

# Derechos humanos, derechos animales

Reconocer derechos a los animales no implica atribuirles capacidades que no les corresponden

**Texto** José Luis López de Lizaga

**Imagen** Caballo en el Ebro (Natalio Bayo)

La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Nacional francesa en el fragor revolucionario de 1789, suscitó en su época toda suerte de impugnaciones no solo políticas, sino también filosóficas. Una de ellas se haría, con el tiempo, especialmente célebre: el filósofo inglés Jeremy Bentham, fundador del utilitarismo, sometió la Declaración a una crítica implacable en un escrito elocuentemente titulado *Anarchical Fallacies*, que se publicaría póstumamente en 1843. En dicho escrito Bentham sostiene que no existen otros derechos que aquellos que establecen las leyes, y que los «derechos naturales» son una ficción insostenible conceptual y políticamente peligrosa. Insostenible, porque nadie puede reclamar un derecho que no le haya sido reconocido por el Estado; y peligrosa, porque suponer que «tenemos» esos derechos solo sirve para que los disconformes y los rebeldes cuestionen la legitimidad de las leyes y se alcen revolucionariamente contra el Estado, tal como sucedió precisamente en la Revolución francesa. Los derechos naturales son, por tanto, exactamente lo que dice el título del ensayo: «falacias anárquicas», ficciones subversivas. Bentham resumió muy claramente su posición en un pasaje citado *ad nauseam*, que me temo que tampoco yo voy a poder ahorrar-me: «Los derechos naturales son simples absurdidades, y los derechos naturales e imprescriptibles, absurdidades retóricas, absurdidades sobre zancos».

El problema de esta posición de Bentham son sus consecuencias políticas. Si asumimos que no hay más derechos que aquellos que el Estado tenga a bien reconocer



a sus ciudadanos, nos quedamos sin instrumentos conceptuales para criticar, impugnar o revisar las leyes vigentes. Y según eso, las mujeres iraníes actuales, por ejemplo, no harían bien en protestar contra la legislación que las obliga a llevar velo, puesto que el derecho vigente en Irán les exige que lo lleven y ese derecho es, por hipótesis, el único que existe. Si no estamos dispuestos a asumir esta consecuencia tan conservadora, objetaremos a Bentham que todo lo que tienen de «falacias anárquicas» los derechos naturales lo tienen de «falacias autoritarias» sus argumentos contra ellos. Pero, por otro lado, hasta cierto punto Bentham tenía razón, puesto que no cabe afirmar que «existen» o que «tenemos» determinados derechos

naturales en el mismo sentido en que decimos que existen las montañas o que tenemos dos brazos y dos piernas. ¿En qué sentido, entonces, podemos decir que una persona tiene derecho a algo (por ejemplo, a pasear por Teherán sin cubrirse la cabeza), incluso si las leyes no le reconocen ese derecho?

Algunas décadas después de que Bentham escribiese su diatriba contra los derechos naturales, otro filósofo utilitarista, John Stuart Mill, dio a esta pregunta una respuesta muy interesante. Según Mill, cuando decimos que alguien *tiene derecho* a algo no estamos atribuyéndole la posesión de entidades misteriosas o ficticias (los «derechos naturales»), sino que simplemente estamos afirmando que esa persona tiene una pretensión válida, justificada, que la sociedad y el Estado deberían atender, tanto si lo hacen como si no. «Si una persona —escribe Mill— puede exigir con razón suficiente, en base a lo que

sea, que la sociedad le garantice algo, decimos que tiene derecho a ello». Después de Mill, es preferible modificar nuestra terminología filosófico-jurídica y sustituir la expresión «derechos naturales» por «derechos morales», puesto que un «derecho natural» es, ciertamente, una entidad ontológicamente dudosa, mientras que un derecho moral no es más que una pretensión justificada. Y una de las ventajas de sustituir el viejo concepto de derecho natural por el más plausible de derecho moral es que comprendemos mejor qué son los derechos humanos. A fin de cuentas, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 no hace sino inventariar un conjunto de *derechos morales* muy básicos y de la máxima importancia, puesto que de su reconocimiento y protección depende, en nuestra época, la legitimidad de todo Estado. Considerada de este modo, la Declaración de 1948 simplemente postula el derecho moral a pasear por Teherán sin velo (o con velo, si eso es lo que se prefiere); o a no ser torturada en una comisaría por no llevarlo; o a escoger libremente la propia religión o la propia forma de vida; o a unas condiciones laborales dignas, etc.

Pues bien, en nuestra época suscita furores casi benthamianos la propuesta de extender algunos derechos más allá del ámbito de los seres humanos, a fin de que los animales también queden estrictamente protegidos por las leyes. Pero no debemos pensar que la oposición a reconocer derechos a los animales obedece solo a turbios intereses de *lobbies* insensibles. Un primatólogo tan destacado como Frans de Waal, por ejemplo, se ha expresado a favor de promover el bienestar de los animales, pero no de concederles derechos, argumentando que el concepto de «derechos de los animales» es confuso porque no cabe correlacionarlo con un conjunto de deberes correspondientes. «*Los derechos* —escribe De Waal— *forman parte de un contrato social que no tiene sentido sin la existencia de deberes*». Esta afirmación presupone cierta concepción de los derechos y de los deberes que podemos denominar «contractualista», según la cual toda obligación presupone un acuerdo previo más o menos explícito. Pensemos en una promesa. Si una persona le promete algo a otra, contrae la obligación de cumplir lo prometido, y la persona a la que ha hecho la promesa adquiere, por su parte, el derecho (moral) a reclamar el cumplimiento de lo prometido. Las promesas pueden ser triviales o importantes, y el perjuicio de incumplirlas puede variar tanto como la insistencia del agraviado en que se cumplan, pero la lógica de la promesa es siempre la misma. La concepción contractualista de los derechos y los deberes se basa en este modelo que representa la promesa, y eso implica, entre otras cosas, que solo pueden crearse derechos y deberes entre personas que tienen la capacidad de establecer acuerdos y ocupar cualquiera de las dos posiciones básicas que son posibles en ellos: la de quien se compromete a algo, y la de quien puede reclamar que se cumpla lo acordado. Ahora bien, evidentemente no es posible establecer este tipo de relaciones con los animales, y desde la posición que defiende De Waal (y muchos otros) esto es suficiente para negar que los animales tengan derechos. No es posible recono-

cer un derecho a un animal porque no es posible reclamarle el cumplimiento de ningún deber. Si los derechos naturales le parecían a Bentham «falacias anárquicas», se diría que los derechos de los animales son algo así como «falacias animalistas».

Pero esta concepción contractualista de los derechos es demasiado limitada incluso para comprender y fundamentar los derechos y deberes entre los seres humanos. Si la admitiésemos, no podríamos justificar por qué reconocemos derechos a los niños pequeños y a los recién nacidos, o a las personas con discapacidades intelectuales severas, o a los ancianos con demencia, etc. En todos estos casos nos relacionamos con seres que no tienen o que han perdido su capacidad de establecer acuerdos, contraer obligaciones o reclamar que se cumplan las que contraen otros. ¿Significa esto que no tienen derechos? Los tienen, sin duda. Y no solo derechos legales, sino también derechos humanos. Esta última afirmación le hubiera parecido a Bentham muy confusa y metafísica, porque este filósofo todavía pensaba dentro de la tradición de los muy confusos y metafísicos «derechos naturales». Pero después de Mill, las cosas deberían parecernos más claras. Reconocemos derechos legales también a los seres humanos que todavía no pueden, o que ya no pueden, o que nunca pudieron ingresar en relaciones contractuales basadas en la reciprocidad, porque les reconocemos el *derecho moral* a que *los demás* nos ocupemos de protegerles y cuidarles. En contra de lo que quizás objetaría Bentham —quien tendría que recurrir a otros argumentos para fundamentar esas obligaciones—, no hay nada metafísico ni peligroso ni contradictorio en esta justificación. Basta con atender al hecho de que también aquellos seres humanos que no pueden establecer relaciones contractuales son lo que el filósofo animalista Tom Regan llamó «sujetos de una vida», capaces de un grado mayor o menor de «bienestar experiencial», es decir, que también esos seres humanos pueden sentir y sufrir, y que en general puede irles bien o mal. Y parece claro que su derecho moral a que los protejamos y cuidemos no depende de que ellos mismos puedan reclamarlo expresamente.

Pues bien, los animales —quizás no todos, pero sí algunos, y quizás en grados diversos en diversas especies— tienen un estatuto moral comparable al de estos seres humanos. Reconocerles derechos, como ahora pretenden hacer las legislaciones más avanzadas, no requiere atribuirles de manera antropomorfista capacidades que no tienen, por ejemplo, la de establecer relaciones contractuales con nosotros. Tampoco implica incluirlos en el círculo de destinatarios y beneficiarios de la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Desde el punto de vista de la ética, lo único que hacemos cuando reconocemos derechos a los animales —es decir, cuando aprobamos leyes que nos obligan a nosotros a tener en cuenta su bienestar— es reconocer los *derechos morales* que les corresponden como sujetos de sus propias vidas que tienen un interés en su bienestar experiencial. Los problemas jurídicos y políticos asociados a los derechos de los animales son seguramente muy complejos, pero desde el punto de vista de la fundamentación ética no hace falta nada más que comprender esto. ●