

## Dignidad ¿humana?

### Por un concepto de dignidad disociado de la especie humana

*Iñigo de Miguel Beriain\**

HUMAN? DIGNITY IN SUPPORT OF A CONCEPT OF DIGNITY SEPARATED TO THE IDEA OF HUMAN SPECIES

**ABSTRACT:** The concept of human dignity plays a role in our contemporary societies, in that it serves as an essential foundation of human rights. However, today we are far from having found a reasonable basis on which to justify that special value we attribute to humans. As a consequence, movements that criticize the idea of human dignity have proliferated, proposing alternative axiological systems. In this text, we will study, firstly, the effective strength of both the anthropocentric model that is built on the belief in human dignity and the solvency of the main alternatives proposed. In conclusion, the suitability of re-constructing a weak anthropocentric model will be shown following the guidelines already indicated by Engelhardt in the last century.

**KEYWORDS:** dignity; chimera hybrid; anthropocentrism; marginal cases; animal rights

**SOMMARIO:** 1. Introducción – 2. El sentido de la idea de dignidad humana – 3. El ser humano como especie única y separada de todas las demás – 4. El argumento de los casos marginales o de la superposición de especies – 5. ¿Dignidad más allá de la especie humana?

#### 1. Introducción

**A**día de hoy, es innegable que el concepto de dignidad humana ocupa un papel fundamental no sólo en las discusiones éticas (y bioéticas), sino, incluso, más allá. Así, no faltan quienes consideran que constituye la piedra maestra en la bóveda de los derechos humanos, siendo a menudo considerada el único fundamento de esos derechos<sup>1</sup>. Y es que la idea de dignidad humana es, en último término, el motivo que habitualmente se esgrime para justificar por

---

\* *GI. Cátedra de Derecho y Genoma Humano, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Mail: Inigo.demiguelb@ehu.eus. El autor quiere agradecer el apoyo recibido del Gobierno Vasco a través de las ayudas a grupos de investigación, IT 1066-16. Artículo seleccionado tras su anonimización por el Consejo de Dirección de la Revista de entre los estudios presentado al "Call for papers" sobre la Dignidad humana.*

<sup>1</sup> Especialmente reveladoras resultan en este sentido las palabras de DWORKIN cuando escribió que nadie que pretenda tomar en serio los derechos humanos puede dejar de lado la "vaga pero poderosa idea de dignidad humana" (Cfr: R. DWORKIN, *Taking rights seriously*, Cambridge, 1977). SPIEGELBERG, a su vez, ha considerado a la dignidad como "uno de los pocos valores comunes de las sociedades pluralistas en que vivimos" (Cfr: SPIEGELBERG H., *Human dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, in GOTESKY, R, and E. LASZLO (Eds.), *Human dignity. This Century and the Next*, New York, 1970, pág. 62). Todo ello justifica, a nuestro juicio, las palabras con las que PECES-BARBA inaugura su excelente aportación sobre la materia: "la importancia de la dignidad humana es



qué los seres humanos, los individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens* poseen un valor más elevado que el de todas las demás especies de seres vivos y, por tanto, disfrutan de una serie de derechos, en cuanto que intereses jurídicamente protegidos, de los que los animales (menos aun los vegetales) carecen.

Ahora bien, ¿posee el concepto de dignidad humana la entidad suficiente como para dar realmente por finiquitada esta cuestión? ¿Sirve, efectivamente, como herramienta de justificación del presunto estatuto moral superior del ser humano? ¿Hemos cerrado de verdad definitivamente la discusión sobre los sujetos, sobre el *quién* de la moral, a través de la atribución de un papel absolutamente protagonista a lo humano? Hay buenos motivos por los que pensar que así es. En primer lugar, es obvio que en el inconsciente colectivo se ha instalado una aparente aceptación de la idea de la sacralidad de lo humano y sólo de lo humano. Más aún, algunas de las más relevantes teorías de la justicia, como la expuesta por John Rawls, han interiorizado hasta tal punto ese antropocentrismo moral fuerte<sup>2</sup> que apenas se molestan en justificar por qué han de ser sólo los agentes morales humanos los protagonistas de la elección, o por qué la posición que habrían de ocupar en la sociedad hipotética diseñada se limitaría al de seres humanos dotados de esas capacidades, otorgando así rango de obviedad a la cuestión de quién es el nosotros de la moral<sup>3</sup>. Hay, en segundo lugar, que tener presente la proliferación de textos legales que dan carta de naturaleza a este predominio de lo humano, contribuyendo así a cimentar este estado de las cosas. Creencia popular, teoría filosófico-política y norma jurídica parecen, por tanto, compartir una común apuesta por el predominio de lo humano en la ética.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista sería ingenuo aceptar que con todo ello se ha dado por definitivamente concluido el debate sobre la dignidad humana y su reconocimiento universal. De hecho, lo más ajustado a la realidad sería decir que hace ya tiempo que son muchas las voces que ponen en duda su auténtica relevancia desde varios ángulos diferentes. De entre todos ellos, el que

---

*decisiva para el Derecho y en más de una de sus ramas se encuentran razones parciales que justifican esa importancia” (Cfr: PECES-BARBA G., La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho, in Cuadernos Bartolomé de las Casas, 26, 2002, págs. 21-61 (11)), palabras, por otra parte, perfectamente coherentes con su descripción de la dignidad como fuente última del Derecho. Véase también, sobre este punto: HÄBERLE P., El Estado Constitucional, México, 2001, Capítulo Quinto, «La Dignidad Humana como Proceso Antropológico Cultural» y «La Vinculación entre Dignidad Humana y Democracia». DE ASÍS R., Sobre el concepto y el fundamento de los Derechos: Una aproximación dualista, Madrid, 2001, págs. 31-37. CAMPOY CERVERA I., Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad, igualdad y solidaridad en relación con la fundamentación de los derechos, in Anuario de Filosofía del Derecho, 21, 2005, págs. 143-166. PECES-BARBA MARTÍNEZ G., Dignidad humana, in TAMAYO, J. J., (Dir.), 10 palabras claves sobre Derechos Humanos, Estella: Verbo Divino, 2005, pp. 56-76. PÉREZ LUÑO A.E., Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, Madrid, 1999, págs. 181-184 y 317-332; RHODA E. & DONNELLY J., Human Dignity and Human Rights, in Universal Human Rights in the theory and practice, Princeton, 2002, págs. 66 ss).*

<sup>2</sup> En este texto entenderemos como antropocentrismo moral fuerte el modelo axiológico que considera que todos y sólo los humanos tienen derechos, en cuanto que todos y sólo éstos poseen dignidad. Con lo que la dignidad es, por desconatado, el fundamento del antropocentrismo moral fuerte.

<sup>3</sup> Véase, en este sentido, la excelente crítica a la sorprendente e injustificada exclusión de lo animal en el modelo rawlsiano que han incluido en sus obras autores como REGAN (Cfr: REGAN T., *The Case for Animal Rights*, cit., capítulo 5, sección 5.4), NUSSBAUM (Cfr: NUSSBAUM M. C., *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, 2007, págs. 323 y ss) o PLUHAR (Cfr: PLUHAR E. B., *Beyond Prejudice. The moral significance of human and nonhuman animals*, Durham and London, 1995, págs. 234 y ss).



más nos interesa destacar ahora es el que subraya que la idea de dignidad humana se halla inextricablemente unida a una postura axiológica fuertemente antropocentrista, que hace de *todos* los humanos y *sólo* de ellos los protagonistas de lo moral, que es tan desacertada como injusta. Desacertada, porque se basa en una visión idílica de lo humano como entidad separada de lo animal que no se corresponde con la realidad de los hechos. Injusta, por cuanto a menudo implica tratar a seres que comparten los mismos rasgos moralmente significativos de manera diferente, simplemente porque pertenecen a especies distintas. A partir de estas críticas, se han alzado propuestas que pretenden extender los derechos más allá de la especie humana, hasta abarcar, cuando menos, a algunas especies animales, como por ejemplo los delfines o los grandes simios, pero también otras que tratan de corregir los excesos del antropocentrismo a través de alguna forma de limitación de la dignidad atribuida a seres humanos particularmente desafortunados (como los anencéfalos o quienes se hallan en estado vegetativo persistente, por ejemplo).

El objetivo del presente texto consiste, en primer lugar, en determinar la verdadera vigencia de la idea de dignidad humana. Una vez desmontada esta hipótesis, analizaremos cuáles deberían ser las consecuencias del abandono de la idea de antropocentrismo moral, a través de un análisis crítico de los modelos alternativos más importantes que se han trazado con el fin de sustituirlo. Finalmente, incluiremos algunas notas sobre la idoneidad de combinar algunas de estas propuestas en un modelo antropocentrista débil, esto es, una propuesta que continúe aceptando la primacía de lo humano, pero sin llegar a los excesos que propugna el antropocentrismo fuerte. Con tal fin, procederemos en tres direcciones. En primer lugar, analizaremos la idea de dignidad humana. En segundo lugar, expondremos sus limitaciones y, en tercer lugar explicaremos por qué una extensión del valor moral a algunos de los seres humanos no inherentemente dignos es razonable. Por fin, explicaremos por qué esto no implica la necesidad de extender esta consideración a otros animales ni al conjunto de la especie humana, lo que se traducirá en un rechazo razonable al antropocentrismo fuerte y a los modelos animalistas más difundidos.

## 2. El sentido de la idea de dignidad humana

### 2.1 El concepto de dignidad humana

¿Qué es la dignidad humana? Esta es una pregunta sumamente compleja, por cuanto la palabra dignidad conoce diferentes significados, que a veces se confunden, produciendo resultados desalentadores para el debate ético<sup>4</sup>. Así, en primer lugar, la idea de dignidad se corresponde con la noción clásica de *maiestas*, hallándose emparentada con otros conceptos como los de honor, honra, estatura moral, etc<sup>5</sup>. Aun siendo diferenciables todas estas nociones, y aun siendo posible distinguir entre dignidad como cualidad otorgada por la sociedad, o relacionada con los propios actos, por ejemplo, es bien cierto que todas estas modalidades de la idea de dignidad tienen en común una misma naturaleza: todas ellas son valores, esto es, cualidades que fluctúan y que conocen de antónimos. Uno puede ser más o menos digno en función de la calificación moral de sus actos, e,

<sup>4</sup> BEYLEVELD D., and R. BROWNSWORD, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford, 2001.

<sup>5</sup> NORDENFELT L., *The Varieties of Dignity*, in *Health Care Analysis* 12 (2), 2004, págs 69-81.



incluso, ser considerado un ser indigno, un humano reducido al rango de bestia, de acuerdo con las palabras de Santo Tomás de Aquino.

Hay, no obstante, otro concepto de dignidad que tiene una naturaleza muy diferente, en cuanto que no es un valor, sino que se define como *el valor* que un ser posee, un valor especial que no conoce graduación ni antónimo<sup>6</sup>. Cuando decimos que el ser humano es un ser dotado de dignidad, lo que queremos señalar es que posee un valor superior al de cualquier otro animal, que no es indigno por comparación, sino, simplemente, *no-digno*<sup>7</sup>. Este, evidentemente, es el significado del término que quiso proporcionarle Kant en su *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, y es el que ha triunfado a partir de su inclusión en la mayor parte de las declaraciones de derechos producidas a partir de la segunda mitad del siglo XX, como la Declaración Universal de Derechos Humanos y las que se han generado en el ámbito concreto de la bioética en los últimos años, como la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de 2005. Por tanto, será este significado de dignidad del que nos ocuparemos en las próximas páginas de este artículo<sup>8</sup>.

## 2.1 La fundamentación de la dignidad humana

La delimitación del concepto de dignidad, con toda su dificultad, nunca ha sido, sin embargo, asunto tan complejo como el de su fundamentación, ya que este problema trata de la esencial de la moral, de lo que hace que unos seres deban ser considerados particularmente valiosos desde un punto de vista ético. ¿Qué hace que el ser humano se eleve sobre los demás animales hasta constituirse en el único sujeto de la moral? Esta pregunta conoce variadas respuestas en el campo del antropocentrismo moral, que van desde quienes defienden la preeminencia de los humanos sobre un punto de partida religioso (así, por ejemplo, quienes defienden la idea de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios), hasta quienes sostienen fórmulas más puramente filosóficas para llegar a esa misma conclusión. Esta concreta formulación del modelo antropocéntrico -la más sólida, a nuestro juicio-, se basa a su vez en la idea de que *todos y sólo* los seres humanos son dignos porque *todos y sólo* ellos<sup>9</sup> poseen ontológicamente -esto es, por naturaleza, *ergo*, por el mero hecho de ser humanos- una cualidad o cualidades que gozan de preeminencia moral, ya sea el sentido de lo moral, unas mejores capacidades cognitivas, o cualquier otra<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> KAMM F.M., *Intricate ethics: Rights, responsibilities, and permissible harm*. Oxford, New York, 2007

<sup>7</sup> SPIEGELBERG H., *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, in eds. R. GOTESKY and E. LASZLO, *Human Dignity. This Century and the Next*, New York, 1970, págs. 39-62.

<sup>8</sup> ANDORNO R., *Human Dignity and Human Rights as a Common Ground for a Global Bioethics*, in *J Med Philos* 34 (3), 2009, págs. 223-240. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhp023>

<sup>9</sup> SERRANO ha caracterizado perfectamente este punto en el siguiente fragmento: "De entre todos los seres de la tierra sólo el hombre es persona, pues sólo él es de naturaleza racional. La dignidad de la persona la tiene sólo el individuo humano y todo individuo humano. Esta dignidad se tiene desde que comienza la vida humana hasta que se termina, y se basa en la condición de persona irreplicable. No cabe deducirla, por tanto, de la aparición en un momento determinado de tal o cual cualidad en mayor o menor grado. Por otro lado, atentaría al sentido común y al propio orden jerárquico de los seres el extender esa dignidad a seres que no son personas" (Cfr: SERRANO RUIZ-CALDERÓN J. M., *Cuestiones de bioética*, Madrid, 1992, págs. 121 y 122).

<sup>10</sup> GEWIRTH A., *Human rights: Essays on justification and applications*, Chicago, 1982; MARTÍNEZ MORAN N., *Persona, dignidad humana e investigaciones biomédicas*, in Martínez Morán, N. (Coord.). *Bioteología*,

Evidentemente, este tipo de argumento no niega que haya, efectivamente, algunos seres humanos que no muestren estas cualidades, sino que afirma que, si no lo hacen es porque interviene o ha intervenido algún factor externo que les impide hacerlo<sup>11</sup>. Así, un embrión o un feto no son capaces de pensar porque aún no han desarrollado un sistema cognitivo que, sin embargo, acabarán formando porque su naturaleza humana los predispone a ellos. Un humano con Alzheimer, en cambio, no puede elaborar pensamientos complejos porque una patología le ha privado de una cualidad que poseía por naturaleza<sup>12</sup>. Más aún, se llega incluso a afirmar que hasta un anencéfalo comparte esa misma dignidad porque su naturaleza humana incluye unas cualidades que no ha podido, ni puede, ni podrá desarrollar por una malformación. Una versión un tanto más desprovista de metafísica -pero en el fondo similar- es la que a menudo se denomina la “norma de la especie”, esto es, la necesidad de juzgar a los seres no por sus cualidades individuales sino por los rasgos propios de la especie a la que pertenecen<sup>13</sup>. De este modo, se hace posible saber cuándo nos hallamos ante un ser enfermo, esto es, aquejado de una patología que le impide poseer rasgos que de otro lado poseería y cuándo, en cambio, simplemente contemplamos un ser “normal”, es decir,

---

*Derecho y dignidad humana*, Granada, 2003, págs 3-43; PALACIOS-GONZÁLES C, *Human dignity and the creation of human–nonhuman chimeras*, in *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18 (4), 2015, págs. 487-499.

<sup>11</sup> El profesor RAMÓN LUCAS ha tratado de explicar esta aproximación distinguiendo entre tres órdenes o niveles diferentes dentro de un ser: en primer lugar, las operaciones o actividades que es capaz de llevar a cabo, que no tienen que ver con lo que un ser es; en segundo lugar, sus capacidades, esto es, lo que un ser puede hacer; y, en tercer lugar, la sustancia, es decir, lo que hace que ese ser disponga de esas capacidades y desarrolle esos actos. Es esa sustancia, la naturaleza humana, la que hace que dispongamos de unas capacidades, que desarrollaremos o no, y con las que actuaremos o no, pero que se hallan presentes en todo momento. De ahí, por fin que no tenga ningún sentido hablar del concepto de persona como algo diferente del de ser humano: todo ser humano es persona, y el único ser que puede ser considerado como tal es el ser humano (LUCAS R., *Antropología y Problemas Bioéticos*, Madrid, 2001, pág. 96).

<sup>12</sup> El profesor Roderick T. LONG, de la Universidad de Auburn ha utilizado vacas en su ejemplo. Nos parece más adecuado el de los simios. Véase: LONG R. T., *Why Fur Is Not Murder*, en internet: <http://praxeology.net/unblog01-03.htm#13>. Su ejemplo puede hallarse también en: [http://en.wikipedia.org/wiki/Argument\\_from\\_marginal\\_cases](http://en.wikipedia.org/wiki/Argument_from_marginal_cases). Última visita: 12 de Mayo de 2014.

<sup>13</sup> Véase: MELDEN A. I., *Rights and Persons*, Oxford, 1977, pág. 214; DE LORA P., *La familia humana y otros animales*, cit., pág. 21. En España, este argumento ha sido acogido, por ejemplo, por ADELA CORTINA, quien ha escrito que: “Sin duda hay seres de la especie humana que no pueden ejercer esas capacidades, como ocurre con los niños, los discapacitados psíquicos o los enfermos mentales, pero en estos casos se entiende que la carencia no es una simple característica, como ocurriría si un animal no humano careciera de esa capacidad. Un pájaro sin alas no es un pez, y un ser humano seriamente discapacitado no es un mono. No es una obligación moral para la sociedad intentar que individuos no humanos puedan sentarse a la mesa, compartir conversaciones, entender que celebramos un cumpleaños y cualesquiera otras actividades sociales de la vida cotidiana. Sí lo es en el caso de que sea un individuo de la especie humana, y por eso, cuando se trata de capacidades valiosas es una obligación de la comunidad ayudarse, para que puedan llegar a ejercerlas. Ése es el sentido de la norma de la especie, por eso esas capacidades deben protegerse con un derecho. No significa esto que la norma de la especie funcione como una suerte de ley natural, sino que es la base natural frente a la cual valoramos aquellas capacidades que nos parecen irrenunciables para llevar adelante una vida buena y entonces tenemos un motivo moral para ayudar a esos seres a desarrollarlas. Como la comunidad humana es el medio de socialización de los seres humanos, y sólo en ella cabe la posibilidad de desarrollar esas capacidades, la comunidad humana tiene motivos morales para sentirse moralmente obligada a proteger a sus miembros, reconociéndoles derechos y plasmando sus obligaciones en políticas públicas como una elemental cuestión de justicia” (Cfr: CORTINA A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, 2009, cit., pág. 188).



un ser que no muestra otras cualidades que las propias de su especie (y adoptar las consecuencias oportunas, claro)<sup>14</sup>.

Obviamente, esta serie de afirmaciones necesitan, para ser mínimamente sostenibles, no sólo de una cierta fe en el concepto de naturaleza humana, sino también de la constatación de dos hechos fundamentales: 1) que siempre ha sido, es y será posible diferenciar inequívocamente a un ser humano de cualquier otro ser y 2) que, efectivamente, las cualidades que fundamentan la dignidad son exclusivamente humanas y ninguna otra especie las muestra, esto es, que todos y cada uno de los seres humanos poseen las cualidades que consideramos como moralmente significativas en mayor grado que cualquier animal. Ambas apreciaciones se hallan hoy sometidas a serias críticas, como mostraremos en los siguientes apartados.

### 3. El ser humano como especie única y separada de todas las demás.

Como acabamos de indicar, el primer pilar sobre el que se asienta la idea de dignidad humana es que, efectivamente, la especie humana es perfectamente distinguible de cualquier otra. Este postulado es absolutamente fundamental ya que si no fuera así, esto es, si hubiera ocasiones en las que no supiéramos si nos hallamos ante un humano o no, el antropocentrismo dejaría de ser útil a la hora de proporcionar respuestas a nuestros dilemas morales. De ahí que en los últimos tiempos este movimiento se haya esforzado en establecer que, efectivamente, todo ser humano comparte con el resto de la familia humana un rasgo exclusivo. Éste, a su vez, se ha descrito en términos puramente biológicos, hasta el punto de que se ha querido situar el nexo común de la humanidad en la posesión de un ADN común, diferenciado del de cualquier otro ser vivo. La consecuencia más obvia de esta necesidad ha sido una progresiva sacralización del ADN humano, que ha conocido su mejor expresión en la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 11 de noviembre de 1997, cuyo artículo 1 señala que *“El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad”*.

El problema que existe, no obstante, es que este escenario tan convincente desde un punto de vista teórico no se corresponde fielmente con la realidad de los hechos. Para empezar, no es en absoluto

<sup>14</sup> Este argumento ha encontrado su mejor plasmación en la llamada “analogía de la silla rota”, formulada por TIBOR MACHAN, quien ha escrito lo siguiente: “Las clasificaciones y las adscripciones de capacidades se basan en la idea, de sentido común, de realizar generalizaciones. Una forma de mostrar esto es caer en la cuenta de que las sillas rotas, aunque no sean adecuadas para que uno se siente en ellas, siguen siendo sillas, no monos o palmeras. Las clasificaciones no son algo rígido, sino algo razonable. A pesar de que hay gente que ya sea durante un corto periodo de tiempo o durante uno más prolongado –por ejemplo, cuando duermen o cuando se hallan en coma- carecen de agencia moral, en general las personas poseen esas capacidades, mientras que los que no son personas carecen de ellas. Así pues, tiene sentido asignarles derechos, de manera que sus capacidades sean respetadas, y puedan ser protegidas. Esto, sencillamente, no funciona para otros animales” (Cfr: MACHAN T., *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite?*, citado en: [http://en.wikipedia.org/wiki/Argument\\_from\\_marginal\\_cases](http://en.wikipedia.org/wiki/Argument_from_marginal_cases). Última visita: 12 de Mayo de 2014. Véase también, a este respecto: DE LORA, P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 238 y ss).



cierto que la especie humana sea algo así como un milagro evolutivo, surgida de la nada en un momento dado y diferenciada absolutamente de todo lo anterior. De hecho, el *homo sapiens* no es sino una especie animal que surgió de otros homínidos a través de un lento proceso. Si no somos capaces de contemplar este hecho es porque dichas especies antecesoras se extinguieron hace miles de años. Pero es bastante obvio que en algún momento tuvieron que existir seres que no sabríamos si calificar como humanos o no, por cuanto no serían sino, a lo sumo, primates sometidos a curiosas mutaciones genéticas. A esto hay que añadir que la evolución de los homínidos no fue uniforme. Hoy sabemos que, junto a nuestra especie, la evolución dio origen a otras formas de primates inteligentes, como el *Homo neanderthalensis*, el *Homo floresiensis*<sup>15</sup>, o el *Homo Denisovensis*<sup>16</sup> que la mayor parte de los antropólogos y paleontólogos consideran que no forman parte del árbol genealógico del ser humano<sup>17</sup>, pero que poseían rasgos a los que damos, normalmente marcada significación moral.

A todo lo anterior hay que añadir que la evidencia científica actual muestra que los individuos euroasiáticos comparten del 1% al 4% de su ADN con los neandertales, mientras que los humanos

<sup>15</sup> El Hombre de Flores (*Homo floresiensis*), también apodado "Hobbit", es el nombre propuesto para una posible especie recientemente descrita del género *Homo*, extraordinaria por el pequeño tamaño de su cuerpo y su cerebro, y por su reciente supervivencia, pues se cree que fue contemporánea con los humanos modernos (*Homo sapiens*) en la isla indonesia de Flores. Véase la entrada *Homo floresiensis* en Wikipedia: [http://es.wikipedia.org/wiki/Homo\\_floresiensis](http://es.wikipedia.org/wiki/Homo_floresiensis), así como las siguientes páginas: [http://www.elpais.com/articulo/sociedad/hombre/Flores/era/hombre/deforme/elpepusoc/20070130elpepusoc\\_6/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/hombre/Flores/era/hombre/deforme/elpepusoc/20070130elpepusoc_6/Tes); <http://www.rtve.es/noticias/20090506/hombre-flores-mas-cerca-del-mono-que-del-hobbit/275586.shtml>; <http://www.nature.com/news/specials/flores/index.html>. Última visita: 12 de Mayo de 2014. No está todavía claro, no obstante, en qué lugar del árbol genealógico de los homínidos habría que situar a esta criatura, ni siquiera si realmente era un homínido o si, por el contrario se hallaría más cerca de los simios.

<sup>16</sup> En el año 2010, Un equipo de científicos del Instituto Max Planck de Antropología evolutiva en Leipzig, Alemania, liderado por Svante PÄÄBO, secuenció ADN mitocondrial (mtDNA) extraído de un fragmento de hueso proveniente del dedo de una niña que fue encontrada en las cuevas de Denisova, en los montes Altai de Siberia en un estrato datado en 50 000 a 30 000 años antes del presente (Cfr: REICH D., R. GREEN, et als, *Genetic Histoy of an arcaic hominin group from Denisova Cave in Siberia*, in *Nature*, 468, 1053-1060, 2010). De su estudio se dedujo la existencia de un linaje de humanoides diferente a los neandertales y a los seres humanos actuales y, sin embargo, emparentado directamente con ellos.

<sup>17</sup> En la antropología cabe, de hecho, hablar de dos posturas. La primera es la que considera que el *Homo sapiens* descendía única y exclusivamente del *Homo antecessor*, siendo el hombre de neandertal o el hombre de flores ramas extintas de ese mismo tronco, esto es, derivaciones del *homo antecessor* que acabaron extinguiéndose por motivos que todavía no tenemos muy claros. Es lo que en paleontología se conoce como la hipótesis *out-of-Africa* o de Eva. Hay, no obstante, un otra vertiente de investigadores que piensa que las poblaciones de homínidos diferentes evolucionaron de manera separada, dando lugar a las distintas razas actuales. Así, por ejemplo, la raza blanca descendería de los neandertales, mientras que la asiática provendría del *Homo erectus*. Es la denominada teoría multirregional, originariamente formulada por WOLPOFF (Cfr: WOLPOFF M. H., J. HAWKS y R. CASPARI, *Multiregional, not multiple origins*, in *American Journal of Phys. Anthropol.*, 112 (1), 2000, págs. 129-36 y que ahora mismo se sostiene principalmente en los Estados Unidos (Véase: CORBELL J., E. CARBONELL, S. MOYÀ y R. SALA, *Sapiens. El largo camino de los homínidos hacia la inteligencia*, Barcelona, 2000, pág. 116). Los últimos descubrimientos científicos parecen, en cualquier caso, apoyar la teoría *out-of-Africa*. Véase: MANICA A., et als, *The effect of ancient population bottlenecks on human phenotypic variation*, in *Nature*, 448, 2007, págs. 346-348. doi:10.1038/nature05951. El artículo es accesible al público en: <http://www.pubmedcentral.nih.gov/articlerender.fcgi?tool=pubmed&pubmedid=17637668>. Última visita: 12 de Mayo de 2014.



actuales de Papúa Nueva Guinea y Melanesia pueden poseer hasta un 6% de su ADN proveniente del *Homo Denisovensís*. Esto, por su parte, es prueba palpable de que al menos una alta proporción de los seres humanos actuales son un producto de la hibridación entre nuestros antepasados y las especies homínidas antes citadas<sup>18</sup>. Más aún, parece difícil de discutir que hubo un momento en el pasado en que coexistieron hombres de las flores, neandertales, denisovanos, humanos e híbridos de unos y otros. En tales circunstancias, se abren una serie de interrogantes que revelan la fragilidad de las bases del antropocentrismo moral. Supuesta la existencia de rasgos moralmente significativos en especies de homínidos no humanos, siendo evidente la existencia de mezcla de ADN entre estas especies, siendo cierta la convivencia de individuos “puros” con híbridos de varios homínidos, ¿cómo articular esta compleja realidad en el marco epistemológico construido sobre el concepto de especie? ¿Cómo responder a preguntas como quiénes deberían ser considerados como seres humanos y quiénes no, o qué parte de ADN neandertal o denisovano sería tolerable para considerar a un individuo como humano? O, más aún, ¿cómo determinar si un neandertal debería o no ser considerado como ser digno con independencia de su ADN, sobre la base de sus propios rasgos, sin poner en duda un entramado que se basa en lo puramente biológico?

Evidentemente, habrá quien piense que, a pesar de que el dilema descrito tiene entidad suficiente como para desafiar la distinción radical humano/no-humano en que se fundamenta el antropocentrismo moral, también parece cierto que se refiere a una situación ya extinta, por lo que bien podríamos olvidarnos de él. Por desgracia, la cuestión no es tan sencilla. No es ya que semejante olvido sea un palmario tongo intelectual, sino que la aparición de las modernas tecnologías desmiente la vigencia de esta clase de aseveraciones. Hablamos, como cabría ya intuir, de la progresiva creación de quimeras humano animales, cada vez más frecuente y articulada<sup>19</sup>. En todo esto casos, se reproduce, de nuevo, una situación en la que lo humano pierde su concepción cuasi-espiritual, hasta rebajarse al rango de entidad biológica susceptible de mezcla. Y eso, por descontado, reproduce los problemas conceptuales de los que apenas hemos hecho sucinto inventario antes. Así lo reconocen, sin ir más lejos, todos aquellos autores que desaconsejan la creación de quimeras humano-animales por la incapacidad de dotar de un estatuto moral adecuado a unas entidades que desbordan una clasificación basada en la existencia de barreras rígidas entre lo humano y lo no humano<sup>20</sup>.

La gravedad del desafío encerrado en la creación de este tipo de seres para el antropocentrismo moral es, de hecho, impresionante, aunque tal vez sea más sencillo apreciarlo a través de un

<sup>18</sup> Véase, por todos: Departamento de Comunicación del CSIC, “El ser humano moderno se hibridó con los neandertales tras salir de África”, 06/05/2010, en: [http://www.csic.es/web/guest/noticias;jsessionid=84C55121EB908139FB23206C26CB8C70?p\\_p\\_id=contentviewerservice\\_WAR\\_alfresco\\_packportlet&p\\_p\\_lifecycle=1&p\\_p\\_state=maximized&p\\_p\\_mode=view&contentviewerservice\\_WAR\\_alfresco\\_packportlet\\_struts\\_action=/contentviewer/view&contentviewerservice\\_WAR\\_alfresco\\_packportlet\\_nodeRef=workspace://SpacesStore/13206419-3816-448d-b175-116af986ae0b&contentType=news](http://www.csic.es/web/guest/noticias;jsessionid=84C55121EB908139FB23206C26CB8C70?p_p_id=contentviewerservice_WAR_alfresco_packportlet&p_p_lifecycle=1&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&contentviewerservice_WAR_alfresco_packportlet_struts_action=/contentviewer/view&contentviewerservice_WAR_alfresco_packportlet_nodeRef=workspace://SpacesStore/13206419-3816-448d-b175-116af986ae0b&contentType=news). Última visita: 12 de Mayo de 2014.

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, la reciente creación de quimeras de cerdo y ser humano propiciadas por el equipo de Izpisúa: WU JUN et als., *Interspecies Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells*, in *Cell* 168 (3), 2017, págs 473 – 486.

<sup>20</sup> KARPOWICZ P., C. B. COHEN, and D. VAN DER KOOY, *It is ethical to transplant human stem cells into nonhuman embryos*, in *Nature Medicine* 10(4), 2004. doi:[10.1038/nm0404-331](https://doi.org/10.1038/nm0404-331)

ejemplo. Imaginemos, sin ir más lejos, que un día decidimos utilizar las técnicas desarrolladas por el equipo liderado por Izipisua para introducir células neuronales humanas en un embrión de chimpancé y que, además, somos capaces de conseguir que el animal continúe su desarrollo hasta alcanzar la edad adulta. Imaginemos ahora que este chimpancé modificado, lo que denominaremos el “superchimpancé”, muestra una serie de habilidades que van mucho más allá de lo normal en su especie, hasta parecer verdaderamente tan capaz como un ser humano. Ante estas circunstancias, es obvio que tendríamos que afrontar un gravísimo dilema moral. ¿Cómo deberíamos considerar a nuestro protagonista, como un sujeto o como un objeto moral? ¿Deberíamos atribuirle el estatuto moral correspondiente a un chimpancé o, por el contrario, dotarle de la dignidad que habitualmente sólo concedemos a los seres humanos?

La cuestión, como cabe observar, es peliaguda, porque dependiendo de la actitud que adoptemos estaremos desafiando uno o ambos de los pilares de la teoría de la dignidad humana, esto es, 1) la posibilidad de trazar diferencias nítidas entre unas especies u otras o 2) la creencia de que 2) las cualidades que fundamentan la dignidad son exclusivamente humanas y ninguna otra especie las muestra. Si, por ejemplo, consideramos que nuestro protagonista no habría cambiado de especie a pesar de contar con importantes aportaciones biológicas humanas, estaríamos manifestando la solidez de la premisa 1), ciertamente, pero solo a costa de erosionar gravemente la 2), por cuanto, efectivamente, estaríamos ante un no-humano capaz de exhibir cualidades que fundamentan la dignidad de un ser.

Más aún, si admitiéramos que dicho ser posee esas cualidades, ¿no tendríamos, consecuentemente, que reconocerle la misma dignidad que la de un ser humano? <sup>21</sup> ¿No sería lo contrario un palmario ejemplo de especismo, esto es, de trato diferenciado injusto a dos seres por el mero hecho de pertenecer a especies diferentes?<sup>22</sup> Ahora bien, imaginemos ahora que, siendo coherentes, optamos por lo contrario, esto es, por reconocer la dignidad del superchimpancé. En este caso, difícilmente podríamos ser tachados de especistas. Sin embargo, a cambio tendríamos que pagar un alto precio en términos de antropocentrismo. Porque, si aceptamos la dignidad de la criatura, ¿no estaríamos inevitablemente reconociendo que es la posesión de unas determinadas cualidades y no el mero hecho biológico de pertenecer a una especie lo que permitiría a un animal ser considerado como digno o no? Y, más aún, ¿no deberíamos entonces llevar nuestro argumento hasta el extremo y

---

<sup>21</sup> Resulta interesante citar aquí a DE LORA, quien ha escrito que “Imagínense, por poner el supuesto extremo, un ratón cuyo cerebro estuviera enteramente formado por neuronas humanas, tal y como se propone el doctor Irving Weissman de la Universidad de Stanford para así conocer – y tratar mejor- enfermedades terribles como el Alzheimer. La pregunta que nos asaltará entonces es obvia: si la condición de persona, es decir, de sujeto de derechos básicos – entre los cuales destaca muy principalmente el de la integridad corporal- tiene que ver con el conjunto de capacidades que hacen posible la agencia moral, ¿no estaremos creando ANH humanizados, que, más que pacientes morales, serán incluso considerables agentes morales y sobre los que, precisamente por ello, no cabría en ningún caso experimentar?” (Cfr: DE LORA DELTORO P., “Animales”, en ROMEO CASABONA, C. M. (Dir.), Enciclopedia de Bioderecho y Bioética, cit., pág. 85).

<sup>22</sup> CARRUTHERS P., *La Cuestión de los Animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge, 1995, pàgs. 61 y 62



señalar que, si son las cualidades y no la mera biología lo que determina la dignidad, tendríamos que admitir, por pura coherencia, que muchos humanos no son seres dignos?<sup>23</sup>

Pensemos ahora que adoptamos una posición diferente. Pensemos que admitimos que el superchimpancé ya no pertenece a su especie original, sino que es ya un humano más. Llegar a esta conclusión sería tanto como decir que la manipulación biotecnológica ha cambiado su naturaleza, su esencia animal, que las cualidades adquiridas como consecuencia de la transformación le habrían elevado al rango de humano, por más que su apariencia física ocultara este hecho. Esta explicación, al contrario que la anterior, sería coherente con las dos premisas citadas, desde luego, en cuanto que permitiría sostener que sólo los humanos son dignos y que es posible diferencia al humano de un no-humano, bastando para ello apelar a sus cualidades morales. Pero el problema que si surge aquí es que si serán esas cualidades morales las que definan lo humano, ¿cómo podremos seguir considerando como tales a quienes, por ejemplo, se encuentren en un estado vegetativo persistente? A nuestro juicio, muy difícilmente: en el momento en que abrimos la puerta a la posibilidad del cambio de naturaleza en un ser vivo, estamos inaugurando una vía de doble sentido, que puede elevar a unos, pero sólo a costa de derribar otros. Y es que si sostenemos que un animal puede llegar a convertirse en un ser humano porque adquiere una serie de rasgos o cualidades específicos, ¿cómo podríamos definir, de hecho, lo humano, si no fuera sobre la base de la posesión de esos rasgos? Y, más aún, ¿con qué base podríamos negar que un ser humano que ha perdido esos rasgos o cualidades ha dejado de pertenecer a nuestra especie?

Todo lo que acabamos de exponer muestra bien a las claras que el concepto de dignidad humana es difícilmente sostenible, por cuanto la misma idea de especie humana como entidad separada de los demás animales no encuentra respaldo firme en lo que nuestra historia evolutiva demuestra ni en los signos de lo que nos depara el futuro. Más aún, las preguntas que surgen ante la posibilidad de hallarnos frente a seres de naturaleza indeterminada, ni puramente humana ni puramente animal, demuestra a nuestro juicio la fragilidad del antropocentrismo moral. Esta tara viene a resultar, sin duda, reforzada cuando introducimos en la ecuación otra forma de crítica al antropocentrismo, la que, dejando de lado la cuestión de si es posible o no aislar lo humano de lo animal, se centra en demostrar que la presunta superioridad de los primeros frente a los segundos es claramente un axioma indemostrable, si no es a partir de la asunción de una propuesta metafísica como verdad inmutable. Es hora ya de hablar del argumento de los casos marginales.

#### 4. El ser humano como especie única y separada de todas las demás.

Tal y como acabamos de anticipar, el “argumento de los casos marginales” (ACM, de ahora en adelante)<sup>24</sup> tiene como objetivo fundamental demostrar que el antropocentrismo moral no resulta

<sup>23</sup> KARPOWICZ P., *In defense of Stem Cell Chimeras: A Response to “Crossing Species Boundaries*, in *American Journal of Bioethics*, 3 (3), 2003, p. 17; FLETCHER J., *Genetic engineering*, in OSTHEIMER, N. C. & J. M. OSTHEIMER (Eds.), *Life or death: Who controls?*, New York, 1976, págs. 60-63.

<sup>24</sup> La denominación se debe originalmente, al parecer, a Jan NAVESON, quien la acuñó en un artículo de 1977 (Cfr: NARVESON J., *Animal Rights*, in *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 1977, págs. 161-178), según expresan diversas fuentes (Véase: DE LORA P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Madrid, 2003, pág. 235). Con el término “casos marginales” no pretende denotar la cualidad de unos seres humanos, ni



racionalmente sostenible. Más aún, lo que se llega a afirmar es que no es sino una forma de perversión moral a la que se ha denominado, a partir de una expresión atribuida a Ryder<sup>25</sup>, *especeísmo*, *especismo* o *especiesismo*, que se define habitualmente como “el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a una cierta especie (o especies), en detrimento de todas o algunas de las demás”<sup>26</sup>. Así formulado, el especismo implícito en el antropocentrismo sería, a juicio de sus detractores, una tendencia tan censurable como paradigmas racistas<sup>27</sup> o como lo son aquellos que sostienen la superioridad de los hombres sobre las mujeres, a los que habitualmente denominamos *sexistas*, por poner sólo dos ejemplos, por cuanto en este caso, como en aquellos otros no hay motivo alguno éticamente relevante por el que sostener la presunta superioridad moral de unos seres –en este caso los seres humanos- sobre otros que comparten cualidades moralmente similares a las suyas.

La existencia del ACM como forma de denuncia del carácter especista del antropocentrismo moral es muy antigua, al menos en su forma esencial<sup>28</sup>. En los últimos tiempos, sin embargo, es cuando ha sido objeto de gran atención, lo que le ha llevado a ser constantemente reformulado. Actualmente, se describe de muchas formas<sup>29</sup>. La más simple tal vez sea esta: en primer lugar, se establece el

---

mucho menos, sino que, simplemente, se quiere hacer referencia a la existencia de sujetos que no son paradigmáticos (Cfr: PLUHAR E., *Beyond Prejudice. The moral significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham-Londres, 1995, pág. 63; DI SILVESTRO R., *Human Capacities and moral status*, in *Philosophy and Medicine*, 108, pág. 143.

<sup>25</sup> Según ha escrito él mismo, el término *speciesism* se le ocurrió mientras estaba tomando un baño en Oxford, a principios de la década de los 70 del pasado siglo (Cfr: RYDER R. D., *All beings that feel pain deserve human rights. Equality of the species is the logical conclusion of post-Darwin morality*, in *The Guardian*, 6 de agosto de 2005, en internet: <http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>. Última visita: 12 de Mayo de 2014). Puede hallarse ya publicado en el artículo publicado por el mismo autor con el título “*Experiments on Animals*”, de 1971, dentro de la obra conjunta *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans* (TAPLINGER, New York, 1971, págs. 41-82) y, posteriormente, en su libro *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, de 1975 (Cfr: RYDER R. D., *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Londres, 1975).

<sup>26</sup> El Diccionario de Oxford lo describe como “un prejuicio o actitud parcialmente favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”. El creador del término, RYDER, considera el especismo como “un prejuicio basado en diferencias físicas moralmente irrelevantes” (Cfr: RYDER R. D., *All beings that feel pain deserve human rights. Equality of the species is the logical conclusion of post-Darwin morality*, in *The Guardian*, 6 de agosto de 2005, en internet: <http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>. Última visita: 12 de Mayo de 2014). Véase también sobre este punto la voz ANIMALES en la Enciclopedia de Bioderecho y Bioética (Cfr: DE LORA DELTORO P., *Animales*, in ROMEO CASABONA C. M. (Dir.), *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Granada, 2011, págs. 82-93).

<sup>27</sup> A este respecto FERRATER escribió que “*el especieísmo es respecto a la especie humana entera lo que es el racismo a una raza determinada; ser especieísta es ser un «racista humano»*” (Cfr: FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*, I. 2 vols. Madrid, 1983. Puede consultarse en: <http://losdeabajoalaizquierda.blogspot.com/2007/05/derechos-de-los-animales-y-especiesmo.html>). Última visita: 12 de Mayo de 2014.

<sup>28</sup> Hay quien lo sitúa, incluso, en los escritos de PORFIRIO, tres siglos antes de Cristo (Véase: DOMBROWSKI DANIEL A., *Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry*, in *Journal of the History of Ideas*, 45(1), 1984, págs. 141-143.)

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo: la entrada *Animals and Ethics* in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, en la red: <http://www.iep.utm.edu/a/anim-eth.htm#SSH1f.i>, punto 1.f.i.; la entrada *Argument from Marginal Cases* in



principio general de justicia formal de que es injusto tratar a los semejantes de manera diferente; en segundo lugar, se determina que hay seres humanos, a los que los defensores de este argumento denominan habitualmente seres humanos marginales, que no poseen cualidades moralmente relevantes distintas a las de los animales superiores, esto es, que hay humanos y animales equivalentes en términos de relevancia moral<sup>30</sup>. Pero si ambos tipos de seres poseen una misma relevancia moral, tendremos que tratarlos de la misma forma (esto es, tendremos que otorgarles el mismo estatuto moral), so pena de comportarnos de manera injusta por un prejuicio especista<sup>31</sup>.

Las principales variantes dentro de esta idea general se dan entre quienes sostienen que cabe diferenciar entre una versión “fuerte” o “categórica” y otra “débil” o “bicondicional” del ACM<sup>32</sup>. La versión “débil” del argumento es condicional porque se construye afirmando que “si los pacientes morales tienen ciertos derechos, entonces algunos animales habrían de disfrutarlos también”<sup>33</sup>. La versión “fuerte”, en cambio, no se pronuncia en términos de condición, sino que asume como cierta la idea de que los seres humanos marginales tienen derechos. La distinción entre ambas versiones, no obstante, resulta un tanto problemática, como ha manifestado Horta<sup>34</sup>. Consecuentemente, en lo que a este punto atañe nos remitiremos a lo que en todo caso resulta común a ambas: que de ellas se deduce que o bien consideramos como equivalentes a algunos animales y a los seres humanos marginales, lo que implica tratar a algunos animales como a los humanos o a los humanos como a los

---

Wikipedia: [http://en.wikipedia.org/wiki/Argument\\_from\\_marginal\\_cases](http://en.wikipedia.org/wiki/Argument_from_marginal_cases). Última visita: 12 de Mayo de 2014. También puede consultarse al respecto un texto dedicado casi en exclusiva a analizar este argumento: DOMBROWSKI D. A., *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, Chicago, 1997.

<sup>30</sup> A este grupo conjunto humano-animal se les denomina a veces “pacientes morales”, en cuanto que no son sujetos de la moral, como los humanos adultos o “agentes morales”, sino objetos de la misma. RIECHMANN habla también de “cuasi-personas”, como concepto sinónimo al de “personas en sentido social” de ENGELHARDT, que estudiaremos en el capítulo IV (Cfr: RIECHMANN J., *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, cit., pág. 369).

<sup>31</sup> Como se puede apreciar, el argumento recibe su nombre de que utiliza un hecho, la existencia de seres humanos y no humanos situados en los extremos de ambos reinos, para justificar los derechos de estos últimos. Los simios son la cumbre del reino animal, al menos en lo que al tipo de cualidades que ahora nos interesan se refiere, mientras que embriones, fetos, ancianos con Alzheimer, etc., son los seres humanos menos dotados de ellas. Tan poco dotados, de hecho, que, si olvidáramos a qué especie pertenecen unos y otros, resultaría complicado saber cuál de entre ellos es más parecido a un agente moral.

<sup>32</sup> Cfr: DI SILVESTRO R., *Human Capacities and moral status*, cit., pág. 144, in internet: <http://www.springerlink.com/content/v167u1304u88322p/fulltext.pdf>. Última visita: 12 de Mayo de 2014; SALOMON D., *From Marginal Cases to Linked Oppressions: Reframing the Conflict between the Autistic Price and Animal Rights Movement*, in *Journal for Critical Animal Studies*, VIII (1-2), 2010, págs. 47-72 (52), in internet: <http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2009/09/4-JCAS-Vol-VIII-Issue-I-and-II-2010-Essay-FROM-MARGINAL-CASES-pp-47-72.pdf>. Última visita: 12 de Mayo de 2014; HUTHER C., *Can speciesism be defended? A discussion of the traditional approach to the moral status of animals*, pág. 55. El texto resulta accesible en Internet en: [http://www.constanzehuther.de/philosophie/philosophiepdfs/Huther%20\(2005\)%20Magisterarbeit%20Speziesismus.pdf](http://www.constanzehuther.de/philosophie/philosophiepdfs/Huther%20(2005)%20Magisterarbeit%20Speziesismus.pdf). Última visita: 12 de Mayo de 2014; HORTA O., *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo*, cit., págs. 123 y ss.

<sup>33</sup> Véase: DE LORA P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 236.

<sup>34</sup> Cfr: HORTA O., *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo*, cit., pág. 131.



animales, o bien estaremos incurriendo en un manifiesto especismo<sup>35</sup>. En palabras de Adela Cortina, “o bien reconocemos que la noción de persona no tiene la más mínima relevancia desde el punto de vista moral (De Grazia), o bien extendemos a todos los seres capaces de experimentar una vida ese estatuto moral superior, dado que todos ellos tienen un valor interno (Regan)”<sup>36</sup>.

El ACM tiene, por tanto, como función esencial demostrar que el antropocentrismo moral es especista, por cuanto defiende un tratamiento diferente para seres que poseen unas mismas cualidades moralmente significativas<sup>37</sup>, y lo cierto es que resulta particularmente eficaz a la hora de lograr ese cometido. De hecho, desde el movimiento antropocentrista han sido muchos los intentos de darle cumplida respuesta. Sin embargo, su esfuerzo habría de calificarse, en general, como un estrepitoso fracaso<sup>38</sup>. Tanto es así, de hecho, que alguien tan poco sospechoso como Francesco D’Agostino, ha escrito lo siguiente:

“algunos han considerado practicable una vía argumentativa que hace referencia al hecho de que la especie humana, en su complejidad, goza –diversamente a los animales– del raciocinio: en consecuencia, todos los miembros de la especie humana deben ser tratados no sobre la base de sus cualidades propias, sino según la cualidad normal de la especie a la que pertenece. El argumento es débil, y Singer ha logrado impugnarlo brillantemente, mostrando su analogía con el argumento que solía utilizarse para justificar la esclavitud o la subordinación de las mujeres”.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Véase: HUTHER C., *Can speciesism be defended? A discussion of the traditional approach to the moral status of animals*, cit., pág. 55; PLUHAR E., *Beyond Prejudice. The moral significance of Human and Nonhuman Animals*, cit., pág. XVI.

<sup>36</sup> Cfr: CORTINA A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, 2009, pág. 172.

<sup>37</sup> Más dudoso, no obstante, es que logre demostrar que ni los animales ni los humanos marginales no deben ser marginados con respecto a los agentes morales (cosa, todo sea dicho, que tampoco intenta. Como dice HORTA, “el argumento de la superposición de especies no demuestra que los humanos no deban ser discriminados. No ofrece ninguna prueba en absoluto de tal creencia. Ni siquiera la versión categórica lo hace. Ésta simplemente asume en sus premisas que ningún humano debe ser discriminado. Pero no la justifica: simplemente la da por cierta. El argumento sólo demuestra que si se debe proteger de la discriminación a los humanos, entonces así también se debe proteger a los no humanos, y viceversa. Pero eso no significa que humanos y no humanos deban ser protegidos: el argumento no ofrece ninguna demostración de por qué no debemos discriminar a ambos. Los defensores de la versión categórica lo incluyen como una premisa, pero ello no supone que lo hayan demostrado” (Cfr: HORTA O., *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo*, cit., pág. 115, nota 132).

<sup>38</sup> Véase: SINGER P., *A Response*, in JAMIESON DALE, *Singer and His Critics*, Oxford, 1999, págs. 269-335 (295-296); HORTA O., *El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo*, in *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 10, 2010, págs. 55-84 (62). Resulta, en este sentido, absolutamente necesario reconocer el encomiable esfuerzo realizado por ÓSCAR HORTA para poner al descubierto la fragilidad de todas las refutaciones del argumento de los casos marginales, ya presente en su tesis doctoral y actualizado y mejorado en su excelente artículo “*El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies*”, que acabamos de citar. Las siguientes páginas han sido, de hecho, escritas siguiendo el hilo de su exposición, así que, nos gustaría, cuando menos, hacerle partícipe de nuestro sincero agradecimiento por una contribución tan loable al debate.

<sup>39</sup> Cfr: D’AGOSTINO F., *Bioética. Estudios de filosofía del Derecho*, Madrid, 2003, págs. 196 y 197.



### 3. ¿Dignidad más allá de la especie humana?

De todo lo expuesto en los apartados anteriores cabe extraer una única conclusión: que el antropocentrismo moral no resulta sostenible desde un punto de vista racional. Tanto la dificultad para definir lo humano como ente aislado del resto de los seres, como la manifiesta debilidad de la idea de que todos los humanos comparten las mismas cualidades y que éstas son siempre superiores a las de otros seres juegan claramente en su contra. Por consiguiente, tendremos que deducir, efectivamente, que el antropocentrismo moral no es racionalmente sostenible, por más que nos resulte particularmente doloroso reconocerlo. Ahora bien, de esta evidencia no se extrae necesariamente que sea posible, ni mucho menos necesario, ni concluir que el ser humano queda por tanto expuesto a todo tipo de abusos ni tampoco que tengamos una obligación moral de extender la idea de dignidad más allá de la especie humana, tal y como a menudo hacen los defensores de los animales<sup>40</sup>.

De hecho, lo único que las objeciones al antropocentrismo moral acaban forzando es la necesidad de asentar la idea de dignidad, esto es, el valor especial de algunos seres, sobre cimientos diferentes a la pertenencia a una especie. Pero esto puede perfectamente traer como resultado una nueva reformulación del ámbito de lo digno que, en lugar de traspasar los límites de la especie humana hasta abarcar a algunos animales, produzca el efecto contrario, esto es, la idealización de un número reducido de seres humanos que, en cuanto que poseedores de rasgos a los que atribuiremos particular significación moral, quedarían como los únicos seres dignos. Este es, de hecho, el resultado que ofrecen algunas de las propuestas alternativas al antropocentrismo moral, como las formuladas por Frey, por ejemplo, quien considera que los seres humanos marginales, esto es, todos aquellos que no poseen intereses susceptibles de ser jurídicamente protegidos (en la práctica, todos los que no son agentes morales), no son seres dignos<sup>41</sup>.

Otras teorías morales, menos radicales, como las teorías personalistas expuestas por Tristram Engelhardt o John Harris, que hunden sus raíces últimas en el pensamiento de Locke<sup>42</sup>, llegan a conclusiones un tanto parecidas, por cuanto limitan el rango de personas (esto es, en su definición, seres dignos), a un número reducido de seres humanos. Así, el primero escribe que “lo que, en términos seculares generales, es importante acerca de nosotros mismos como seres humanos, es el hecho de que seamos personas y no nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens*

<sup>40</sup> Véase, a este respecto: DE LORA P., *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, cit., pág. 242; PLUHAR E., *Beyond Prejudice. The moral significance of Human and Nonhuman Animals*, cit., 1995, págs. 114-115.

<sup>41</sup> Véase: FREY R. G., *Autonomy and the Value of Life*, in *The Monist*, 71 (1), 1987, págs. 50-63 (56-57); FREY R. G., *Moral Standing, The value of Lives, and Speciesism*, in *Between the Species*, 4 (3), 1988, págs. 191-201, especialmente esta última página, en la que escribe: “si vamos a continuar utilizando animales para investigación, debemos empezar a prever el uso de algunos humanos para estos mismos propósitos. El coste de sostener la tesis del valor desigual, y la mayoría de nosotros, yo creo, la sostenemos, es dares cuenta de que, su base de sustentación, la calidad de vida, abarca las vidas de algunos humanos tanto como la de los animales”).

<sup>42</sup> LOCKE definió a la persona como: “un ser pensante inteligente que razona y reflexiona y que se puede considerar a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante en diferentes momentos y lugares, algo que hace sólo gracias a esa conciencia que es inseparable del pensamiento y esencial para él” (Cfr: LOCKE JOHN, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, 1986, lib. II, cap. XXVII, sec. 26, págs. 330-33)

como tal (...): no todas las personas son necesariamente humanas y no todos los seres humanos son personas. La distinción entre personas y seres humanos tiene consecuencias importantes para el modo de tratar la vida personal humana en contraste con la mera vida biológica humana”<sup>43</sup>

Harris, por su parte, sostiene que el auténtico fundamento de la dignidad no se halla en ninguna de las razones por las que valoramos nuestra vida, sino en la mera capacidad de valorarla, que es la característica común a todos aquellos que dan razones para considera valiosa su propia vida<sup>44</sup>. Como él mismo escribe,

“Lo que tenemos en común es nuestra capacidad de valorar nuestras propias vidas y las de los demás, por muy diferentes que nuestras razones para hacerlo puedan serlo o puedan parecer (...) Las personas son los seres capaces de valorar sus propias vidas. Hemos puesto de manifiesto la vasta variedad de razones que las personas poseen para valorar sus vidas, y las distintas formas en las que el pensamiento de que es importante organizar sus vidas y las sociedades en las que viven. Muchas de estas diferencias se derivan de o expresan las diferencias morales entre las personas y es probable, por consiguiente, que continúen siendo importantes”<sup>45</sup>.

Todas estas propuestas axiológicas resultan, a nuestro juicio, mejor fundadas que el antropocentrismo moral, en cuanto que no necesitan apelar a elementos que escapan de un escrutinio racional serio. Sin embargo, esto no significa que no tengan que soportar importantes taras, que provienen, por encima de todo, de las consecuencias que tendríamos que afrontar de tomarnos en serio sus postulados más fuertes. Y es que la posibilidad de restringir el ámbito de lo digno a un círculo reducido de humanos que alientan esta clase de propuestas alimenta la fuerza de las razones de quienes han aducido que el abandono de la defensa de la idea de dignidad humana traería terribles consecuencias para muchos seres humanos<sup>46</sup>. También, por descontado, parecen dar razones a quienes consideran que el carácter contra-intuitivo de tal grado de esnobismo moral debería propugnar la vertiente extensiva de la dignidad que propugnan los movimientos animalistas (recuérdese que el propósito fundamental de quienes esgrimen el ACM no es tanto privar de derechos a los humanos marginales como extenderlos a los animales).

<sup>43</sup> ENGELHARDT T., *Los fundamentos de la bioética*, Barcelona, 1995, pág. 156.

<sup>44</sup> Es importante tener presente que HARRIS no utiliza el término dignidad en ningún momento. Sin embargo, si consideramos que la idea de dignidad que manejamos aquí es la de valor especial que hace importante a un ser en términos morales, es obvio que este concepto se haya implícito en su formulación. Así se puede ver en el siguiente texto del autor: “Para mí y para Warnock la cuestión de si un individuo es o no es persona es precisamente la cuestión de si es moralmente importante; y particularmente la de si comparte aquella importancia moral que tienen los seres humanos adultos” (Cfr: HARRIS J., *Supermán y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*, Madrid, 1998, pág. 55).

<sup>45</sup> Cfr: HARRIS J., *The Value of Life*, cit., págs. 16 y 192.

<sup>46</sup> Véase al respecto: FRANCIS L. AND R. NORMAN, *Some Animals Are More Equal than Others*, in *Philosophy*, 53, 1978, págs. 507-527; POSNER RICHARD A., *Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatical Perspectives*, in SUNSTEIN CASS and MARTHA NUSSBAUM (Eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford, 2004, págs. 51-77 (61); NOZICK ROBERT, *Do Animals Have Rights?*, cit., pág. 307; CARRUTHERS P., *La Cuestión de los Animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge, 1995, págs. 134 y ss. y 194; WARREN MARY ANNE, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford, 2000; BEAUCHAMP TOM L., *Problems in Justifying Research on Animals*, in BEAUCHAMP TOM L., LEROY WALTERS (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, Wadsworth, 1999, 465-73; COHEN CARL, *Reply to Tom Regan*, in COHEN Carl and REGAN Tom, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001, 225-261).



Hay, no obstante, también razones por las que discutir la vigencia de estas críticas. Así, y empezando por la última, hay que tener presente que la extensión de la idea de dignidad a animales no humanos podría traer consigo consecuencias tan contra-intuitivas como las que implican las propuestas de Frey, por ejemplo. Así, piénsese que, dado que la idea de dignidad supone tanto como la creación de una comunidad de equivalentes, entre los que no cabe trazar discriminaciones basadas en la especie, otorgar dignidad a los chimpancés supondría, sin ir más lejos, que, en caso de tener que elegir entre la defensa de la vida de uno de ellos y un humano, y en igualdad de otras consideraciones, tendríamos que acudir al mero azar. Por ejemplo, si un tigre atacara a un humano y un chimpancé y sólo pudiéramos salvar a uno de los dos en primera instancia, lo que la extensión de la dignidad implica es que una decisión de este calado debería dejarse en manos de la fortuna. Y esto, a nuestro juicio, es también sumamente contraintuitivo. Y todo ello, por supuesto, por no mencionar el “argumento de la predación”, que defiende consistentemente que el reconocimiento de los derechos a los animales debería obligarnos a intervenir en el orden natural de las cosas, so pena de caer en una forma refinada de especismo<sup>47</sup>.

En cuanto a las críticas que acusan a las propuestas personalistas de ser excesivamente reductoras, no hay más que recordar que el que uno afirme que la dignidad se halla inherentemente emparentada con algunos rasgos específicos, no excluye que pueda extenderse a sujetos que no los poseen si las circunstancias así lo recomiendan. A nuestro juicio, es el mismo Engelhardt el que proporciona un magnífico punto de partida para la construcción de este modelo extensivo cuando señala que existe una construcción social de la idea de persona que hace que quienes acaban siendo englobados en este concepto no sean únicamente los agentes morales (que son quienes él entiende como los únicos seres intrínsecamente dignos)<sup>48</sup>. De ahí su afirmación de que

<sup>47</sup> Para entender el argumento, COHEN plantea un experimento mental: imaginemos que un bebé de cebra es atacado por una leona que caza para dar de comer a sus crías. A partir de ahí, escribe lo siguiente: “Si ese bebé de cebra tuviera algún tipo de derecho, seguramente tendría el derecho a la vida; de todos los derechos, ese es seguramente el más importante, y el que todos los demás presuponen. Por tanto, si en ese caso de predación natural, la presa tiene derechos y el predador los infringe, nosotros deberíamos intervenir en defensa de los derechos de la cebra, si ello estuviera en nuestras manos. Pero no intervenimos en estos asuntos ni siquiera cuando podemos; ni soñamos en hacerlo. De otro lado, si hubiéramos contemplado (o siquiera sospechamos) que la leona está a punto de atacar a un niño humos indefenso que juega en un bosque, responderíamos con prontitud, protegiendo al niño de todas las formas posibles. Ahora pregunto: ¿qué hace que ambos casos sean diferentes desde un punto de vista moral? (...) Sin duda, tenemos mucha mayor empatía por el ser humano en peligro. Pero también reconocemos, consciente o inconscientemente, que hay profundas diferencias entre el estatuto moral de un bebé de cebra y el de un bebé humano. El bebé humano, podríamos ser si aún se pregunta, tiene el derecho a no ser comido vivo, y lo tiene por ser humano” (COHEN C., *Why animals do not have rights*, in COHEN C. and T. REGAN, *The Animal Rights Debate*, Lanham: Rowman&Linterfeld Publishers, 2001, cap. 5, pág. 30).

<sup>48</sup> Más aún, Engelhardt escribe que existen al menos cinco acepciones diferentes del término persona: en primer lugar, la ya citada de agente moral, a la que él considera la acepción de persona en sentido estricto; en segundo lugar, un sentido social de la persona, que engloba a los seres a los que se les otorgan prácticamente todos los derechos de los primeros, como sucede en el caso de los niños; en tercer lugar, un sentido social de persona que se atribuye a quienes fueron personas en sentido estricto pero ya no lo son por haber perdido sus capacidades, pero que todavía interaccionan con el resto de la sociedad; en cuarto lugar, quienes nunca han poseído ni poseerán las capacidades de los agentes morales y, por consiguiente, ni han sido ni serán personas en sentido estricto, como los retardados mentales profundos o los dementes; por último, los seres humanos

“hay que hacer inevitablemente una distinción importante entre personas que son agentes morales y a quienes se les imputan los derechos de los agentes morales (...) Las personas que son agentes morales tienen derechos que son esenciales al carácter mismo de la moralidad secular general. Las comunidades concretas crean los derechos de las personas en sentido social. Además existen distinciones reales entre la categoría moral de los seres humanos que, al menos, pueden representar un papel social y los que no pueden hacerlo (por ejemplo, las personas permanentemente comatosas, o los niños anencefálicos). Estas distinciones reflejan una geografía de suposiciones morales bien establecida, y que además se aviene con lo que se puede justificar en términos seculares generales de este ámbito”<sup>49</sup>

Esta es, a nuestro juicio, la clave fundamental, el meollo de la cuestión que permite superar las críticas al esnobismo de los modelos personalistas: del hecho de que reconozcamos que sólo *algunos* seres humanos gozan de lo que podríamos denominar dignidad intrínseca, esto es, un valor proporcionado por las cualidades que poseen, no significa que éstos no puedan elevar a ese mismo rango de seres dignos a otros seres, en atención a factores particularmente relevantes, aunque no necesariamente intrínsecamente significativos desde un punto de vista moral. Así, por ejemplo, el mismo Engelhardt considera que, en el caso de los seres humanos que no cabría como calificar como personas por sus cualidades inherentes, se podría reconsiderar su estatus y otorgarles un valor similar al de los que efectivamente son seres intrínsecamente dignos porque socialmente es necesario.

Esta, a nuestro juicio, es una proposición sensata, en cuanto que no sólo entronca bien con lo que nuestros sentimientos de afinidad hacia otros seres humanos parecen predisponernos a hacer, sino con una actitud perfectamente inteligible desde un discurso consecuencialista. Piénsese, en este sentido, en la necesidad de conferir valor a la vida de un ser humano aquejado de estadios avanzados de Alzheimer, necesidad que no existe en la misma medida en el caso de, por ejemplo, un perro. Y es que, si bien es cierto que entre ambos seres a veces es difícil encontrar rasgos morales distintivos, también lo es que su pasado y su ligazón con los seres intrínsecamente valiosos distan mucho de ser los mismos. Cabe, por consiguiente, pensar que las consecuencias de privar de dignidad a uno y otro serían completamente diferentes. Así, en el caso del animal, es posible que sintiéramos una cierta desazón por privarle de dignidad (aunque sin duda ésta se calmaría en buena medida si pensáramos que no poseer dignidad no significa no tener ningún valor, sino, simplemente, no alcanzar el rango de equivalente a un humano adulto, por ejemplo). En el caso de un niño, en cambio, esa inquietud alcanzaría probablemente confines mucho más elevados.

Pero el argumento definitivo por el que pensar que está justificado trazar diferencias es, como hemos avanzado ya, de marcado carácter consecuencialista. Quien no entienda por qué, haría bien en caer en cuenta de que resultaría difícil creer que cualquiera de nosotros se sintiera particularmente amenazado por negar dignidad a los animales. De hecho, esta es la situación en la que vivimos actualmente, sin que haya noticia de que provoque un desproporcionado dolor entre nosotros. Y, sin embargo, ¿cuánto no aumentaría nuestro sufrimiento, nuestra inquietud como

---

con graves lesiones, que no son capaces de actuar en relaciones sociales mínimas, como los que se encuentran en estado de coma grave o permanente (ENGELHARDT, T., *Los fundamentos de la bioética*, cit, pág. 171).

<sup>49</sup> ENGELHARDT, T., *Los fundamentos de la bioética*, cit, pág. 171.



agentes morales capaces de entender las implicaciones de nuestras decisiones morales, si pensáramos en las consecuencias de privar de dignidad a seres humanos marginales en los que podríamos llegar a convertirnos. ¿Cómo pensar que permaneceríamos indiferentes si sabemos que que si un día sufrimos de una discapacidad que nos inhabilite como tales agentes podremos ser despojados de buena parte de nuestros derechos? Obviamente, el matiz de la cuestión radica aquí no ya tanto entre los rasgos morales significativos que muestran un humano enfermo y un animal, sino en la evidencia fáctica de que un humano adulto puede convertirse en un humano discapacitado, pero no en un animal. Con lo que obviar el nexo biológico hasta el extremo de igualar a humanos marginales y animales puede resultar no sólo una conclusión innecesaria del ACM, sino incluso, una consecuencia injusta, en cuanto que elevaría el sufrimiento en nuestro mundo, dada la enorme angustia social que generaría.

A partir de este pensamiento, es fácil concluir, como hace el filósofo texano, que existe una auténtica necesidad de construir un concepto social de persona<sup>50</sup>, esto es, una configuración de lo digno a partir de una unión entre quienes son inherentemente valiosos y quienes han de ser alzados a esa misma dignidad. Así lo requiere tanto nuestra mayor afinidad con los miembros de nuestra especie como nuestro propio interés en asegurar una máxima protección al ser humano marginal en que nos podríamos convertir. Sólo después de esto parecería razonable extender el ámbito de la dignidad más allá de esos confines<sup>51</sup>.

A nuestro juicio, por tanto, cabe considerar que el abandono del antropocentrismo moral podría traer consigo una forma de antropocentrismo débil, convencional, en el que habría seres humanos inherentemente dignos y otros cuyo valor moral quedaría plenamente condicionado a las

<sup>50</sup> Como señala ENGELHARD, “tendremos que dirigir nuestra atención hacia la justificación de ciertas prácticas sociales en función de la importancia que tienen para las personas, con el fin de justificar, para una comunidad concreta, un rol social que podemos llamar “ser una persona para consideraciones sociales”. Si tenemos en cuenta que esta acepción de persona no se puede justificar en función de la gramática básica de la moralidad (esto es, porque dichas entidades no tienen una categoría intrínsecamente moral por ser agentes morales), tendremos que justificar un sentido social de la persona, más bien, en función de la utilidad que tiene la práctica de trata a ciertas entidades como si fueran personas. Si esta práctica se puede justificar, obtendremos, además de un sentido estricto de las persona como atentes morales, un sentido social de las personas justificado en función de consideraciones utilitaristas y consecuencialistas”.

<sup>51</sup> En este sentido, citaremos a MARCOS cuando escribe que “Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales como “familia humana”. Esta expresión no trae consigo toda la complejidad de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie humana es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esa confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve. necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a la misma familia, sí. Una vez que consigamos reconocer en los otros humanos –en todos– las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen –o deberían unirnos– a nuestra familia, y que nacen del más elemental amor propio, sólo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, sólo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes” (Cfr: MARCOS ALFREDO, *Ética Ambiental*, Valladolid, 2001, pág.113 y 114)



valoraciones que establecieran sobre ellos los primeros<sup>52</sup>. Y, a pesar de ello, estamos plenamente convencidos de que esa extensión en valor se acabaría extendiendo a buena parte de los seres humanos, tal vez con las excepciones de quienes no pueden sufrir o padecer daño, como anencéfalos o seres en estado vegetativo persistente. Y es que, protegiendo así a los humanos marginales, los agentes morales, esto es, los humanos inherentemente dignos, se estarían protegiendo a sí mismos. Lo dicho, por supuesto, no significa que no quepa, además, establecer un cierto deber de beneficencia con respecto a los animales, pero desde una perspectiva valorativa diferente a la de los humanos.

Nos encontraríamos así, en suma, con un panorama en el que el espectro de los seres dignos abarcaría una amplia gama de humanos. Algunos de ellos, como los adultos en plenitud de facultades serían seres inherentemente dignos, mientras que otros colectivos humanos (niños, discapacitados, etc.) alcanzarían dicha condición a partir de la valoración concedida por los primeros. A ello habría que unir, además, que cabría perfectamente ampliar el círculo de seres frente a los que poseemos deberes morales más allá de este reducido grupo, de manera que fuera posible observar comportamientos piadosos con los animales, sobre todo con los que nos son más próximos. Una ética basada en los principios para los seres dignos y otra fundamentada en el utilitarismo para quienes no lo son podría, de hecho, resultar la receta más adecuada para afrontar la discusión ética en las mejores condiciones. Un modelo de este corte mejoraría, en nuestra opinión, sustancialmente el antropocentrismo fuerte actualmente imperante, sin incurrir por ello en muchas de las contradicciones de los modelos animalistas. Esto, por supuesto, no significa que la propuesta que trazamos sea perfecta. Tampoco lo pretende: sólo intenta ser mejor que sus rivales. Ahora será el momento de someterla a crítica y ver si, efectivamente, ese efecto se ha producido.

---

<sup>52</sup> Como él mismo sostiene, “por esta razón, el valor de los cigotos, embriones y fetos está determinado en la moralidad secular general principalmente por el valor que representa para las personas actuales” (Ibídem, pág. 161).