y utilidad de los hombres; de esta manera las ama también Dios en caridad». *Suma teológica*, III, q. 25, art. 3.

¹² *Suma teológica*, I-II, q. 102, art. 6, ad 8.

¹³ «El que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres. Por esto se dice en Pr. 12, 10: *Provee el justo a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado*». *Ibid.*

¹⁴ Cfr. VITORIA, F., *De justitia (Comentarios a la Secunda-Secundae de Santo Tomás)*, ed. de V. Beltrán de Heredia, Instituto Francisco de Vitoria (col. «Asociación Francisco de Vitoria»), Madrid, 1934-1935, q. 62, art. 1, 7. Lo diferencia del dominio que puede tener un príncipe sobre los ciudadanos.

sobre todo lo creado, constituyendo un dominio *propio y directo*¹⁵. El dominio del hombre, en cambio, sería tan sólo *participado*, cedido por Dios exclusivamente sobre las criaturas irracionales¹⁶. Siguiendo a Tomás de Aquino, Vitoria mantuvo que el hombre no podía ser *dominus* de los bienes en cuanto a su naturaleza, pero sí en cuanto a su uso, ya que lo imperfecto debía ordenarse a lo más perfecto, y el hombre se encontraba por encima del resto de la creación¹⁷ y por ello convenía al hombre *naturalmente* ser dueño de las cosas¹⁸. Dios le había concedido un dominio general sobre las cosas y los seres irracionales, siendo tal dominio de derecho natural, pero únicamente en cuanto al *uso* de las cosas a fin de conservar la vida¹⁹. Por ello matizó que el hombre podía poseerlas de dos modos, bien como la facultad de procurarse y administrar los bienes externos a fin de conservar la vida, bien como algo propio y particular con exclusión de los demás. Solamente el primer modo coincidía con el uso, derecho o dominio natural que concedía Dios al género humano sobre los bienes externos de modo general²⁰.

¹⁵ *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 9: «Non est dubium nisi quod Dominus Deus noster est dominus omnium creaturarum et totius orbis (...) Item, patet hoc de jure naturali, quia Deus hoc dominium habet a natura, et de jure naturali omnia sibi competunt».

¹⁶ Afirmaba que Dios podía retener ese dominio para sí, o bien hacernos partícipes de él: «Poterat quidem Deus retinere sibi omnia dicens: nolo quod alius sit dominus. Bene concederet nobis usum rerum, non tamen quod essemus domini» (*ibid.*). En la *Relección Primera de los Indios* afirmaba: «Es cierto que todo dominio proviene de la autoridad divina, pues Dios es el creador de todo, y nadie puede tener dominio, sino aquél a quien Él se lo diere» (p. 652) y que «el dominio natural es don de Dios, como el civil, y aún más, pues el civil más bien parece de derecho humano» (p. 654). Cito por *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. crítica de T. Urdániz. BAC, Madrid 1960.

¹⁷ Cfr. *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 12 y q. 66, art. 2, 1.

¹⁸ Cfr. *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 17: «Quia naturale est homini quod sit dominus aliarum rerum».

¹⁹ *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 13: «Item, de jure naturali est quod homo conservet se in esse. Sed hoc non potest sine aliis creaturis, quia omnes aliae creaturae sunt ad conservationem hominum; quia si vos tolleretur unam stellam, non posset homo conservari, quia omnia quae creata sunt et constituta in rerum natura, sint necessaria ad hominis conservationem, quia Deus et natura nihil faciunt frustra. Cum ergo Deus omnia alia fecerit, dicendum est quod illa fecit propter hominis conservationem. Ergo habet jus utendi omnibus illis». Cfr. también *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 18 y 20 y q. 66, art. 1, 1.

²⁰ *De justitia...*, cit., q. 66, art. 2, 1: «Circa res exteriores duo competunt homini. Primum est facultas procurandi et dispensandi res exteriores. Prima conclusio: Quantum ad hoc quod est procurare et dispensare res istas exteriores, licitum est quod homo propria possideat. Secundum quod competit homini est usus rerum. Secunda conclusio: Nullus est ita proprietarius rerum, quin aliquando teneatur dividere res suas, id est homo non debet habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili eas aliquis communicet in aliorum necessitates». Un estudio sobre este tipo de dominio como título justo en AÑAÑOS MEZA, M.C., «La doctrina de los bienes comunes de Francisco de Vitoria como fundamentación del dominio en el Nuevo Mundo», *Persona y Derecho*, 68 (2013/1), pp. 103-137.

Para Vitoria, sólo los seres racionales podrían ser titulares del dominio natural o de cualquier derecho similar²¹. De ningún modo podrían ser los animales titulares de derechos por carecer de intelecto y voluntad, del mismo modo que los individuos que carecieran de una u otra facultad sólo podrían serlo con la ayuda de alguien, pues el primer requisito exigido era tener dominio sobre los actos propios, y para ello se necesitaba la capacidad de seguir los dictados de la razón con libertad²². Esas personas no dejaban de ser personas por carecer de la normal racionalidad y no se les podía privar de la titularidad de los derechos que les correspondían por naturaleza, pero sí –por su bien y por el de los demás– se podría limitar su ejercicio. Por ello las leyes pueden prohibir la libre disposición de los bienes a menores y dementes, a los que sin dejar de ser verdaderos propietarios, se les impide enajenar o transferir sus propiedades sin la intervención de la persona que los representa²³. En el caso de los animales, que nunca podrán alcanzar la capacidad de la racionalidad ni la verdadera libertad, no cabe reconocimiento de derechos, pero sí pueden y deben ser protegidos por el Derecho.

En poco difiere la visión ofrecida por Cano, Soto, Molina, Suárez, Báñez y tantos otros escolásticos tardíos. En todos ellos pesa en gran medida el pensamiento tomista. Uno de los discípulos de Vitoria, Domingo de Soto, se hizo eco de nuevo la definición de derecho natural ofrecida por Ulpiano para insistir en que los animales estaban excluidos del mundo jurídico como sujetos y, por lo tanto, incapaces de ser titulares de derechos. Así admitió que era posible referirse al derecho natural como exigencias procedentes de la naturaleza, pero que esto podía ser entendido en un doble sentido, bien como lo que la naturaleza nos enseña o bien como el derecho al que la naturaleza nos *instiga*. De este modo, cuando Ulpiano escribe en Digesto 1, 1, 1 que el derecho natural es común a todos los animales debe ser entendido como aquello que en todas partes existe por el instinto natural, no como

²¹ Al hablar de la concesión del dominio general, precisa Vitoria que Dios no comunicó este dominio a las criaturas irracionales; cfr. en este sentido *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 11 y q. 64, art. 1, 3; cfr. también *Primera Relección de los Indios*, cit., pp. 661 y ss.

²² Cfr. *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 10-11. También expone Vitoria que, tomado el dominio en este sentido –como facultad que pertenece a un individuo–, puede servir de medida de la injuria cometida contra su titular; el hecho de que los animales no fueran capaces de injuria, es un dato más con el que se puede concluir que no fueran capaces de dominio.

²³ *De justitia...*, cit., q. 62, art. 1, 34: «Exemplum est de pupilo minore quatuordecim annorum qui facit contractum, quantumcumque sibi convenientem; talis contractus est invalidus omnino, quia lex oppositum determinavit».

orden propiamente humano²⁴. Era lógico que a partir de esta concepción tradicional en la escolástica, que reducía la noción ulpiana al ámbito de lo instintivo, tampoco Soto tuviera problemas para continuar con la misma línea de pensamiento sobre el dominio y la titularidad de derechos. Cuando Soto –en su *Relectio de dominio*– planteaba a quienes competía el dominio sobre las cosas, respondía que sólo competía a quien pudiera tenerla bajo *su potestad*²⁵, potestad que sólo podía asentarse sobre un poder libre, por lo que «solamente el hombre entre todas las criaturas tiene esta potestad a causa de su libre albedrío»²⁶. En su tratado *De iustitia et iure* expuso la misma idea sin apenas variaciones, defendiendo que sólo a los hombres, que poseen intelecto y libertad, les correspondía la *dominandi ratio*²⁷. Y más adelante explicaba que la causa fundamental de los derechos sobre otras cosas exteriores radicaba en el dominio que cada cual tenía sobre sus propios actos²⁸. Únicamente el hombre era dueño de sus acciones gracias al intelecto y a la voluntad, y por la misma razón solo él podía ser titular de derechos y dueño de las cosas²⁹. En un plano más teológico, repetía una vez más la idea de que el fundamento último de

²⁴ DOMINGO DE SOTO, *De la justicia y del derecho*, ed. bilingüe, introducción de V.D. Carro (trad. de M. González Ordóñez), IEP, Madrid 1967-68, lib. III, q. 1, art. 2 (tomo II, pp. 194-195): «Por consiguiente, cuando oigas que el derecho natural es el que brota de la misma naturaleza, enténdelo de dos maneras: que la naturaleza no sólo lo enseña, sino también que estimula su cumplimiento. Por lo cual Ulpiano (l. 1, ff. de just. et jur.), dijo que el derecho natural es común a todos, puesto que no consta en constitución alguna, sino que en todas partes lo sugiere el instinto natural».

²⁵ Cfr. SOTO, *Relección 'De Dominio'* (trad. e introducción de J. Brufau), Universidad de Granada, 1964, p. 100.

²⁶ Cfr. *ibid.* Prefiero traducir la expresión *liberum arbitrium* por *libre albedrío* y no por *arbitrio libre*, como hace Brufau; estimo que la primera expresión se adecúa mejor al marco de reflexión de Soto.

²⁷ «Dominar es propio solamente de los que gozan de entendimiento y de libre albedrío ; y por tanto a ellos solos también les conviene el dominio de las cosas». Cfr. SOTO, *De la justicia y del derecho*, cit., lib. IV, q. 1, art. 2 (tomo II, p. 284).

²⁸ Cfr. BRUFAU, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Universidad de Salamanca, 1960, pp. 23-71, y su introducción a *Relección 'De Dominio'*, cit., pp. 8 y ss; cfr. también BELTRÁN DE HEREDIA, V., Introducción a *De la Justicia y del Derecho* de Soto, cit., tomo II, pp. XXIV y ss.

²⁹ SOTO, *De la justicia y del derecho*, cit., lib. IV, q. 1, art. 2 (tomo II, p. 284): el dominio «no puede hacer más que mediante el entendimiento y la voluntad ; por consiguiente solamente el hombre es el que goza en la tierra de la razón de dominio. Mas para que se vea claramente, se argumenta en segundo lugar: el dominio sobre las cosas exteriores no conviene a nadie mas que por la razón de ser dueño de sus propios actos, puesto que el dominio sobre los propios actos es la causa y raíz del dominio que se tiene sobre las demás cosas. Pues bien, según Santo Tomás en la 1-2, q. 1, solamente el hombre es dueño de sus actos con su voluntad e inteligencia; por tanto por la misma razón él solo posee el dominio sobre las demás cosas».

este dominio era la imagen de Dios, y que sólo el hombre había sido creado a su imagen y semejanza, por lo que únicamente a él le correspondería la titularidad del dominio y ninguna criatura más³⁰.

Similar pensamiento se advierte en Leonardo Lessius, para quien el verdadero dominio sobre la Naturaleza correspondería exclusivamente a Dios, aunque, por participación, también el hombre podría señorear sobre los seres inferiores y cosas externas³¹. Por esta razón podría afirmarse que por derecho natural el hombre tenía un dominio general sobre todas las cosas externas, no absoluto, sino sólo la potestad de utilizarlas y consumirlas para satisfacer sus necesidades vitales³²: «todas las cosas externas sujetas a los usos humanos caen bajo el dominio del hombre, y esto por derecho natural, como los campos, montes, ríos, plantas, bestias, metales y similares»³³. Cuando Lessius define la propiedad como un derecho absoluto sobre las cosas³⁴ quiere indicar que otorga la nuda propiedad y el uso, sin descartar los límites establecidos legítimamente por la ley y aquellos otros derivados de las exigencias naturales, destacando entre ellas el deber de respeto a las demás criaturas y el deber de colaborar en las situaciones de extrema necesidad de los demás³⁵.

Mancio de Corpus Christi, más dado a las sutilezas que sus predecesores, expuso la necesidad de distinguir diversos modos de dominio sobre las cosas, el divino, el natural, el de gentes y el positivo³⁶. En sus escritos se aprecia ya una

³⁰ Cfr. SOTO, *Relección 'De Dominio'*, cit., p. 102.

³¹ LESSIUS, L., *De iustitia, aliisque virtutibus morum, libri quattuor*, Lugduni, 1630, lib. 2, cap. 4, dub. 1, 4: «Hominibus proprie convenit hoc dominium in res externas: nam his solis res externae concessae sunt, ut de illis libere disponat ad sua commoda»; cfr. *loc. cit.*, dub. 1, 1, donde recoge el texto del Génesis.

³² *Ibid.*, dub. 8, 53: «Adverte tamen, cum dicitur hominem Iure naturae habere dominium in res inferiores, non esse id ita intelligendum quasi singuli habeant completum dominium a natura; sed quia potestatem habent res inferiores occupandi, & earum dominium completum comparandi; hoc enim ius cuique a natura concessum in rem quamlibet, ut eam occupare, sibi que vindicare possit, si ab alio ante occupata non fuerit».

³³ *Ibid.*, dub. 8, 52: «Res omnes externas usibus humanis subiectas cadere sub dominium hominis, idque Iure naturae, ut agros, montes, flumina, plantas, bestias, etalla, & similia».

³⁴ *Ibid.*, cap. 3, dub. 8, 32: «dominium est ius in re absolutum».

³⁵ Cfr. *ibid.*, cap. 5, dub. 2, 3 y 6. En un principio, en el estado de inocencia, todos los bienes fueron comunes, puesto que Dios concedió el dominio general sobre los bienes externos al género humano para cubrir sus necesidades, no a individuos concretos. Por tanto, en caso de que una persona se encontrara necesitada, el dominio general prevalecería sobre el particular estatuido por el derecho humano. Del mismo modo, también podría afirmarse que este dominio no legitimaba un consumo caprichoso y desmesurado.

³⁶ «El dominio (según se puede resumir de los autores) es cuádruple: divino, natural, por derecho de gentes y de derecho positivo. Y se prueba que esta es una buena definición, porque los do-

concepción del derecho francamente moderna y algo más alejada de la mentalidad tomista. Así, el dominio sobre las cosas exteriores era definido concretamente como una facultad, «la facultad de usar de las cosas según la voluntad del que la posee, sin injuria de otro» o como «la facultad de usar la cosa sin ninguna limitación»³⁷, con lo que se acercaba pero sólo se acercaba al pensamiento que terminaría imponiéndose con Descartes. Es la estela que se aprecia también en Francisco Suárez, a caballo entre el pensamiento escolástico tradicional y el moderno, que se pronunció tanto sobre el dominio del hombre como sobre la posibilidad de situar a todos los seres vivos en un mismo plano jurídico. En su *Defensio fidei* trató de explicar el dominio del hombre sobre los seres inferiores y bienes externos sin apartarse de las ideas tradicionales. Para ello mantuvo que las cosas sobre las que el hombre tenía algún dominio le habían sido concedidas por Dios a toda la Humanidad en común³⁸, de ahí que tuviera la consideración de un dominio participado y limitado desde un principio. El dominio quedaba justificado en razón de constituir un medio más para la consecución del fin último de la persona, de modo que no sería lícita la explotación de la Naturaleza por puro capricho³⁹. Ahora bien, de ningún modo significaba esto que los animales pudieran ser situados en un plano jurídico como sujetos de derechos, sino como objetos de protección del derecho, pues cuando se habla de un derecho natural común a todos los animales no podía entenderse realmente como derecho, sino que era más bien una forma de decir⁴⁰. ¿Podría ser admitido un derecho común

minios se han introducido por algún derecho; ahora bien todo derecho o es divino, o natural, o de gentes o positivo». *De Dominio*, II, Observaciones (traducción de A. Sarmiento), «Textos inéditos de la Escuela de Salamanca. Mancio (1500?-1576)», *Persona y Derecho*, 12 (1985), pp. 266-267.

³⁷ MANCIO, *De Dominio*, I, Observaciones 4º, cit., p. 244. Más adelante define el dominio como «la facultad de usar de la cosa para cualquier uso, hasta la consunción» (*ibid.*, p. 246); lo repite en la q. 1 (p. 247). Para un estudio más extenso sobre el dominio en Mancio, *vid.* MEGÍAS QUIRÓS, J.J., *Propiedad y derecho natural en la historia*, Universidad de Cádiz, 1994, pp. 223-232.

³⁸ SUÁREZ, F., *Defensa de la fe*, lib. III, *Principatus politicus*, ed. bilingüe de J.R. Eguillor. IEP, Madrid, 1970, cap. 2, parág. 14 (tomo II, p. 222): «Hablando en general, todas las cosas que los hombres poseen como propias, se las dio Dios, aunque no de la misma manera. Inmediatamente –hablo de ley ordinaria– no dio Dios a ningún hombre la propiedad en exclusiva de ninguna cosa, sino que inmediatamente todas las cosas las hizo comunes».

³⁹ Este dominio es el que Suárez denomina poder dominativo para diferenciarlo del poder de jurisdicción. Ambos son participados, pero mientras que el primero corresponde a todas las personas, el segundo sólo es propio de los soberanos legítimos. Cfr. lib. I, cap. VIII, nn. 3-10, de *Las Leyes (Tractatus de legibus ac Deo legislatore)*, ed. bilingüe de L. Vela Sánchez y J.R. Eguillor, IEP, Madrid 1967.

⁴⁰ A esta cuestión dedica Suárez el cap. XVII del libro II del *Tractatus de legibus*.

a todos los animales? Sí, pero –y aquí comienzan las sutilezas escolásticas de Suárez– sólo si lo distinguimos de otro derecho natural exclusivo de los hombres y que generalmente ha sido denominado derecho de gentes. Era consciente de que teólogos y juristas tan dispares y de la talla de Domingo de Soto, Lorenzo Valla y Francisco Connanus habían rechazado expresamente tal posibilidad por entender que los animales carecían de capacidad para obedecer, para hacer justicia propiamente, ni para causar injurias⁴¹, lo que los incapacitaba para ser sujetos conscientes de un orden normativo. Suárez, al analizar los distintos argumentos ofrecidos por sus predecesores, vislumbraba que algunos pretendían reducir la cuestión del derecho a una mera discusión terminológica, entendiendo que el orden normativo natural podía estar constituido por dictámenes procedentes exclusivamente de los instintos –de la naturaleza sensitiva– o bien de la naturaleza racional; mientras que en el primer caso no habría problemas para admitir un derecho –reducido a instintos– común al hombre y a los animales, resultaba evidente que en el segundo caso no cabría admitir un derecho natural común. Pero aunque efectivamente tanto el hombre como los animales se movieran por instintos, sería «muy impropio decir que se da un derecho natural común a los brutos»⁴². Suárez, como sus predecesores, vino a pedir seriedad terminológica y rigor científico: en términos estrictamente jurídicos, no podemos afirmar que los animales pueden ser titulares de derechos, ahora bien, si abandonamos el rigor de la ciencia jurídica, sí que podríamos hablar de derechos de los animales, aunque esos *derechos* no serían realmente derechos. Este modo de hablar se aprecia hoy, por ejemplo, en P. Singer cuando reclama para los animales unos derechos que él mismo reconoce que no son verdaderos derechos⁴³.

La Escolástica se mantuvo, pues, más o menos fiel a las ideas primigenias. Por un lado, el ser humano, por haber sido creado a semejanza de Dios, no

⁴¹ Cfr. SUÁREZ, *Las leyes*, cit., L. II, cap. XVII, n. 5, donde niega que el derecho natural pueda ser común a los hombres y a los animales, pues éstos «no son capaces propiamente de obediencia, ni de justicia ni de causar injurias».

⁴² *Ibid.*, n. 7.

⁴³ «En intentos equivocados para refutar los argumentos de este libro, algunos filósofos han realizado verdaderos esfuerzos para desarrollar argumentos que demuestren que los animales no tienen derechos. Han sostenido que, para tener derechos, un ser debe tener autonomía, formar parte de una comunidad, poseer la habilidad para respetar los derechos de los otros o tener un sentido de la justicia. Estos argumentos son irrelevantes para la causa de la Liberación Animal. *El lenguaje de los derechos es una útil fórmula política*». SINGER, P., *Liberación Animal*, Trotta, Madrid 1999, p. 44. La cursiva es mía.

puede ser objeto de valoración o de instrumentalización. No hay seres humanos que valgan más o menos que otros, ni procesos temporales en su formación que permitan disponer de su vida o sus derechos. Desde el comienzo de su existencia hasta su muerte natural, el ser humano está revestido de una dignidad indiscutible que impide que los demás puedan decidir si debe o no vivir, si puede ser instrumentalizado en beneficio de otros o no, etc. Pero tal superioridad no le otorgaba más privilegios sobre la Naturaleza que su uso para el sostenimiento propio, pues no era dueño de ella. Se podría servir de la Naturaleza para lograr una vida digna y alcanzar sus fines naturales, pero sin arbitrariedad; estaba obligado a conservarla del mejor modo posible y a llevar a cabo cuantas acciones estuvieran a su alcance para cuidarla y mejorarla.

2. EL ANTROPOCENTRISMO RADICAL: LA RUPTURA CARTESIANA

Desgraciadamente, la concepción medieval del dominio moderado sobre la Naturaleza fue repudiada y desplazada por el racionalismo moderno, originándose en el siglo XVII una visión dominadora que hizo renacer el antropocentrismo radical de los sofistas griegos. La propuesta de Descartes de distinguir entre *res cogitans* y *res extensa* para que ésta quedara sometida a la primera, legitimó el control de la Naturaleza de forma absoluta por el único ser racional, el hombre⁴⁴. La propuesta encontró el terreno abonado gracias a la renovada concepción individualista de la propiedad arraigada en el pensamiento anglosajón, rehabilitador de la trasnochada mentalidad romana de usar y abusar sin límites de cualquier bien que le perteneciera a la persona, incluidos los animales, las plantas, el agua, el aire, etc. Implicaba el desentendimiento de los daños que pudiera sufrir la Naturaleza como consecuencia de ese supuesto uso *legítimo* de los bienes. Por ello afirma T. Melendo –siguiendo a Heidegger– que fue la Modernidad la que sustituyó un antropocentrismo respetuoso por otro más egoísta, con «la pretensión de hacer del sujeto humano el centro indiscutido del cosmos, el punto esencial de referencia por relación al cual adquiere toda su realidad y sentido el conjunto de lo existente.

⁴⁴ «La naturaleza queda reducida a simple objeto, a fuente de recursos, lo que abrirá paso a la mentalidad industrialista depredadora, que ve al hombre dependiente sólo de la civilización, pero no de la tierra», de modo que lo que se haga ahora será siempre mejor que lo pasado: «En cualquier caso, el artefacto creado por el hombre podrá sustituir a la naturaleza a través de la simulación, y lo simulado es superior a lo originario, porque carece de sentimientos, de impulsos, de debilidades». BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid 1995, pp. 15-16.

Añadiremos ahora que ese convertir al hombre en eje en torno al que todo ha de girar lleva consigo, por fuerza, una reinterpretación radical del modo como se concibe la entera realidad, por cuanto los distintos elementos que la configuran comienzan a desempeñar desde ese mismo instante un papel distinto al que hasta entonces se le había atribuido»⁴⁵.

Descartes sometió la relación entre el hombre y la Naturaleza a una revisión profunda. En la quinta parte del *Discurso del método* ofreció un resumen de su *Tratado del Mundo*, inédito hasta el momento por temor a la reacción de la Iglesia. En él explicaba todo lo existente a partir de la simple extensión geométrica y de las leyes del movimiento deducidas directamente de la perfección divina, concluyendo según sus principios que los animales deben ser considerados como simples máquinas porque carecen de alma o, si se admite que la tienen, debe decirse de ella que es muy distinta de la que tiene el hombre⁴⁶.

En Descartes el lenguaje constituía una manifestación del alma y, por tanto, si el animal era incapaz de hablar, era porque carecía de alma y quedaba reducido a una simple máquina, aunque de gran perfección⁴⁷. Por ello, afirmaba en el *Discurso* que «no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación con la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos

⁴⁵ MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 58. Poco más adelante afirma que la Modernidad transformó al hombre en un «principio sin principio», en un absoluto, mientras que la Naturaleza se transformó «en una especie de masa informe, carente de ser y orientación propios, y plenamente disponible para servir a los fines que el hombre se proponga en cada caso», es decir, suponía «la hegemonía incontrastada de la mentalidad científico-técnica, para la que el universo compone el simple escenario de la acción humana manipuladora». Cit., p. 59.

⁴⁶ Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del Método* (trad. y prólogo de M. García Morente), 42ª ed., Espasa Calpe, Madrid, 2007, pp. 84-87. Las dudas sobre la oportunidad de publicar todo lo que pensaba, aunque tenía a favor el descubrimiento de «una ciencia capaz de mejorar notablemente la suerte de la humanidad, haciéndola dueña de la naturaleza y dándole una medicina matemáticamente demostrada», hicieron que se reservara una buena parte de sus ideas. Cfr. CARDONA, C., *René Descartes: Discurso del método*, Magisterio Español, Madrid 1975, pp. 12-13.

⁴⁷ Descartes dedica tres páginas del *Discurso* a explicarnos que cuando habla de lenguaje no se refiere a la posibilidad de hablar, pues algunos animales –como el loro– tienen tal facultad, ni tampoco a la posibilidad de comunicarse de alguna manera, sino a la facultad de comunicación de pensamientos, deseos, proyectos, etc., que incluso un sordomudo puede transmitir a los demás. Cfr. *Discurso del método*, cit., p. 86.

más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres»⁴⁸. Para Descartes resultaba evidente que la ciencia humana no podía hacer algo tan perfecto, y menos aún tan perfecto como el ser humano, pero llegaría el momento en que sí podría lograrlo y ese era su anhelo.

Esta idea del animal-máquina la repitió de nuevo en las obras posteriores. En una de las cartas enviadas por Descartes a Henricus Regius negaba «que la fuerza que en las bestias produce la vida vegetativa y sensitiva merezca ser llamada *alma*, como debe afirmarse del pensamiento en el hombre. Así lo ha establecido el *vulgo*, porque ignora que las bestias no tienen *pensamiento* (*bruta carere mente*). Por esta razón la palabra *alma* es equívoca en relación con el hombre y las bestias»⁴⁹. Y viene a completar este pensamiento cuando afirma en el artículo 50 de *Las pasiones del alma* que ésta es la razón de que, en el caso de los animales, el adiestramiento permite la estimulación de sus nervios y músculos con el fin de conseguir un comportamiento determinado ante un mismo tipo de situaciones, pero que seguirá careciendo de iniciativa y capacidad de valorar la situación que vive; sin embargo, en el caso del hombre hay que *educar* el alma –principio motor– para que actúe correctamente en cada situación vital que se le presente⁵⁰. Esta falta de consciencia en los animales, según Descartes, estas carencias de comprensión, reflexión, comunicación, etc., los reducía a simples objetos. «Descartes pensaba –afirma Spaemann– que sin conciencia la vida no es nada. Los cartesianos torturaban animales y consideraban sus expresiones de dolor como reacciones mecánicas»⁵¹.

Es fácil comprender que el objetivo último de la ciencia cartesiana coincidiera con lo ya manifestado en esos años por F. Bacon en su *Novum organum* sobre la ciencia y el poder humano, que «vienen a ser lo mismo»⁵². Para Bacon, el hombre, siendo un servidor de la naturaleza, debía conseguir el dominio de ésta a través de la ciencia: «A la naturaleza sólo se la domina

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁴⁹ Cartas de Descartes a Regius y Voetius recogidas en *Observaciones sobre el programa de Regius* (trad. y prólogo de G. Quintás), Aguilar, Buenos Aires 1980, p. 55.

⁵⁰ Cfr. DESCARTES, *Las pasiones del alma* (trad. de J. Gil Fernández y prólogo de J. A. Míguez), Orbis, Barcelona 1985, pp. 78-79. Digard pone de relieve la trascendencia de este pensamiento cartesiano para justificar el sometimiento absoluto de los animales a la racionalidad humana; cfr. DIGARD, J.-P., «La revolución doméstica», en AA.VV., *La historia más bella de los animales*, Anagrama, Barcelona 2002, pp. 132-133.

⁵¹ SPAEMANN, R., «Realidad como antropomorfismo», en *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid 2007, p. 198.

⁵² BACON, F., *Novum Organum* (trad. de C. Litrán), Orbis, Barcelona 1984, lib. I, aforismo 3.

conociéndola»⁵³. La sintonía entre uno y otro pensador en este aspecto no deja lugar a dudas. En su *Discurso*, Descartes nos revela que el hombre no precisaba de una filosofía especulativa como la que se enseñaba en las escuelas, sino de una ciencia «práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diferentes oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos de la misma manera en todos los usos para los cuales son apropiados y convertirnos, de este modo, en *dueños y poseedores de la naturaleza*. Lo cual no sólo es deseable con vistas a la invención de una infinidad de artificios, que nos permitirán disfrutar sin esfuerzo alguno de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida»⁵⁴. Por ello puede afirmar J.A. Míguez que en el *Discurso* «la ciencia del hombre se torna acción y no ya sólo evasión y soliloquio íntimo. Y es ciencia que procede analíticamente, desmontando todo el aparato natural para actuar luego en él con la razón y dominarlo con el pensamiento»⁵⁵. Se trataba por tanto de un verdadero sometimiento de la Naturaleza a los deseos ilimitados del hombre, aunque implicaran acciones *contranatura*, en terminología escolástica⁵⁶. Sería absurdo tratar de buscar, en el pensamiento cartesiano, un atisbo de reconocimiento de derechos en los animales, pero no por la misma razón que sirvió a los escolásticos para negarlo –su incapacidad para hacerse cargo de sí mismos

⁵³ *Ibid.*, lib. I, aforismo 129. Por supuesto, para Bacon era necesario borrar todo vestigio de las propuestas realizadas por Aristóteles, a quien acusaba de haber decretado a su antojo las leyes de la naturaleza, y aún destila más inquina contra los escolásticos, a los que llama «sectarios modernos» que despreciaron el valor de la experiencia propuesta por él (lib. I, aforismo 63).

⁵⁴ DESCARTES, *Discurso del Método*, cit., p. 85.

⁵⁵ Prólogo a *Las pasiones del alma*, cit., pp. 38-39. Añade Míguez más adelante que «su filosofía y su moral eran ciencia en todo el rigor de la palabra; mas se trataba de una ciencia o *conocimiento actuante*, como quiere Octave Hamelin, con la que la razón preparaba decididamente la conquista sistemática de la naturaleza toda» (pp. 39-40).

⁵⁶ Esta concepción implica para T. Melendo que toda la Naturaleza «desprovista de consistencia interna, sin naturaleza y sin finalidad *intrínseca*, y eliminada por tanto la tradicional actitud de respeto, esa realidad quedará ahora a disposición plena del poder transformador del Hombre. Estamos, como después veremos, ante el fundamento irrenunciable de la reducción del ser humano a *homo fáber*» (cit., p. 63); este *imperialismo tecnológico* o *cientifismo tecnolátrico*, como él lo llama, es el resultado de un cartesianismo que hace depender la existencia de los cosas –previamente despojadas de su entidad propia– del pensamiento o del poder transformador de la técnica, quedando plenamente a nuestra disposición para ser transformadas para nuestra propia utilidad y provecho (cfr. cit., p. 67)

y de sus acciones– sino porque eran simples máquinas puestas al servicio del hombre, incapaces de sufrir y carentes de valor alguno.

Esta forma de pensar se extendió entre sus seguidores, aunque no sin algún enfrentamiento abierto entre discípulos y maestro. Henricus Regius, a quien Descartes dedicó con cierto tono irónico sus *Observaciones sobre el programa de Regius*⁵⁷ fue uno de ellos. Regius encabezó a los cartesianos enfrentados a Voetius, Rector de la Universidad de Utrecht y enemigo de Descartes. En su afán por defender al maestro, publicó en 1646 sus *Phundamenta Physices*⁵⁸ con la oposición de Descartes, que estaba convencido de que los graves errores contenidos en la parte dedicada a la metafísica generarían mayor animadversión en los detractores del cartesianismo⁵⁹. A pesar de la polémica, fue fiel al mecanicismo cartesiano en sus escritos sobre medicina, en particular en todo lo relativo a los espíritus animales, el calor animal, la teoría de los autómatas, etcétera⁶⁰.

Sentadas las bases de esta nueva forma de entender la relación entre el hombre y la Naturaleza, el camino quedaba abierto para que otros pensadores completaran el cuadro. Por ello afirma J. Ballesteros que en la obra de Locke la Naturaleza no sirve más que para proporcionar materia prima de escaso valor, solamente revalorizable mediante el trabajo humano⁶¹. La gran diferencia con respecto al pensamiento escolástico aparecía clara: en el pensamiento moderno sólo tiene valor el ser con alma racional. Para la Modernidad sólo los dotados de razón y que participaban de la Razón tenían valor y podían conferir valor o no a las demás criaturas. Si a esto le unimos el fatalismo mecanicista –los males de la Naturaleza son insalvables y ocurren porque tienen que ocurrir– nos podemos hacer una idea clara y completa del marco intelectual que presidió la relación del hombre con la Naturaleza y con los animales en estas corrientes. Ni siquiera el ser humano se encontraría a salvo de las decisiones de sus congéneres.

⁵⁷ El título original de esta obra de Descartes fue *Notae in programa quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* (1647). «Observaciones de Renato Descartes sobre cierto pasquín, impreso en los Países Bajos hacia el fin del año 1647, bajo el siguiente título: Explicación del espíritu humano o del alma racional, donde se explica lo que es y lo que puede ser».

⁵⁸ REGIUS, H., *Fundamenta Physices*. Louis Eselvier, Amsterdam, 1646. *Vid.*, más detenidamente, VERBEEK, T., «Regius's *Fundamenta Physices*», *Journal of the History of Ideas*, 55 (1994), pp. 533-551.

⁵⁹ En 1654 Regius publicó una segunda edición, *Henrici Regii ultrajectini philosophia naturalis. Editio secunda, priore multo locupletior et emendatior*, y otra tercera edición en 1661 con cinco capítulos añadidos.

⁶⁰ Cfr. QUINTÁS, G., prólogo a *Observaciones...*, cit., p. 7.

⁶¹ BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, cit., pp. 16-19.

3. LA RELATIVIZACIÓN DEL SER HUMANO Y DE LA NATURALEZA

Si bien es cierto que la Modernidad mantuvo la concepción de la persona como un ser valioso en sí mismo, introdujo, sin embargo, un cambio sustancial respecto al pensamiento medieval: empapada del individualismo propio de la época, defendió que cada sujeto quedaba a disposición de sí mismo, sólo el individuo podía disponer sobre sí libremente, sin límites, de modo que para el titular de la dignidad –que comienza a ser reducida a la autonomía moral– no existían más límites que su propia voluntad y lo que se hubiera establecido con autoridad mediante la ley positiva⁶². La persona dejaba de este modo de ser un *fin en sí mismo* a secas para convertirse en un *fin en sí mismo para sí*⁶³. Nadie podía fijar a los demás los fines más adecuados a su naturaleza humana, sino que cada uno, haciendo uso de su libertad (entendida como autonomía), podría decidir qué es lo que le haría feliz y perseguirlo sin obstáculos, salvo que se le hubiera otorgado a otra persona la facultad de decidir mediante un pacto⁶⁴. Con esta sobredimensión de la libertad personal, nada limitaba ya el objeto de la autonomía moral, ni la propia naturaleza humana, ni la realidad histórica en la que se desenvolvía el individuo, sólo la ley positiva. Consecuentemente, nadie podría convertir a otro individuo en instrumento al servicio de algo o de alguien, pero uno mismo sí que podría consentirlo⁶⁵. De este modo, la dignidad, que se pretendía reconocer universalmente a todos los seres humanos, se convertía en un patrimonio subjetivamente valioso: el ser humano era valora-

⁶² Es precisamente una de las claves de ruptura entre el pensamiento ambiental medieval y el moderno que pone de relieve A. Marcos, para quien «el mundo antiguo-medieval buscó algún tipo de orden jerárquico. El moderno estuvo poseído por la idea de autonomía, frecuentemente exagerada hasta la autarquía, y a veces incluso más allá, hasta la recaída en la imposición de ordenaciones jerárquicas». MARCOS, A., *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, 2001, p. 53.

⁶³ Cfr. SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», *Persona y Derecho*, 19 (1988), pp. 19-20.

⁶⁴ Cfr. OLLERO, A., «Los nuevos derechos», *Persona y Derecho*, 66-67 (2012), p. 50.

⁶⁵ Schmauss, por ejemplo, ya había defendido que la legalidad específicamente humana consistía en estar libre de cualquier ley que no fuera el deseo, apetito o arbitrio del sujeto. Cfr. *Neues Systema des Rechts der Natur*, Göttingen, 1754, cap. IV, § II. J.A.H. Ulrich, por su parte, había atribuido a cada hombre –si no había sido limitada su libertad natural un derecho sobre sí mismo, y sobre todo lo que le pertenecía, incluida su vida, su cuerpo, su alma, su derecho a existir y a obrar–. Cfr. *Initia Philosophiae iusti seu Iuris Naturae*. Ienae, 1783, § 136. En el mismo sentido se pronunció Höpfner, para quien todo hombre podía disponer sobre su alma, su cuerpo y todas sus acciones, excluyendo a los demás de esta disposición que le pertenece de modo innato y a las que puede renunciar mediante un pacto. Cfr. *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und Völker*, Giessen, 1783 (2ª ed.), §§ 37-38.

ble, aunque ese valor lo establecía cada sujeto para sí mismo o la comunidad política si así se hubiera pactado⁶⁶.

En esta mentalidad, los individuos no aparecen como titulares, sino como propietarios de sus derechos, de modo que podrían ejercerlos o renunciar a ellos según su capricho, sin límites⁶⁷. Para ello resultaba imprescindible la autonomía moral, de modo que si un ser humano carecía de ella, automáticamente perdía sus derechos, pues otro individuo tendría que decidir por él y esto no sería lícito. Esta línea de pensamiento fue continuada y desarrollada por Kant con mayor precisión filosófica, afirmando que las cosas –también los animales– tenían precio, mientras que la persona tenía dignidad, pero esa dignidad termina siendo reconocida únicamente en aquellos individuos con autonomía moral y capacidad de realizar una autovaloración⁶⁸. Cada persona tendría el valor que quisiera otorgarse a sí misma sin poder ser valorada por los demás⁶⁹, aunque podría negociar con éstos el valor de la dignidad en general y, mediante un acuerdo social mayoritario, establecer los contornos generales dentro de los que se podría mover cada sujeto para tomar decisiones sobre sí mismo. Se imponía, así, la dignidad como *valor*, no como cualidad del ser, aunque Kant la presente en ocasiones como cualidad: el comienzo de la existencia personal, la diferenciación entre persona y cuasi-persona, lo que le es adecuado a la persona como tal, los fines que le son propios, etc., podían ser determinados por cada sujeto en particular o mayoritariamente si prestáramos nuestro consentimiento para ello⁷⁰.

⁶⁶ Vid. una visión semejante de la dignidad en HABERMAS, J., «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44 (2010), pp. 105-121.

⁶⁷ Con este modo de pensar, el daño voluntario sobre sí mismo queda justificado (*volenti non fit iniuria*), aunque se trate, por ejemplo, de la renuncia del derecho a la vida o a la integridad.

⁶⁸ Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (trad. de M. García Morente, ed. de Pedro M. Rosario Barbosa), San Juan de Puerto Rico, 2007, pp. 47-48. Cfr. al respecto HERNÁNDEZ MARCO, M., «La protección del medio ambiente como derecho y virtud. La ética kantiana de la responsabilidad con la naturaleza», *Isegoría*, 37 (2007), pp. 217-218.

⁶⁹ Hubo que buscar una nueva terminología para hacer referencia a este nuevo tipo de ser humano, y el término elegido fue el de *moralische Person* o *Person*, que según F. Carpintero «designaba de forma precisa al individuo independiente de los demás hombres, que es dueño de sí mismo sin reconocer ninguna sujeción legítima que no provenga de su propio consentimiento». CARPINTERO, F., «La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la *persona jurídica*», cit., p. 482.

⁷⁰ Una versión actual de este modo de pensar en De Miguel Beriain, I., «¿Derechos para los animales?», en *Dilemata* 1 (2009), pp. 15-31. En este artículo el autor distingue entre personas/agentes morales (con autonomía moral) y cuasi-personas/pacientes morales (seres humanos sin autonomía moral y animales), reconociendo a éstas últimas un valor relativo en función de cómo quieran valorarlas las primeras. No todo ser humano sería, por tanto, un fin en sí, sino sólo aquellos con capacidad para reconocerse como tal.

Pero fueron los discípulos del filósofo prusiano quienes divulgaron estas ideas e impregnaron el pensamiento jurídico posterior con esta concepción de la dignidad. Es fácil encontrar en sus obras postulados que sirven de fundamento a ciertas corrientes contemporáneas, como, por ejemplo, que existe un derecho primigenio del hombre a disponer sobre sí mismo sin limitación, de modo que puede decidir sobre su alma y su cuerpo⁷¹; o que todos los actos de autonomía del sujeto deben ser respetados por los demás, aunque implique un daño para el actor⁷²; o que el hombre constituye un fin en sí mismo para sí, sin que pueda ser puesto al servicio de fines ajenos sin su consentimiento, aunque él sí lo puede consentir⁷³; o que, como la conjunción de racionalidad y voluntad es lo que hace libre y autónomo al hombre, quien no disponga de una de ella no cuenta para la sociedad⁷⁴.

En los inicios del siglo XIX estas ideas ya estaban extendidas –también en el ámbito anglosajón–⁷⁵ y podemos constatar cómo Fries, por ejemplo, entendía la dignidad de la persona como el poder consentir o rechazar con absoluta libertad toda obligación, mientras que para Brückner la autoridad suprema en Derecho era la autonomía jurídica de la razón, identificada con la dignidad, por la que todo agente racional era originariamente dueño de sí mismo⁷⁶. De aquí a establecer una distinción artificial entre ser humano y persona sólo había un paso: sólo era persona –y, por tanto, sólo tendría dignidad– aquel ser humano que dispusiera de autonomía moral. Sólo el adulto con autonomía moral sería verdadera

⁷¹ Cfr. SCHMALZ, Th., *Das reine Naturrecht*, Königsberg, 1795², § 48. Desde este primer derecho –explica F. Carpintero– extrae Schmalz el segundo, la libertad entendida como pleno control de nuestros comportamientos sin condicionantes externos a la propia voluntad, actuar según los fines que uno se proponga. Cfr. CARPINTERO, F., *La cabeza de Jano*, Universidad de Cádiz, 1991, pp. 54-55.

⁷² Cfr. KOHLSCHÜTTER, K., *Vorlesungen über der Begriff der Rechtswissenschaft*, Leipzig, 1798, p. 28.

⁷³ Cfr. JAKOB, L.H., *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*, Halle, 1795, pp. 90-91. Este autor equipara libertad y arbitrio, y considera que los tres derechos fundamentales del hombre son el derecho a la personalidad, el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad formal.

⁷⁴ Cfr. SCHAUMANN, J.Chr.G., *Versuch über Aufklärung, Freyheit und Gleichheit*, Halle, 1793, pp. 14 y 82.

⁷⁵ Para J.S. Mill, «Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él (...). Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano». *Sobre la libertad* (trad. de J. Sainz Pulido y R. Castilla), Orbis, Madrid 1985, p. 32.

⁷⁶ Cfr. FRIES, J., *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, Jena, 1803, p. 5 y BRÜCKNER, J.A., *Essay sur la nature et l'origine des droits, ou Déduction des principes de la science philosophique du Droit*, Leipsic, 1810, §§ 157 y 164.

persona, porque sólo él podría librarse de ser utilizado contra o al margen de su voluntad⁷⁷. La fundamentación ontológica de la dignidad fue sustituida por otra de carácter fenomenológico que sólo reconocería como persona a quien pudiera manifestar su racionalidad, no a todo ser de naturaleza racional⁷⁸.

Es cierto que para que un ser humano pueda alcanzar por sí mismo un pleno desarrollo necesita de la racionalidad, vía por la que llega a tener consciencia de sí mismo y a descubrir todo lo que le es propio. Pero el que carezca de ella no significa que haya perdido la dignidad, que siempre será apreciada por la racionalidad de los demás. Estará incapacitado para hacerse cargo de su propio desarrollo íntegro, pero cuenta con quienes le rodean para alcanzar lo que le es debido como persona. Sobre el resto de la sociedad recae la exigencia de facilitar en la medida de lo posible su desarrollo y su vida digna, respetando su peculiar modo de ser. La racionalidad fáctica no es la que nos hace dignos, sólo nos permite ser consciente de ella y sacar el máximo partido de un modo recto. Esto sí lo tuvieron claro los escolásticos, que no negaron en estos casos la titularidad de derechos, sino que sólo admitieron la limitación de su ejercicio en situaciones determinadas.

La concepción kantiana de la dignidad, que ha llegado hasta nuestros días, aportó una visión muy positiva en cuanto que consolidó la idea de la igualdad en dignidad natural de toda persona. Pero introdujo un factor que, a la postre, es el que ha determinado que se convirtiera en algo subjetivo: todo debe ser consensuado, y sólo el propio sujeto con autonomía moral –y, por lo tanto, persona– puede decidir sobre sí mismo en cuanto a su dignidad, con poder absoluto, hasta el extremo de poner fin a su vida⁷⁹. Pero, aunque los

⁷⁷ El ser humano ni era concebido con dignidad, ni la mantenía hasta la muerte, pues se trataba de una cualidad accidental que se adquiría, al igual que la altura, el peso, el oído o la vista. Y del mismo modo que se adquiría, también se podía perder. Una buena crítica a estos planteamientos en MARTÍNEZ MORÁN, N., «La dignidad de la persona ante el desafío de la biotecnología», *Misión Jurídica. Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, 1 (2008), pp. 149-175, en especial pp. 157-160. Vid. también JOUVE DE BARREDA, N., «La genética y la dignidad del ser humano», *Cuadernos de Bioética* XXIV (2013/1), pp. 91-100; y APARISI MIRALLES, A., «El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global», en *Cuadernos de Bioética*, XXIV (2013/2), pp. 201-222.

⁷⁸ Esta concepción de la dignidad, que permite eliminar problemas sociales eliminando a los seres humanos que supuestamente los originan (aborto, eugenesia, eutanasia, etc.), también se aprecia en la jurisprudencia contemporánea. Cfr. SERNA, P., «La dignidad humana en la Constitución europea», *Persona y Derecho*, 52 (2005/1), pp. 47-49, 53-54 y 61-62.

⁷⁹ Por ello no faltan quienes abogan por abandonar las referencias a la dignidad como límite a determinadas prácticas médicas, pero sin ofrecer un sustitutivo que pueda servir de freno a la arbitrariedad de pacientes y del personal sanitario. Es lo que le sucede, por ejemplo, a Ruth Macklin,

deseos y sentimientos personales tienen valor, este valor es siempre limitado, no constituyen un fundamento indiscutible para reivindicar derechos. Los derechos precisan apoyarse en algo más que un sentimiento o en un deseo. Sin embargo, en la sociedad ha logrado calar el «novedoso concepto de derecho, entendido no como la expresión de un valor objetivo radicado en su titular sino como un mero deseo subjetivo capaz de llegar a encontrar benévola o indiferente aceptación generalizada»⁸⁰.

Regresando al pensamiento kantiano, si esto es lo que pensaban sobre el ser humano, que su valor era relativo a su capacidad racional, podemos concluir que más relativo aún era el valor de los animales. El propio Kant afirmaba en su *Metafísica de las costumbres*, que, si existe alguna razón para tratar bien a los animales (o, más bien, para no maltratarlos), ésta no es otra que la del respeto que el hombre se debe a sí mismo. El hombre debe tender a su propia perfección moral y es innegable que el maltrato de los animales lo aparta de esa perfección: «el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte indirectamente del deber de los hombres, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es sólo un deber del hombre hacia sí mismo»⁸¹. No existe, a juicio de Kant, ningún deber directo del hombre para con la Naturaleza o para con los animales, sino

que sugiere acudir al sentimiento personal como única referencia válida para juzgar si se está haciendo algo que se debe hacer o no. Cfr. su «Dignity is a useless concept», en *British Medical Journal*, 327 (2003), pp. 1419-1420. Vid. una certera crítica a este planteamiento en REQUENA MEANA, P., «Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana», *Cuadernos de Bioética*, XIX (2008/2), pp. 255-270.

⁸⁰ OLLERO, A., «El estatuto jurídico del embrión humano», en BALLESTEROS, J. y FERNÁNDEZ, E. (coords.), *Biología y Posthumanismo*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor 2007, p. 346.

⁸¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (traducción y notas de A. Cortina y J. Conill. Tecnos), Madrid 1994, parte I, parág. 17.

sólo deberes indirectos, es decir, deberes derivados de los que tiene consigo mismo y con los demás seres humanos con autonomía moral⁸², entre los que destaca la búsqueda de la perfección moral. Por ello, resulta imposible el reconocimiento de derechos a los animales partiendo de los postulados kantianos: ningún animal es capaz de autonomía moral, ni de derechos, ni de deberes. Ahora bien, ello no significa que justifique cualquier trato sobre los animales o que carezca de importancia el trato cruel sobre éstos⁸³. En sus *Lecciones de ética* afirmaba con claridad que, así como nos comportemos con los animales, nos comportaremos también con las personas, de modo que no sería extraño que quien maltrate a los animales siga idéntica conducta con sus congéneres: «el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres»⁸⁴. El argumento de Kant no convence a los biocentristas contemporáneos, como P. Singer, que lo rechaza porque con él no se reconoce la maldad en sí del daño provocado a los animales, sino lo negativo del sufrimiento humano por el daño causado. Pero, como bien responde A. Marcos, esta consideración no significa que el argumento de Kant sea falso, sino que se trata de un argumento insuficiente⁸⁵.

⁸² «Contando con toda nuestra experiencia, no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre. De aquí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre y en el caso que se imagine que tiene un deber semejante, esto sucede por una anfibología de los conceptos de reflexión, y su presunto deber hacia otros seres es sencillamente un deber hacia sí mismo; a este malentendido llega al confundir su deber con respecto a otros seres con su deber hacia esos seres». *Loc. cit.*, parág. 16.

⁸³ «El modo como ha de configurarse esa relación práctica responsable con la naturaleza ha sido desarrollado por Kant en un doble sentido: por un lado, como una relación de *derecho* del hombre al *uso* racional de las cosas del mundo, y, por otro lado, como una relación de *virtud* (deber) del hombre consigo mismo a través del trato *no-destructivo* de los seres inanimados y vivos de la naturaleza». HERNÁNDEZ MARCO, M., «La protección del medio ambiente...», *cit.*, p. 218. Cfr. también pp. 223-226.

⁸⁴ KANT, I., *Lecciones de ética* (trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero), Crítica, Barcelona 1988, p. 288.

⁸⁵ «[Singer] Encuentra que Tomás de Aquino e Inmanuel Kant ofrecían argumentos parecidos para recomendar el buen trato a las bestias, razones antropocéntricas: la crueldad con los otros animales puede hacernos insensibles ante la crueldad con los humanos, e incluso fomentarla. Este argumento a Singer le parece escaso y desenfocado, ya que depende del sufrimiento causado a los humanos, sin que se reconozca directamente la importancia del sufrimiento causado a los animales. En esta apreciación no le falta razón a Singer. El sufrimiento animal debe ser evitado porque es un mal en sí mismo, como he argumentado más arriba, con independencia de que origine otros males. Con todo, el argumento de Tomás de Aquino y de Kant no es falso, sólo insuficiente». MARCOS, A., *Ética ambiental*, *cit.*, p. 114.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Por lo expuesto, se puede apreciar una gran diferencia entre el modo de determinar el lugar que ocupa el ser humano en la Naturaleza y su relación con ésta. Los escolásticos, fiel al pensamiento judeo-cristiano en el que se movieron, conciben al ser humano –sin exclusión de ninguno– como el ser superior de la creación y con derecho a servirse de ella en la medida en que se garantice con su uso no sólo la supervivencia, sino una vida digna. Como obra salida de las manos de Dios, que todo lo que hizo era bueno, deben respetarla y administrarla porque reconocen en ella un valor intrínseco, aunque limitado. Se aprecia, por ejemplo, en Tomás de Aquino, en Vitoria, en Soto, en Mancio, en Lessius y Suárez.

Descartes rompe con este modo de pensar y abre un abismo entre el hombre y los animales. Todo lo que contiene la Naturaleza, salvo el ser humano, puede ser instrumentalizado y explotado sin límite alguno para ponerlo al servicio de los fines humanos. Suponía un regreso a las doctrinas antropocéntricas más radicales defendidas por algunos de los primeros sofistas, como fue el caso de Protágoras.

Con Kant se abre una nueva etapa en la que ya ni siquiera todo ser humano merece un respeto absoluto. Distingue entre personas –seres humanos con autonomía moral– y casi-personas –seres humanos incapacitados para la autonomía moral–. Ni éstos últimos, ni la Naturaleza, ni los animales tienen valor intrínseco alguno, por lo que las personas tampoco tienen deberes directos para con ellos. Si se les debiera algún respeto, sería en todo caso indirecto, derivado del deber directo que tiene toda persona de comportarse rectamente: cuando una persona daña la Naturaleza o maltrata a un animal se hace daño a sí misma como persona, y esto es lo que debe evitar a toda costa. Esta recomendación desaparece en un buen número de sus discípulos, que reconocen en las personas –los individuos con autonomía moral– el derecho a disponer de su propia vida y la libertad para convertirse en instrumentos al servicio de los fines de otros. En definitiva, el valor del ser humano se equiparó al de cualquier animal, sólo que ni éste ni los seres humanos sin autonomía moral podrían decidir sobre su instrumentalización sencillamente no valen nada-, mientras que aquel sí.

