

¿TIENEN DERECHOS LOS ANIMALES?*

Gustavo ORTIZ MILLÁN**

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *¿Cuál es el estatus moral de los animales?* III. *¿Cómo debemos concebir los derechos de los animales?* IV. *Personas, dignidad y derechos*. V. *¿Qué animales tienen derechos y qué derechos tienen?*

I. INTRODUCCIÓN

Muchos piensan hoy en día que la atribución de los derechos a los animales es una cara más de la inflación que ha habido últimamente en el discurso de los derechos: se abusa del concepto y proliferan supuestos nada más porque la gente quiere proteger algo que considera valioso. Esto sólo debilita los derechos humanos, y se nos dice que deberíamos deshacernos del discurso de los respectivos a los animales, pues aunque son valiosos y debemos respetarlos, se afirma, no debemos llegar al extremo de atribuirles derechos. Se suelen dar distintos argumentos, como que no son racionales; por tanto, no son personas ni tienen el valor moral ni la dignidad de los seres humanos, o se dice que no pueden exigir sus garantías, entre otras muchas objeciones. Ciertamente no tienen derechos *humanos*, ni tampoco, salvo contadas excepciones, se les reconocen derechos *legales* (aunque suelen estar protegidos por la ley como parte de la propiedad de la gente, que es algo diferente al reconocimiento de derechos).¹ De hecho, cuando se habla de derechos en referencia a algún animal —por ejemplo, a no ser maltratados—, resulta ser más un modo de

* Para la realización de este ensayo conté con el apoyo de la beca PASPA otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco su apoyo.

** Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Una excepción es la Constitución alemana, que en 2002 reconoció derechos legales a los animales. El párrafo 20o. de la *Grundgesetz* afirma que los animales, como los humanos, tienen el derecho a ser respetados por el Estado y a que se proteja su dignidad; véase Kate Connolly, “German animals given legal rights”, *The Guardian*, Londres, 22 de junio de 2002.

hablar que un reconocimiento real de sus garantías. Por ejemplo, mucha gente que afirma que perros y gatos tienen derecho a no ser maltratados, muy probablemente, no piensa que está violando los derechos de los cerdos, los pollos y las vacas cuando éstos forman parte de su comida diaria.

En este ensayo quiero argumentar que el discurso de los derechos animales es más que una manera de hablar y que el reconocimiento de los mismos está moralmente justificado, es decir, que son una subespecie de los derechos morales, de los que los derechos humanos son otra subespecie, y que distintas concepciones de los derechos, como la que nos propone Rodolfo Vázquez, sirven muy bien para reconocerlos. Si están efectivamente justificados, entonces no habría ninguna razón para no reconocerlos como derechos legales positivos —con todas las implicaciones que eso tendría para nuestras relaciones con ellos y para nuestra vida cotidiana—.

II. ¿CUÁL ES EL ESTATUS MORAL DE LOS ANIMALES?

Para argumentar a favor de las garantías de los animales, primero es necesario analizar la cuestión de cuál es el estatus o el valor moral de los mismos y de si, en función de eso, tenemos algún deber respecto de ellos. Si no tienen ningún valor moral, entonces no podemos atribuirles derechos ni tendremos ningún deber directo hacia ellos. De hecho, podemos distinguir por lo menos tres grandes perspectivas en torno a la cuestión del estatus o el valor moral de los animales: *a)* los animales no tienen ningún estatus o valor moral, *b)* los animales son dignos de consideración moral, y *c)* los animales tienen derechos. Si queremos argumentar a favor de una teoría de derechos animales, es necesario mostrar por qué la primera perspectiva está equivocada, mientras que la segunda es insuficiente si lo que queremos es proteger cabalmente a los animales y terminar con las prácticas de explotación que tienen a millones de seres en este planeta en una situación en la que jamás debieron haber estado.

La postura que ha prevalecido a lo largo de la historia de la filosofía, y que es la que también se mantiene hoy día en nuestras relaciones con los animales, sostiene que los animales no tienen ningún estatus o valor moral, por lo tanto, no tenemos deberes morales hacia ellos. Básicamente esta postura equipara a los animales con cosas, que no tienen ningún valor moral en sí mismas, por lo que también pueden ser propiedad de las personas, que

En 1992, Suiza cambió su constitución para reconocer a los animales como “seres” en vez de “cosas”.

sí tienen estatus moral y hacia quienes sí tenemos deberes morales. Muchos códigos jurídicos reconocen a los animales el estatus de “bienes muebles semovientes”, es decir, que a diferencia de un sillón o de un cuadro, son cosas que se mueven. Por ejemplo, si se tiene algún deber de no maltratar el sillón que alguien más tiene en su casa es porque, al hacerlo, se daña al propietario y al objeto; si no se daña es porque se tienen deberes hacia el dueño, no hacia el sillón. Lo mismo sucede con un perro: no está bien que se le maltrate por los deberes que se tienen frente al propietario como dueño del perro, no al animal mismo, hacia quien no se tiene ningún deber directo. Ésta es la llamada teoría de deberes indirectos, la cual afirma que se tienen estos últimos en relación con los animales como consecuencia de los deberes que se detentan respecto de los seres humanos, ya sea porque son los poseedores de los animales, porque al maltratarlos se da un mal ejemplo a otros seres humanos o bien porque sugiere una predisposición a la crueldad. Ésta es la teoría que ha prevalecido a lo largo de la historia de la filosofía, pero fue Kant quien le dio su formulación más acabada y quien la llamó así.

Según afirma Kant en sus *Lecciones de ética*, “nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad”.

Así, por ejemplo, cuando un perro ha servido durante mucho tiempo fielmente a su amo, he de considerar esos servicios prestados como análogos a los humanos, por lo que debo retribuírseles y procurarle un sustento hasta el final de sus días cuando ya no pueda servirme más, en tanto que con este comportamiento secundo mis deberes hacia la humanidad tal y como estoy obligado a hacer... Tenemos deberes para con los animales, puesto que con ellos promovemos indirectamente los deberes para con la humanidad. Según esto, cuando alguien manda sacrificar a su perro porque ya no puede seguir ganándose el sustento, no contraviene en absoluto deber alguno para con el perro, habida cuenta de que éste no es capaz de juzgar tal cosa, pero sí atenta con ello contra la afabilidad y el carácter humanitario en cuanto tales, cosas que debe practicar en atención a los deberes humanos.²

De acuerdo con esto, sólo tenemos deberes morales directos hacia otros seres humanos, dado que ellos tienen un valor intrínseco que Kant llama “dignidad”; no los tenemos hacia los animales, que no poseen el concepto de deber. Cualquier deber que tenga que ver con animales está basado en intereses humanos, como el de no fomentar la violencia y la crueldad hacia las personas; no en el interés del animal. En última instancia, no hay nada

² Kant, I., *Lecciones de ética*, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Barcelona, Crítica, 1988, p. 287.

malo *en sí mismo* en ser crueles con los animales, lo que está mal es el maltrato hacia los seres humanos que esto podría generar. Lo que está mal es que revela un carácter vicioso que puede predisponernos a comportamientos igualmente viciosos hacia los seres humanos, con quienes sí hay deberes morales directos. La crueldad hacia los animales es un vicio, mientras que la compasión hacia ellos es una virtud que enriquece nuestra vida moral.³

Sin embargo, hay un problema con esta teoría, ya que por un lado equipara a los animales con cosas y les niega estatus moral, pero por otro, afirma que hay diferencias en el carácter moral de las personas cuando se trata de sus relaciones con los animales, lo cual no afirma con respecto a las cosas. Sin embargo, no explica por qué la crueldad hacia los animales es un vicio y la compasión una virtud, por qué infligir dolor a un animal por placer revela un carácter moral defectuoso más que el acto de destruir un periódico viejo por diversión. Si ambos tienen el estatus de cosas, entonces ¿por qué no pensamos que alguien que rompe un periódico viejo por placer revela un carácter moral vicioso? El único modo de explicar la diferencia y por qué pensamos que la crueldad hacia los animales es un vicio es mediante el reconocimiento del estatus moral de los animales.⁴ En otras palabras, para explicar la diferencia tenemos que reconocer que los animales tienen un estatus moral diferente al de las cosas, lo que quiere decir que tienen valor moral en sí mismos y no simplemente en relación con los humanos. Es por ello que la perspectiva de los deberes indirectos es inconsistente y debemos desecharla, así como nuestras prácticas cotidianas que se basan en la idea de que los animales son cosas, empezando por el concepto legal de que son “bienes muebles semovientes”.

Por lo menos dos teorías reconocen el estatus o el valor moral de los animales sin atribuirles derechos: el anticrudelismo y el utilitarismo.⁵ El pri-

³ Una versión sofisticada de la teoría de deberes indirectos ha sido defendida en Carruthers, Peter, *The Animals Issue*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992. Carruthers defiende una teoría contractualista de la moral, según la cual sólo los participantes en el contrato social tienen valor moral —a pesar de que reconoce que los animales tienen conciencia y son capaces de sentir y sufrir—. Hacia los animales no tenemos deberes directos, pero hay que fomentar el desarrollo de un carácter virtuoso y compasivo hacia ellos. La teoría también ha sido defendida en Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009. Cortina defiende la idea desde una teoría del reconocimiento mutuo, inspirada en la ética del discurso, que afirmaría que son objeto de consideración moral sólo quienes pueden reconocerse mutuamente como personas, entendiéndose que éstas son seres humanos.

⁴ DeGrazia, David, *Animal Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, p. 28.

⁵ Los párrafos que siguen se basan en buena medida en Regan, Tom, “Derechos animales, injusticias humanas”, en Issa, J. y Kwiatkoska, T. (comps.), *Los caminos de la ética ambiental*,

mero afirma que no debemos maltratar a los animales porque no debemos ser crueles con ellos. La crueldad es un vicio y tenemos el deber directo de no ejercerla con los animales. Esta posición está plasmada en la filosofía que dio origen a la Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales, en Gran Bretaña en 1824, y a la Sociedad Americana para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales en Estados Unidos en 1866. Esta postura continúa hasta hoy en voz de muchos defensores de los animales.

Sin embargo, el anticrudelismo tiene problemas, el principal de ellos es que, aun cuando el acto hacia un animal no sea cruel, ello no implica que sea correcto. Alguien que utiliza animales para enseñar en clases de biología probablemente los mata con una buena intención, para que los alumnos aprendan su anatomía; su acto no es cruel, pero eso no significa que sea correcto usar animales con propósitos educativos —especialmente cuando hay alternativas para aprender más y mejor que no requieren de estos seres—. De hecho, el problema para esta perspectiva es que basa la incorrección de un acto en el estado psicológico del que depende la crueldad. Por definición, para que un acto sea cruel, quien lo realiza debe sentir placer ante el sufrimiento de su víctima, lo cual no suele ser el caso en muchos actos de maltrato animal. Los encargados de matar animales en un rastro suelen no ser crueles, sino más bien indiferentes ante el sufrimiento de éstos; pero la ausencia de crueldad no muestra que el acto sea correcto —aunque ciertamente sería peor si el victimario sintiera placer ante el sufrimiento del animal—. Estos problemas nos deben llevar a abandonar la teoría anticrudelista.

El utilitarismo también reconoce el valor moral de los animales, pero no piensa, como el anticrudelismo, que la incorrección moral de un acto de maltrato dependa del estado psicológico de quien lo realiza. Para el utilitarista, es la capacidad de sentir, y particularmente de sufrir, lo que le da a los animales valor moral. Como afirmaba Bentham, el padre del utilitarismo, “la pregunta [acerca de los animales] no es: ¿pueden *razonar*? ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*?”.⁶ Es la capacidad de sentir dolor o placer, de sufrir o de gozar, lo que hace que los animales tengan intereses propios, independientes de los que corresponden a los seres humanos. Es esa capacidad de sufrir la que iguala a los animales y la que, en un plano básico,

México, UAM-Plaza y Valdés-Conacyt, 1998, pp. 245-262, así como en Regan, Tom, *En defensa de los derechos animales*, trad. de A. Tamarit, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2016.

⁶ Bentham, Jeremy, *Los principios de la moral y la legislación*, trad. de M. Costa, Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 291.

igual a los seres humanos con ellos. Por eso, el utilitarismo expande el círculo de consideración moral e incluye a los animales. Al tener los últimos un estatus moral independiente al de los seres humanos, entonces se sigue que tenemos deberes directos hacia ellos y, según esta teoría, nuestros deberes básicos son: evitar su sufrimiento y, por tanto, tratar de maximizar tanto su bienestar como su felicidad.

Para el utilitarismo, esa capacidad de sentir y de sufrir es la fuente última de valor. A partir de ahí postula su principio fundamental, el principio de utilidad, que en su versión clásica nos dice que una acción es correcta si tiende a aumentar la felicidad y el placer de todos los afectados por la acción, y será incorrecta si la obstaculiza o si promueve sufrimiento e infelicidad. De lo que se trata es de maximizar la felicidad y minimizar el sufrimiento. El utilitarismo también tiene el gran atractivo de ser una teoría igualitarista: considera los intereses de todos los afectados de igual manera, es decir, de todos los seres sintientes por igual. De hecho, esos son los dos grandes principios de la teoría, el principio de utilidad y el de igualdad. A partir de ellos, el utilitarismo puede hacer la crítica de formas de discriminación que no toman en cuenta el valor los animales. No considerar los intereses de los animales sobre la base de su pertenencia a una especie diferente a la nuestra es *especismo*, el cual, dice Peter Singer, “es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”.⁷ La discriminación por clase, por raza o por género son formas injustificadas de tratar a los individuos, de igual manera lo es la discriminación en función de la especie. Si la base para la consideración moral es la capacidad de sufrir, en eso animales y humanos somos iguales; entonces resulta igualmente injustificado discriminar en función de la pertenencia a una especie. Ni la pertenencia a una raza ni a una especie deben ser relevantes moralmente hablando, y el especismo es tan injustificado como el racismo. Debemos, entonces, considerar los intereses de los animales, aunque eso no significa que vayamos a tratar a humanos y a animales del mismo modo: igual consideración no implica igual trato, dado que cada especie tiene necesidades distintas. Hay que tratar a los individuos pertenecientes a distintas especies de modos distintos, según las necesidades y capacidades que tengan para desarrollar sus vidas con niveles adecuados de bienestar.

Sin embargo, el utilitarismo tiene varios problemas, uno de ellos es que puede llegar a justificar la explotación animal si eso crea un balance positivo en el bienestar o la felicidad de los humanos. Finalmente, se trata de

⁷ Singer, Peter, *Animal Liberation*, Nueva York, HarperCollins, 2002, p. 6.

maximizar el placer (felicidad o preferencias, dependiendo de la versión), sin importar si éste es de humanos o animales, de modo que al ser el de los primeros, se perjudicaría a los segundos. Dado que el utilitarismo no cuenta con un criterio de justicia distributiva, es perfectamente posible que una mayoría de personas salga favorecida respecto de una minoría de animales si esto garantiza un esquema de maximización de la felicidad. A condición de que la satisfacción neta se maximice, el utilitarismo es indiferente a cómo se distribuyan las satisfacciones entre distintos individuos, o si éstos son humanos o animales. Si la felicidad total puede maximizarse al negar la libertad y la vida a algunos animales, es eso lo que demandará el utilitarismo.⁸ Parecería, entonces, que no sólo no es malo matarlos para beneficiar a un buen número de individuos, sino que además, si eso maximiza placer o felicidad, resulta que es nuestro deber hacerlo. Así, uno de los más graves problemas del utilitarismo es que, en nombre de las mayorías, se puede pasar sobre los intereses de una minoría, la cual podría suceder que estuviera constituida por animales.

Un problema relacionado es que al presentarnos dos principios básicos, el de utilidad y el de igualdad, cabe la posibilidad de que éstos entren en conflicto entre sí y, dado que el principio fundamental de la teoría es el primero, parecería en ocasiones que el principio de igualdad de intereses tendría que sacrificarse y así el utilitarismo podría incluso llegar a justificar el especismo. Según la crítica de Regan:

La dificultad es... que no hay una conexión necesaria, una armonía preestablecida, entre el respeto al principio de igualdad de intereses y la promoción del objetivo utilitarista de maximizar el saldo de lo bueno sobre lo malo. Por el contrario, el principio de utilidad podría ser usado para justificar los tipos más radicales de trato diferencial entre individuos o grupos de individuos, y así podría justificar formas de racismo y sexismo, pues estos prejuicios pueden tomar diferentes formas y encontrar expresión de diferentes maneras.⁹

El utilitarismo podría llegar entonces a justificar la discriminación y la explotación de los animales en nombre del principio de utilidad. Este problema solamente se podría solucionar apelando a mecanismos contramayoritarios que protejan los intereses individuales de consideraciones de utilidad general, es decir, mediante la apelación de derechos.

⁸ Se trata de una versión de la crítica de John Rawls al utilitarismo, véase Rawls, John, *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, pp. 22-27.

⁹ Regan, Tom, "Derechos animales, injusticias humanas", p. 251.

Sin embargo, tradicionalmente esta corriente ha tenido problemas con el concepto de derechos morales, de los que las garantías animales son una subespecie. Desde Bentham hasta Singer, los utilitaristas han sido escépticos de los derechos morales y sólo han aceptado los legales, como la creación de cuerpos legislativos y aquellas que se encuentran en códigos —no es casualidad que Bentham sea el padre del iuspositivismo—. Su negativa a aceptarlos no ha sido un mero capricho o un desinterés gratuito: no sólo son metafísicamente sospechosos en su versión iusnaturalista, sino que los derechos morales estorban en los argumentos utilitaristas. Si se trata de promover los intereses de las mayorías, en ocasiones, está justificado pasar sobre los intereses de algún individuo o de alguna minoría. Puesto que el fin de esta corriente es agregativo —la suma de la felicidad agregada de todos los individuos es superior a la individual—, y en última instancia lo que busca es maximizar una utilidad, entonces la protección que pueden proveer los derechos, incluso los más importantes, es contingente. Los derechos podrían anularse cuando la maximización de la utilidad así lo demandara.

Como lo anterior ha escandalizado a muchos de sus críticos, algunos de los partidarios de esta doctrina han propuesto una versión enmendada de la teoría, el utilitarismo de la regla, según la cual uno debe actuar buscando maximizar felicidad o bienestar a partir de reglas moldeadas según el principio de utilidad (los derechos morales podrían entenderse como este tipo de reglas). Sin embargo, para muchos, esto no tiene sentido, pues si el quebrantamiento de una regla puede generar más felicidad o bienestar que acatarla, entonces cualquier verdadero utilitarista debería quebrantarla (con lo que se pierde el sentido de los derechos como cartas de triunfo contramayoritarias).¹⁰ Por eso es que los derechos estorban en el pensamiento utilitarista. Singer, al respecto, ha señalado:

Tengo poco que decir acerca de los derechos porque los derechos no son importantes para mi argumento... Mi argumento está basado en el principio

¹⁰ J. J. C. Smart, un utilitarista, afirma que sería irracional no hacerlo y sería una forma de “adoración de las reglas”, véase “An outline of a system of utilitarian ethics”, en Williams, B. y Smart, J. J. C., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 10. Sin embargo, el debate acerca de la capacidad del utilitarismo para dar cuenta de los derechos es complejo y se han formulado distintas versiones de la teoría que supuestamente podrían acomodar derechos. Richard Brandt, por ejemplo, ha argumentado que los aparentes problemas para dar cuenta de los derechos morales son irreales, véase “Utilitarianism and moral rights”, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992. Para un panorama de la discusión sobre utilitarismo y derechos, véase Freedren, Michael, *Rights*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, esp. cap. 6, “Utility and Rights”.

de la igualdad, del que sí tengo mucho que decir. Mi posición moral básica (como mi énfasis en el placer y el dolor y mis citas de Bentham podrían haber llevado a sospechar) es utilitarista. Hago muy poco uso de la palabra “derechos” en *Liberación animal* y podría fácilmente prescindir del todo de ella... De la acusación de haber enredado el debate de la liberación animal con el tema de los derechos de los animales, entonces, me declaro inocente.¹¹

Los derechos no son importantes en la argumentación a favor de los animales —o por lo menos no lo han sido en el argumento del más famoso utilitarista defensor de los animales—.¹²

Pero si esta doctrina puede llegar a justificar formas de explotación y de discriminación hacia los animales, entonces, a pesar de que los distingue como sujetos de consideración moral, parece verlos, como dice Regan, como meros receptáculos de valor, es decir, no como individuos con una valía inherente, sino como valiosos en la medida en que tienen la capacidad de sentir y de sufrir —eso es lo que es intrínsecamente meritorio, y los individuos son valiosos en la medida en que poseen esa capacidad, pero no tienen esta cualidad en sí mismos. Tal vez esto quede claro con el principio de agregación del utilitarismo, según el cual un resultado es mejor si la suma de lo que es bueno para cada uno de nosotros es mayor. Según este principio, sólo importa lo que es bueno para nosotros y la suma total de eso que es favorable, y no la forma en que es distribuido. Al utilitarismo no le importan los agentes individuales que participan de ello. Por eso, el utilitarismo termina viendo a los individuos, dice Regan, como meros receptáculos de valor y no como inherentemente valiosos.

¹¹ Singer, Peter, “The Fable of the Fox and the Unliberated Animals”, *Ethics*, Washington, vol. 88, núm. 2, 1978, p. 122.

¹² No todos los utilitaristas son tan reacios a hablar de derechos. Por ejemplo, Herrera, Alejandro, “Los intereses de los animales y sus derechos”, en Platts, Mark (comp.), *Dilemas éticos*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 1997, insta a Singer a adoptar el discurso de los derechos animales sobre la base de la tesis de la correlatividad entre deberes y derechos. Según esto, admitir que tenemos deberes hacia los animales conlleva reconocerles derechos. Sin embargo, la tesis de la correlatividad ha sido muy cuestionada, pocos teóricos de los derechos la toman en un sentido fuerte (véase Freedman, Michael, *op. cit.*, pp. 76-82) y, en todo caso, enfatizan que los derechos conllevan deberes por parte de aquel a quien está dirigido el derecho, pero no a la inversa, o sea, que siempre que alguien tenga un deber, un tercero tiene un derecho. Esto es cuestionable. Por ejemplo, si, como utilitarista, tienes un deber moral de ayudar a un indigente que solicita tu ayuda en la calle, e incluso tienes el tiempo y el dinero para hacerlo, eso no implica que el indigente tenga un derecho dirigido hacia ti. Puede ser que tenga un derecho de subsistencia dirigido hacia toda la comunidad, pero en todo caso, lo que justifica su derecho no es tu deber de ayudarlo (si es que efectivamente tienes ese deber). Lo mismo sucede con todos los deberes de beneficencia, de fidelidad y de gratitud, entre otros: no generan derechos en aquel a quien está dirigido nuestro deber.

Por todas estas razones, si bien el utilitarismo reconoce el valor moral de los animales, al tomarlos como unidades portadoras de valor los termina viendo, por así decirlo, como monedas de cambio, intercambiables o reemplazables. Por ello, el utilitarismo es incapaz de darle sentido al concepto de dignidad de los animales: nuestra idea contemporánea de dignidad, heredera del kantismo, nos dice que lo que tiene valor puede ser reemplazado por algo, pero, por el contrario, lo que tiene dignidad no puede ser reemplazado por nada. Ese concepto es central en el discurso de los derechos, pero no en el de los utilitaristas.

III. ¿CÓMO DEBEMOS CONCEBIR LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES?

Si bien las teorías de deberes indirectos, el anticrudelismo y el utilitarismo consideran moralmente a los animales y los defienden, también pueden permitir abusos. La teoría de los derechos es la única que realmente puede defender los intereses que los animales tienen de modo independiente de los humanos. Hablar de garantías de los animales no es inconsistente con nuestras mejores teorías de derechos ni implica un abuso del concepto; de hecho, podemos atribuir derechos a los animales sobre las mismas bases que empleamos para atribuirselos a los seres humanos.

Pero aquí hay mucho que decir sobre los derechos. Primero tenemos que analizar cómo los concebimos en general, para luego ver qué tanto son aplicables a los animales; tal vez la pregunta más importante que haya que responder para saber esto último es sobre qué base atribuimos los derechos.

Hay que empezar señalando un punto obvio, pero importante: como en el caso de los derechos humanos, cuando hablamos de los respectivos a los animales tenemos que distinguir entre derechos *legales* y *morales*. Los últimos, aunque no necesariamente han sido reconocidos por un ordenamiento jurídico positivo, son reclamos válidos o suficientemente justificados en términos morales como para ser legales; son reclamos válidos para que el disfrute de aquello a lo que se refiere el derecho sea protegido en contra de posibles amenazas.

Muchos pensamos, por ejemplo, que las mujeres en todo el mundo tienen derecho moral a un aborto seguro, a pesar de que, en buena parte de los países en vías de desarrollo, no sea reconocido jurídicamente y en muchos lugares se ve constantemente amenazado. Tienen ese derecho en virtud, simplemente, de ser seres humanos con intereses que pueden verse afectados si no se reconoce esta garantía, lo que las puede orillar a arriesgar su salud y su vida en abortos clandestinos frecuentemente realizados en condi-

ciones de insalubridad y de inseguridad. Existe un derecho moral justificado para demandar su reconocimiento en un ordenamiento jurídico positivo y así convertirlo en legal. Los derechos humanos son derechos morales a partir de los cuales podemos hacer reclamos para cambiar el orden moral y jurídico dentro de una determinada sociedad. Muchos derechos humanos han sido aceptados en distintos sistemas morales y también han sido ya reconocidos como legales positivos. Pero su justificación no radica en que sean reconocidos en un ordenamiento jurídico, sino que son establecidos por una justificación moral. Los derechos legales constituyen el reconocimiento jurídico de los derechos morales, previamente justificados y lógicamente independientes. Se suele reclamar el respeto de los derechos morales frente a ordenamientos jurídicos que no los reconocen, como dice Carlos Nino, “*precisamente porque no los reconocen*”.¹³

Los derechos morales tienen una pretensión de universalidad, se adscriben a todos los individuos de una determinada clase en virtud de poseer ciertos rasgos que justificadamente consideramos que tienen que protegerse o promoverse (valores, intereses o necesidades que tienen un carácter universal). Esta universalidad es incompatible con pensar que pueden ser producto de un orden jurídico positivo determinado. Si las mujeres tienen derecho moral a un aborto seguro, ésta es una garantía que detenta cualquier mujer en virtud de poseer un conjunto de necesidades e intereses que pueden verse afectados si no se reconoce ese derecho, es decir, es un derecho que tienen todas las mujeres en el mundo independientemente de su contexto cultural o del ordenamiento jurídico bajo el cual vivan.

De forma similar a lo que sucede con los derechos humanos, los respectivos a los animales son establecidos por principios morales, cuya validez no depende de que sean reconocidos por un ordenamiento jurídico positivo. Son derechos que tienen suficiente justificación porque tratan de proteger y promover valores, intereses y necesidades que tienen los animales. En este sentido, tienen también un carácter universal, es decir, los tienen todos los animales en virtud de tener esos intereses y necesidades, independientemente de contextos particulares o de los ordenamientos jurídicos bajo los cuales vivan.

Vale la pena aclarar que no se trata aquí de que los animales no estén protegidos por la ley, porque de hecho se les reconoce como bienes jurídica-

¹³ Nino, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 15 (curativas en el original). Más sobre derechos morales, véase Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, y Cruz Parceros, Juan A., *El lenguaje de los derechos*, Madrid, Trotta, 2007, cap. 2.

mente protegidos. Pero estas leyes no son de carácter universal ni se aplican de modo igualitario a todos ellos. Sólo algunos países tienen leyes que castigan la crueldad en su contra, o tienen leyes de bienestar que hablan de las condiciones que tienen que tener, por ejemplo, animales de producción o silvestres en cautiverio. No obstante, el término “derechos” se entiende básicamente como protección frente al daño, pero aquí no se están tomando las garantías de los animales en serio, ya que se les sigue viendo como objetos en propiedad, porque en esa calidad siempre están sujetos a los intereses de los seres humanos. Mientras sean vistos como propiedad o como meros recursos no les serán reconocidos sus derechos.

He hablado de intereses y necesidades, pero aquí habría que volver a formular la pregunta que hacemos también acerca de los derechos humanos: ¿sobre qué base atribuimos derechos? Aquí quiero remitirme de nuevo a la analogía con los derechos humanos: ¿sobre qué base los atribuimos?

Rememoremos algunos hechos históricos. Después de los genocidios cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, mucha gente se dio cuenta de la utilidad que tenía el discurso de los derechos para evitar que volvieran a ocurrir las atrocidades cometidas. Sin embargo, las críticas de Bentham, Hegel y otros filósofos de los siglos XIX y XX que había recibido la idea de derechos naturales hacía difícil volver a ver los derechos humanos sobre la base de supuestas garantías que tenemos por naturaleza. Además, esta teoría parecía comprometernos con una visión metafísica incompatible con nuestra perspectiva científica contemporánea en la que los derechos no forman parte de la naturaleza. En particular, el iusnaturalismo parecía descansar en una visión teleológica de la naturaleza, en la que ésta tiene propósitos y derechos naturales incluidos, que resultaba incompatible con la teoría de la evolución.¹⁴ Pero no había que tirar al niño junto con el agua del baño: podíamos deshacernos de la teoría iusnaturalista, pero había que retener la idea de derechos humanos universales. De modo que después de formulada la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1949, la tarea para la filosofía del derecho consistió en dar un fundamento a la idea de derechos humanos universales que no hiciera uso del derecho natural. Pero también tenía que sortear las dificultades que el positivismo jurídico presentaba para justificar la universalidad de los mismos, dado su énfasis en la separación entre moral y derecho, por un lado, y la idea de que los derechos son productos de cuerpos legislativos o jurídicos estatales, que carecen del carácter universal demandado por los derechos humanos para su

¹⁴ Una evaluación más amplia de la teoría iusnaturalista de los derechos se encuentra en Freedon, Michael, *op. cit.*, cap. 3: “The Natural-Rights Paradigm: An Assessment”.

justificación. Desde entonces las posturas para fundamentar los últimos se han centrado en dos teorías: de la voluntad y del interés.¹⁵ Para las primeras, la base sobre la que atribuimos derechos es la voluntad de los agentes, particularmente su capacidad de agencia y autonomía, que buscan proteger el control que los individuos tienen sobre algunas áreas de sus vidas. Para las segundas, atribuimos derechos sobre la base de intereses que tienen los individuos; la función de los derechos es promover esos intereses al conferir y proteger beneficios.

Las teorías de la voluntad, sin embargo, tienen el problema de que, al atribuir derechos sobre la base de la agencia, es decir, la capacidad de iniciar acciones intencionales, parecen dejar de lado a un buen número de individuos que normalmente suponemos como personas con dignidad y con derechos. Tienen dificultades en justificar la atribución de garantías a individuos que no pueden ejercer su agencia ni su autonomía porque no son capaces de acciones intencionales —los llamados casos marginales—: básicamente bebés en etapa prelingüística y gente con discapacidades cognitivas severas. James Griffin, quien ha abogado por este tipo de teoría, llega a afirmar que “los derechos humanos no se deberían extender a los bebés, a los pacientes en coma irreversible o con demencia avanzada, o a quienes padecen deficiencia mental grave”, aunque afirma que “esta conclusión es compatible con que de todas maneras tenemos las obligaciones de más peso para con los miembros de todas estas clases”.¹⁶ Pero resulta difícil justificar que efectivamente tengamos las mismas obligaciones respecto de los miembros de esas clases, que las que tenemos en relación con los agentes autónomos; no puede ser simplemente porque son seres humanos, porque ese no es el criterio, según esta teoría, sobre el que atribuimos derechos ni estatus moral —además, la mera pertenencia a una especie no tendría por qué tener valor moral porque es un hecho biológico sin significación moral—. En realidad parece que podemos terminar con una teoría de deberes indirectos con respecto a estos individuos, con todo lo que eso conlleva en términos de su devaluación moral y de los abusos a los que puede dar lugar. Así, una mejor alternativa, si queremos proteger y promover los intereses de estos

¹⁵ Nickel, James, *Making Sense of Human Rights*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1987, p. 19.

¹⁶ Griffin, James, *On Human Rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, p. 95, citado en Platts, Mark, “Derechos”, *Ser responsable*, México, UNAM, 2014, p. 161. Véase este texto de Platts para una crítica más amplia en este mismo sentido a la teoría de los derechos basada en la agencia.

individuos es reconocerles derechos y, con ello, aceptar los deberes directos que éstos conllevan.¹⁷

Si queremos evitar esta consecuencia incómoda que tienen las teorías que atribuyen derechos a partir de la voluntad, la agencia y la autonomía, parece que nuestra mejor opción es una teoría que los atribuya con base en bienes, intereses y necesidades fundamentales. La función de los derechos es proteger y promover esos intereses y necesidades. Un ejemplo de este tipo de teoría lo encontramos en la definición de derechos humanos que nos da Rodolfo Vázquez:

Los derechos son títulos o, si se prefiere, razones fuertes o relevantes debido al especial valor que se atribuye a ciertos bienes, intereses, necesidades que, por lo mismo, se desea respetar, proteger y garantizar. Asimismo, los derechos se adscriben a todos y cada uno de los integrantes de una clase, individuales o colectivos, pero entendiendo que la titularidad de los mismos sólo es patrimonio de cada individuo: el colectivo como tal no es titular de derechos.¹⁸

En el contexto de mi discusión anterior, quiero poner esto del siguiente modo: tenemos un derecho cuando hay un argumento moral lo suficientemente fuerte como para buscar el respeto, protección y promoción de ciertos bienes, necesidades e intereses que justificadamente consideramos valiosos para todos los integrantes de una clase y que pensamos que deben tener una protección legal especial, o sea, que deben ser reconocidos como derechos legales positivos.

Esta definición tiene una ventaja sobre la que proponen las teorías de la voluntad: al cambiar la base de atribución, podemos ampliar el conjunto de individuos a los que les atribuimos derechos para incluir los casos marginales, es decir, los individuos que todavía no son agentes o que han dejado de serlo, como los bebés en etapa prelingüística o los individuos con discapacidades cognitivas severas. Sin duda alguna la protección y la promoción de la autonomía deben reconocerse como un interés fundamental de la gente, pero ésta no es la base última para atribuir derechos, sino un interés entre otros que deben protegerse. La satisfacción de necesidades básicas, el desa-

¹⁷ Otro problema serio para la teoría de la voluntad es que implica que los sujetos pueden renunciar a voluntad a sus derechos fundamentales (alguien podría, por ejemplo, renunciar a su derecho a la libertad y venderse como esclavo), pero algunos derechos, como los provistos por el derecho penal o la legislación sobre el bienestar, no son renunciables, véase Gewirth, Alan, "Rights", en Becker, L. y Becker, C. (comps.), *Encyclopedia of Ethics*, Nueva York-Londres, Routledge, 2001, pp. 1506-1512.

¹⁸ Vázquez, Rodolfo, *Derechos humanos. Una lectura liberal igualitaria*, México, UNAM-ITAM, 2015, p. XIII.

rollo de capacidades, la posibilidad de que una vida se vea afectada para bien o para mal por la presencia o ausencia de ciertos bienes y la capacidad que un individuo tiene de padecer y de llegar a sufrir innecesariamente son intereses que deben considerarse para la justificación de un derecho moral. Es evidente que con lo anterior nos estamos refiriendo a seres que tienen intereses que pueden verse afectados por las acciones de terceros. Aquí entran los casos que la teoría anterior dejaba de lado —bebés en etapa prelingüística y gente con discapacidades cognitivas severas—, pero si ampliamos la base para la atribución de derechos para integrar casos marginales, parece que inevitablemente también entrarían los animales. No parece haber modo de atribuir derechos a unos sin atribuírselos a los otros. Los animales también tienen necesidades y capacidades cuya insatisfacción puede afectar su vida y dañarla de modos similares a como sucede con los humanos, sean racionales y autónomos o no. No hay una diferencia relevante entre los humanos y los animales que justifique reconocerle a los primeros, por ejemplo, el derecho a la libertad, pero no a los segundos. Los animales también tienen —de diferentes formas, según su especie— necesidad de libertad para desarrollar sus capacidades, por ejemplo, de afiliación, de juego, etcétera. Mantenerlos en cautiverio significa no satisfacer sus necesidades básicas, frustrar sus preferencias y su posibilidad de desarrollar sus capacidades; implica vulnerar sus intereses básicos y, tal como podríamos afirmarlo en el caso de los humanos, violar sus derechos.

Si algo se desprende de nuestra discusión sobre la teoría de deberes indirectos y del utilitarismo es que los animales tienen intereses independientes de los humanos. Por un lado, no pueden ser considerados como cosas, como diría la primera teoría, y la mejor explicación de nuestras reacciones ante la crueldad hacia los animales tiene que reconocerles intereses propios y, por ende, valor moral. Por otro lado, según el utilitarismo, tienen valor moral, entre otras cosas, porque son seres con capacidad de sentir y de sufrir, pero podríamos añadir que esa es solamente una parte de la historia: son seres cuyas vidas pueden ir a mejor o a peor, que atribuyen un valor a esas afectaciones, que tienen preferencias y a quienes les importa que su vida pueda verse afectada negativa o positivamente. Alguien tiene intereses si las cosas pueden ir a mejor o a peor desde su propio punto de vista. Pero se me dirá que no es sólo la atribución de intereses propios con peso moral lo que fundamenta los derechos, sino que atribuimos los últimos a las personas por el muy especial valor intrínseco que pensamos que tienen y que llamamos dignidad. Dado que están íntimamente enlazadas con nuestra idea de derechos, quiero analizar las ideas de persona y de dignidad a continuación, para ver si se pueden predicar también de los animales.

IV. PERSONAS, DIGNIDAD Y DERECHOS

La discusión contemporánea sobre derechos nos muestra que ser humano no constituye una base necesaria ni suficiente para la atribución de derechos, pero tampoco para ser considerado una persona para tener valor moral o dignidad. Aunque en la vida cotidiana el término “persona” es más o menos intercambiable con el de “ser humano”, en la discusión filosófica y jurídica esto no es así y hay razones para diferenciarlos y para pensar que las características sobre las que solemos atribuir la condición de persona son compartidas también por los animales. El concepto de persona es importante en esta discusión porque suele ser la base sobre la que atribuimos derechos. Normalmente, en el ámbito jurídico se piensa que los únicos titulares de derechos son las personas. Por otro lado, filósofos como Michael Tooley han sostenido que la condición de persona puede aplicarse a seres que tienen un serio derecho moral a la vida, formalmente justificado.¹⁹ Si aceptamos que los animales tienen este derecho, entonces podríamos hablar de ellos como personas.

¿Son los animales personas? ¿Qué es una persona? Los orígenes de este concepto se remontan a los antiguos romanos, quienes pensaban que una persona era el portador de derechos legales, de modo que ni las mujeres, ni los niños, ni los esclavos eran personas en ese sentido. El alcance del término se amplió bajo el estoicismo y el cristianismo —doctrinas que tenían una concepción más igualitaria acerca de lo que nos hacía personas—, para referirse a seres humanos que poseyeran un alma racional, con lo cual “persona” pasó a referirse a portadores de *valor moral*. Heredero de esta concepción, John Locke concibe a las personas como seres que se distinguen de otras entidades porque tienen formas complejas de conciencia y concibe la condición de persona como la base para la atribución de responsabilidad.²⁰ El concepto de persona es importante porque implica la posesión de valor moral, es un concepto normativo que impone ciertas restricciones al modo en que tratamos aquello de lo que decimos que es una persona, nos impone restricciones diferentes al modo en que tratamos las cosas.

En una de las concepciones sobre la condición de persona más discutidas en la filosofía contemporánea, P. F. Strawson ha argumentado que persona es “el concepto de un tipo de entidad tal que tanto los enunciados que le atribuyen estados de conciencia, como los enunciados que le atribu-

¹⁹ Tooley, Michael, “Abortion and infanticide”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, 1972.

²⁰ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1694], Oxford University Press, 1975, cap. 27.

yen características corpóreas” le son aplicables.²¹ Es decir, una persona es una clase de entidad a la que le podemos atribuir predicados físicos, pero también mentales. Muchos le han criticado a Strawson que su definición es demasiado amplia porque abarca a todas las criaturas conscientes, particularmente a los animales. Creo que lejos de ser un problema, esto implica que algunas de las concepciones centrales de lo que es una persona permiten que se considere esa condición a los animales. No obstante, algunos filósofos han tratado de restringir el campo semántico del concepto alzando el rasero de lo que son las personas, sosteniendo que son las entidades a las que se les puede atribuir conciencia o autoconciencia, la capacidad de valorar, razonar, elegir, realizar acciones intencionales, e incluso reconocer a otros individuos similares e interactuar con ellos. Obviamente, dependiendo de qué tanto más especifiquemos los predicados mentales necesarios para la atribución de la condición de persona, se irá restringiendo el conjunto de seres de los que podremos decir que son personas.

Normalmente hablamos de personas como si este término fuera sinónimo de “seres humanos”, pero no lo son. Mientras que el segundo concepto es básicamente descriptivo y se refiere a la pertenencia a una especie determinada, la especie *homo sapiens*, el concepto de persona es un concepto con una fuerte carga normativa. Los dos términos no son correferenciales porque no tienen la misma extensión: si bien, por un lado, puede ser que todos los seres humanos sean personas (pero, bajo las definiciones mencionadas, ¿un ser humano muerto es una persona?, ¿o un hombre al que se le ha declarado muerte cerebral?), por el otro, no todas las personas son seres humanos. Si “persona” es un término valorativo es porque el término depende de que aquello a lo que se lo aplicamos cumpla con ciertas condiciones (conciencia, racionalidad, etcétera), a las que les atribuimos valor moral y que nos imponen cierto trato ante esa entidad. Por otra parte, “ser humano” se refiere a los miembros de la especie *homo sapiens*, que se distingue, entre otras cosas, por tener un código genético determinado; pero ni la pertenencia a una especie ni poseer un código genético en particular tienen valor moral en sí mismos. A fin de cuentas, todos los seres vivos (plantas, hongos, animales y todos los que integran los reinos monera y protista) pertenecen a especies y tienen códigos genéticos determinados, pero eso no explica su valor moral. Tratar de derivar valor moral de características como el código genético nos podría llevar a cometer la llamada falacia naturalista, que consiste en derivar valor moral de hechos naturales. Además, si insistiéramos en que sólo los miembros de la clase seres humanos, precisamente por ser miembros

²¹ Strawson, P. F., *Individuals*, Nueva York, Doubleday, 1963, cap. 3: “Persons”, p. 101.

de esta clase, tienen valor moral, entonces podríamos ser acusados de esa forma de discriminación injustificada que hemos llamado especismo. Y si tiene razón Peter Singer, si aceptamos el especismo, entonces no tendríamos cómo parar el racismo, el sexismo, la homofobia y otras formas equivalentes de discriminación.²²

Sin embargo, creo que la mayoría de las definiciones del concepto permiten la inclusión de los animales (por lo menos de algunos como los vertebrados), sobre todo si queremos que el concepto también incluya a seres humanos de los que típicamente pensamos que son personas, pero no siempre cumplen con las condiciones, como los bebés en etapa prelingüística y la gente con discapacidades cognitivas severas (como alguien en coma o con Alzheimer avanzado). De nuevo, animales y casos marginales parecen ir en el mismo paquete, se salvan o se pierden juntos. Pero independientemente de los casos marginales, hay bases para la atribución del concepto de persona a algunos animales.

Daniel Dennett ha afirmado que el concepto de persona es una especie de concepto de racimo definido por una lista de criterios en el que ninguno es necesario ni suficiente.²³ Él habla de seis criterios que nos pueden servir para explorar el asunto de la condición de persona en los animales. La primera razón, a la que se alude con frecuencia, es la de racionalidad. Sin duda “racionalidad” es un término muy ambiguo que puede definirse de muchas maneras, pero en su acepción más simple, definida como la capacidad de buscar los mejores medios para alcanzar objetivos deseados, es indudable que los animales son racionales. El uso de instrumentos en distintas especies de animales está ampliamente documentado; hay ejemplos de chimpancés que usan varas para cazar termitas, nutrias que usan piedras para abrir conchas, castores que usan varas para construir diques, etcétera.²⁴ Los ejemplos de este tipo sobran.

²² Singer, Peter “Speciesism and moral status”, *Metaphilosophy*, Massachusetts, 2009, pp. 567-581. Una discusión más amplia sobre la identificación de “persona” con “ser humano” se encuentra en Parceró, Cruz, *El lenguaje de los derechos: ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Madrid, Trotta, 2012; así como en Aaltola, Elisa, “Personhood and animals”, *Environmental Ethics*, Texas, vol. 30, núm 2, 2008, pp. 175-193.

²³ Dennett, Daniel, *Condiciones de la cualidad de persona*, trad. de L. Murillo, México, UNAM, 1989.

²⁴ Baber, Christopher, *Cognition and Tool Use. Forms of Engagement in Human and Animal Use of Tools*, Londres y Nueva York, Taylor and Francis, 2003. El ejemplo de los chimpancés proviene de Goodall, Jane, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Massachusetts, Harvard University Press, 1986, citado en Kristin Andrews, “Animal Cognition”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, California, 2016, disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/cognition-animal> (última visita: 30 de junio de 2016).

El segundo criterio de Dennett es que las personas son seres a los que podemos atribuirles estados mentales intencionales, como creencias, deseos, intenciones, etcétera. Aquí entra la definición de Strawson. Ahora, si los animales son capaces de mostrar comportamiento racional, se infiere que es porque les podemos atribuir estados mentales intencionales, que no necesariamente tienen que ser proposicionales o tener contenido conceptual.

La tercera condición nos dice que atribuir la condición de persona depende en cierto sentido de la actitud que tomamos, de consideración especial, frente a lo denominado. Considerar a alguien como una persona nos impone ciertas restricciones, pues hay cierto trato que debemos o no darle de ser el caso. Muchos animales cumplen también esa condición: Frans de Waal relata cómo un chimpancé reprende y disuelve a un grupo de monos jóvenes que jugaban violentamente con un patito.²⁵

La cuarta condición de Dennett tiene que ver con la anterior y nos dice que, una cualidad inherente de una persona es ser capaz de una actitud de reciprocidad, es decir, de reconocer a otros como personas y de establecer relaciones morales con ellas. No sólo es un hecho que los animales, en general, establecen relaciones entre ellos y son capaces, como mucho se ha dicho, de altruismo recíproco y de cooperación, sino también de seguir ciertas normas de conducta frente a otros. Marc Bekoff y Jessica Pierce, por ejemplo, han argumentado que distintas especies de animales muestran un amplio repertorio de conducta moral, que incluye justicia, empatía, confianza y reciprocidad.²⁶ Stanley Wechkin y sus colaboradores en Northwestern University han mostrado cómo los monos rhesus prefieren no comer, aunque tengan hambre, si saben que, de hacerlo, se le dará una descarga eléctrica a uno de sus congéneres.²⁷ Es decir, muchos estudios nos muestran que los animales son capaces de formas básicas de conducta moral.

El quinto criterio de Dennett se refiere a la capacidad de comunicación verbal. No sólo distintas especies de animales son capaces de comunicarse verbalmente unos con otros, como los perritos de las praderas, que son capaces de hacer descripciones de distintos tipos y de dar señales de alarma,²⁸

²⁵ De Waal, Frans, *La edad de la empatía*, trad. de García Leal, A., Barcelona, Tusquets, 2011.

²⁶ Bekoff, Marc y Pierce, Jessica, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

²⁷ Masserman, Jules *et al.*, “«Altruistic» Behavior in Rhesus Monkeys”, *The American Journal of Psychiatry*, Virginia, vol. 121, 1964, pp. 584 y 585.

²⁸ Slobodchikoff, C. *et al.*, “Semantic Information Distinguishing Individual Predators in the Alarm Calls of Gunnison’s Prairie Dogs”, *Animal Behaviour*, Illinois, vol. 42, 1991, pp. 713-719.

sino que algunas otras, como los chimpancés, han mostrado que son capaces de aprender el lenguaje de signos que usan los sordomudos.²⁹

Finalmente, la sexta condición de Dennett es que las personas tienen autoconciencia, es decir, que son conscientes de que son conscientes. A este respecto, individuos de varias especies de animales, como chimpancés, gorilas, orangutanes, babuinos, gibones, monos de muchas especies, bonobos, delfines, ballenas, elefantes, cerdos y distintas especies de aves, entre otros, han mostrado ser conscientes de sí mismos a través de la prueba de auto-reconocimiento en un espejo, en el cual se pueden reconocer.³⁰ Se podría seguir con los ejemplos de animales que cumplen con las condiciones señaladas, pero lo que he querido argumentar, de forma muy general, es que hay suficientes bases para la atribución de la condición de persona a diversas especies de animales a partir de los criterios comunes establecidos para los seres humanos.³¹

Si es posible la atribución de la condición de persona a distintas especies de animales, también lo es la de dignidad. Se suele pensar que la atribución de derechos humanos va junto con la atribución de dignidad. Así procede, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1949, cuando afirma: “La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana... Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”.³² ¿Qué es lo que nos da dignidad a los seres humanos?, de nuevo ¿sobre qué base atribuimos dignidad? ¿Y esa característica que nos da dignidad no la poseen también los animales?

Tradicionalmente se ha pensado que la dignidad es un valor especial que nos distingue a los seres humanos de los animales, pero los criterios propuestos para que sea atribuida —como sucede con el concepto de per-

²⁹ Fouts, Roger S. y Fouts, Deborah H., “El uso del lenguaje de signos por los chimpancés”, en Singer, P. y Cavalieri, P. (comps.), *El Proyecto “Gran Simio”*, Madrid, Trotta, 1998.

³⁰ Véase, entre otros, Patterson, Francine y Gordon, Wendy, “En defensa de la condición de persona de los gorilas”, en Singer, P. y Cavalieri, P., *op. cit.*

³¹ Discusiones más amplias sobre el tema de la condición de persona de los animales se encuentran en Chan, Sarah y Harris, John, “Human Animals and Nonhuman Persons”, en Beauchamp, T. y Frey, R. G. (comps.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 304-331; DeGrazia, David “On the Question of Personhood Beyond *Homo sapiens*”, en Singer, P. (comp.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 40-53, así como en Aaltola, Elisa, “Personhood and Animals”, *op. cit.*

³² Véase también el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en cuyo Preámbulo se afirma que los derechos “derivan de la dignidad inherente a la persona humana”.

sona— no son exclusivos de los seres humanos. Y si los fueran, siempre podríamos preguntar por qué esa característica nos hace a los seres humanos merecedores de una atención moral exclusiva. En todo caso, de distintas formas, también se puede predicar de los animales racionalidad, conciencia, libertad, autonomía, moralidad o cualquiera que sea la característica que nos eleve al rango de la dignidad.

Distintos autores han tratado recientemente de extender el concepto de dignidad a los animales; por ejemplo, Martha Nussbaum ha argumentado que los animales tienen derechos porque tienen capacidades que les permiten llevar adelante una vida floreciente que debe ser protegida. Por la misma razón, es el deber de los humanos respetar el valor que tienen esas capacidades, un valor que, igual que en el caso de los humanos, podemos llamar dignidad. No hay por qué considerar como dignas sólo las capacidades de los seres humanos, sino también las de los animales de otras especies, que también merecen respeto. No es la cualidad de razón y de elección moral la única fuente de la dignidad, sino que también lo son otras capacidades que tiene cada animal según su especie.³³ Sin embargo, si la dignidad se refiere al valor intrínseco que tiene aquello de lo que la predicamos, no me queda del todo claro por qué las capacidades, cualesquiera que éstas sean, tienen valor intrínseco —que es, a fin de cuentas, uno de los modos de interpretar lo que es la dignidad—. A pesar de que Nussbaum usa el término y es crucial en su argumentación, en realidad, nunca lo explica, aunque podríamos pensar que las capacidades no son instrumentos al servicio de una vida digna, sino que tienen dignidad en sí mismas siempre que se desarrollen hasta alcanzar un cierto umbral.

En otro lugar he argumentado que podemos atribuir dignidad a los animales, más o menos por las mismas razones que lo hacemos con los seres humanos,³⁴ las cuales tienen que ver con una visión kantiana de la dignidad, que es tal vez la mejor teoría con la que contamos acerca de la misma. Kant pensaba que los seres humanos tienen un valor intrínseco porque, a diferencia del resto de las cosas en el universo que tienen un valor meramente instrumental en relación con nosotros, los seres humanos somos la condición de posibilidad del valor en el mundo. Sin seres humanos, dice Kant, el universo sería un desierto en términos de valores. Es esa capacidad para apreciar lo que tiene un valor último lo que posibilita nuestra capacidad de elección racional. Pero Kant se equivocaba al afirmar lo anterior, pues si

³³ Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, trad. de R. Vilà y A. Santos, Barcelona, Paidós, 2007.

³⁴ He analizado más ampliamente esta idea en “Sobre la dignidad de los animales” (manuscrito). Debo a Rodolfo Vázquez haberme invitado a escribir sobre este tema.

no hubiera seres humanos, todavía habría valor en el mundo gracias a los animales, que también poseen no sólo esta capacidad de valorar distintos estados de cosas en el mundo, y de buscar algunas cosas que son buenas o malas para ellos, sino también de apreciar estados de cosas que pueden ser buenas o malas *para ellos*. En el caso de los seres humanos, la consideración de que hay cosas que son buenas o malas *para nosotros* es, como dice Christine Korsgaard,

el punto de partida desde el cual construimos nuestro sistema de valores — tomamos esas cosas como buenas o malas de modo absoluto— y al hacerlo estamos tomándonos a *nosotros* mismos como fines en nosotros mismos. Pero no somos los únicos seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas; los otros animales no son diferentes de nosotros en ese sentido. Por lo que debemos considerar a todos los animales como fines en sí mismos.³⁵

A pesar de las opiniones del propio Kant en contra, hay bases en su filosofía para considerar que los animales pueden ser fines en sí mismos, tienen dignidad y, por lo tanto, tienen derechos que deben protegerse y que nos imponen deberes morales directos.

La capacidad para valorar que las cosas pueden ir a mejor o a peor para uno mismo no se da sola, se da en el contexto de estados mentales conscientes e intencionales que también posibilitan la racionalidad, las acciones intencionales, el reconocimiento de otros individuos y la reciprocidad, entre otras cosas. En otras palabras, esa capacidad se da en el contexto de muchos de los mismos estados que también son el fundamento de la condición de persona. Es por eso que tanto el concepto de persona como el de dignidad se refieren al valor especial que tiene aquello de lo que predicamos: un valor que nos impone ciertas actitudes morales y que impide que lo tratemos como un mero medio, como una mera cosa, sino siempre como un fin en sí mismo, como algo que merece respeto. La mejor forma que tenemos de reconocer que los animales tienen dignidad es aceptando que tienen valor moral, derechos y asumiendo los deberes que ese reconocimiento nos impone.

V. ¿QUÉ ANIMALES TIENEN DERECHOS Y QUÉ DERECHOS TIENEN?

Llegados a este punto, es posible que surjan más preguntas acerca de la aplicación del discurso de los derechos a los animales de las que podría res-

³⁵ Korsgaard, Christine, “A Kantian Case for Animal Rights”, en Michel, M. *et al.* (comps.), *Animal Law. Developments and Perspectives in the 21st Century*, Zurich, Dike, 2012, p. 14.

ponder en el espacio de este ensayo. Sin embargo, quiero contestar algunas. Casi inevitablemente surge la pregunta acerca de qué animales tienen derechos. Como dije antes, armé mi caso pensando en los vertebrados (mamíferos, aves, peces, reptiles), que son animales a los que les podemos atribuir estados mentales como la conciencia (aunque también se le puede atribuir a un invertebrado como el pulpo), pero ¿son animales en el mismo sentido una almeja, un caracol o una mosca?

Siempre es un problema trazar la línea divisoria. Pero esa línea, la de qué animales tienen valor moral, depende de la teoría de la que partamos y de lo que se tome como la base para la consideración moral. Si nuestro criterio es la capacidad de sentir y de sufrir, como lo es para el utilitarismo —aunque es importante subrayar que uno no tiene que ser utilitarista para tomar ese criterio—, entonces serán objeto de consideración moral todos los animales de los que podamos predicar estados mentales conscientes.

Mi criterio ha sido diferente, dado que he sostenido que son sujetos de derechos aquellos seres cuyas vidas puedan verse afectadas a mejor o a peor, para ellos mismos, lo que implica cierto grado de valoración de la propia situación, así como de las opciones que uno tiene frente a sí. De modo que probablemente no entren en este conjunto animales que no cuenten con esta capacidad.

Ahora, ¿qué derechos les podemos atribuir a los animales? Es obvio que no atribuimos el mismo conjunto de derechos a todos los sujetos. No atribuimos el derecho a votar y ser votado a bebés porque no tienen la capacidad para ejercerlo. Del mismo modo, no atribuimos a los animales ese derecho ni muchos otros que no pueden ejercer. Aquí habría que seguir el procedimiento sugerido por James Rachels para la atribución de derechos.

Primero podríamos seleccionar un derecho que tengamos seguridad que los humanos tienen. Entonces podemos preguntar si hay una diferencia relevante entre los humanos y los animales que nos justificara a negárselo a los animales mientras se lo reconocemos a los humanos. Si no, entonces el derecho lo tienen los animales tanto como la gente.³⁶

Hay una diferencia relevante entre los seres humanos y, digamos, los cerdos, como para no atribuirles a estos últimos el derecho al voto; no tienen formas de gobierno representativas ni el concepto de representación política, y de hecho —tal vez para su fortuna— no tienen instituciones gubernamentales, en consecuencia no tiene sentido la atribución de ese de-

³⁶ Rachels, James, “Do Animals Have Rights?”, *Can Ethics Provide Answers?*, Massachusetts, Rowman and Littlefield, 1997, p. 82.

recho. Pero si pensamos en el derecho a no ser torturado, la cosa cambia. ¿Hay alguna diferencia significativa que nos permita atribuir este derecho a los humanos, pero no a los cerdos? Ambos son seres cuyas vidas pueden ir a mejor o a peor para ellos mismos, y pueden sentir y sufrir si son torturados. Si los cerdos son maltratados, también sufren y sus vidas pueden verse afectadas para mal desde su propio punto de vista. En ocasiones se nos dice que los seres humanos tienen un valor superior porque somos racionales, y que ningún otro animal tiene la capacidad de hacer computadoras o de ir a la luna, pero ¿qué tiene eso que ver con ser torturados? Los seres humanos tienen un interés en no ser víctimas de tortura no porque sean altamente racionales y vayan a la luna, sino porque tienen la capacidad de sufrir si se les tortura y sus vidas pueden verse afectadas por ese hecho; los cerdos también. Aquí no hay una diferencia significativa que nos permita atribuir ese derecho a los seres humanos, pero no a los cerdos. Los ejemplos de otros derechos podrían seguir y podríamos justificar así el derecho a la libertad, a la vida o a una vida digna, es decir, a no ser usado como meros recursos para otros, como meras cosas o productos.

En ocasiones se niega que los animales puedan tener derechos porque no pueden reclamarlos, pero la analogía con los bebés que tracé antes sirve también para este caso. El que los bebés no tengan todavía la capacidad de reclamar sus derechos directamente, que no puedan acudir a un tribunal a reclamarlos, ni iniciar por ellos mismos un procedimiento legal ni defender sus derechos o darse cuenta cuando éstos han sido violados, no quiere decir que no tengan derechos. Igual que los bebés (o que la gente con discapacidades cognitivas severas), los animales pueden ser representados.³⁷ Alguien puede reclamar el cumplimiento de sus derechos por ellos; ambos pueden tener un representante que haga un reclamo válido en nombre del bebé o de los animales.

Este último punto tiene que ver con una objeción común que se hace en contra de la idea de los derechos de los animales, según la cual los animales no pueden tener derechos porque éstos siempre implican tener obligaciones o deberes y resulta absurdo atribuir obligaciones a los animales porque no podemos imponérselas y, de hacerlo, no las cumplirían. Sin obligaciones no puede haber derechos, se nos dice. Pero si ése fuera el caso con los bebés o con gente con discapacidades intelectuales severas, no podríamos atribuirles derechos, porque tampoco podemos imponerles obligaciones. A este respecto, Tom Regan ha hecho una distinción útil entre *agentes morales*,

³⁷ Sobre el concepto de representación en estos casos, véase Feinberg, Joel, "The Rights of Animals and Unborn Generations", en Blackstone, W. (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis: Papers*, Georgia, University of Georgia Press, vol. 44, 1974.

que son individuos que tienen tanto de derechos como de obligaciones, y *pacientes morales*, que tienen derechos, pero no obligaciones.³⁸ Ambos tienen igual valor moral y derechos, pero la diferencia radica en que mientras los primeros tienen también obligaciones, a los segundos no se les pueden atribuir obligaciones.

Esta misma distinción nos explica por qué no tiene sentido afirmar que cuando un guepardo caza y mata a una gacela no está violando el derecho a la vida de esta última. Cuando atribuimos derechos a los animales, este derecho tiene un destinatario, que somos los seres humanos, no otros animales. Esto se debe a que los seres humanos somos agentes morales que podemos guiar nuestras acciones por razones morales como las que nos presentan el reconocimiento de derechos, que nos marcan ciertas obligaciones hacia el portador de los derechos. Los animales, en cambio, no son agentes, sino pacientes morales a quienes no podemos exigirles el cumplimiento de obligaciones que no reconocen. Los derechos son reclamos morales válidos que dirigen los animales en contra de los seres humanos, no en contra de otros animales. Los derechos animales nos imponen un cierto trato y un conjunto de obligaciones a los seres humanos, no a otros animales.

Vale la pena recalcar este último punto. Reconocer derechos a los animales implica reconocer al mismo tiempo que los seres humanos tenemos obligaciones morales hacia ellos; reconocer que un animal tiene, por ejemplo, derecho a la vida, nos impone la obligación de respetar su vida, es decir, de no usarlo como un mero medio o un recurso para nuestra alimentación o para la investigación científica. Como afirman Francisco Lara y Olga Campos:

Quando se reclaman derechos para alguien se está exigiendo que se le trate con respeto. La fuerza intuitiva de los derechos reside en que con ellos le conferimos a su titular una prerrogativa que impide que los demás le arrebatan valiosas posibilidades. Una prerrogativa que sólo otorga dignidad si el cumplimiento de los derechos no depende de su utilidad general. Sólo así conseguimos que los derechos sirvan para el propósito con el que nacen y que les da sentido: el de salvaguardar el respeto de los individuos, el de evitar que sean considerados meros recursos para el bienestar general... Evitar esa instrumentalización colectiva del perjuicio a los animales sería la función propia de los derechos de los animales.³⁹

Reconocer ese derecho no quiere decir que vamos a criar animales humanitariamente y cuidando estándares de bienestar para luego matarlos sin

³⁸ Véase Regan, Tom, *En defensa de los derechos...*, cit., cap. 5.

³⁹ Lara, Francisco y Campos, Olga, *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés-Dilemata, 2015, p. 68.

dolor (como puede llegar a sugerir el utilitarismo); quiere decir que no se les usará como un mero recurso ni se les matará para nuestro beneficio. Si para el utilitarismo el vegetarianismo es opcional, para una perspectiva de derechos, es una obligación moral. Otras muchas obligaciones nos impone el reconocimiento de derechos a los animales, como el derecho a la libertad, a una vida libre de violencia, entre otros, pero sobre todo nos impone la obligación de respetar esos derechos.

Me doy cuenta de que he dejado muchos asuntos sin resolver y que recién cuando he delineado el planteamiento general de los derechos referentes a los animales surgen más preguntas, como la de qué hacer cuando entran en conflicto los derechos de los animales con los correspondientes a los humanos, o qué hacer cuando los derechos de los animales entran en conflicto con el balance que debería haber en un ecosistema, o qué otras obligaciones, no meramente negativas, implican para nosotros el reconocimiento de sus derechos, entre otras muchas. Tengo que dejar esos temas para otra ocasión. Ahora simplemente quiero recapitular algunos puntos.

En este ensayo he tratado, en primer lugar, de desechar los puntos de vista de quienes niegan el valor moral de los animales, y de criticar a quienes, aun confiriéndoles dicho valor, llegan a permitir abusos; en segundo lugar, he argumentado a favor de reconocer derechos a los animales. He tratado de mostrar que la misma base sobre la que nuestras mejores teorías de derechos atribuyen derechos a los seres humanos sirven para atribuirse los a los animales, y que incluso conceptos como persona y dignidad —que normalmente muchos juristas toman como la base para la atribución de derechos— se les pueden aplicar de manera justificada. Hablar de los derechos de los animales no es una forma de inflación o de abuso del discurso de derechos, sino una extensión plenamente justificada de los derechos sobre bases similares a las que usamos para atribuir derechos humanos. Si todo esto es cierto, entonces, por pura coherencia, no hay razón para que los defensores de los derechos humanos no lo sean también de los derechos de los animales; tampoco la hay para que estos últimos no lo sean también de los derechos de las mujeres, de los trabajadores, de las minorías sexuales y raciales, y en general de todos los seres que son discriminados, explotados y a quienes se les violan sus derechos de distintas maneras. Sin embargo, de entre todos ellos, los animales son seguramente los más vulnerables.