

## 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

Oscar Horta\*

Recibido: 6/5/2010  
Revisado: 28/6/2010  
Aceptado: 29/6/2010

**Resumen:** Conforme al antropocentrismo moral, está justificado tratar de forma desfavorable a los animales no humanos frente a los seres humanos. Esta idea se mantiene a menudo indicando que hay ciertas capacidades o relaciones, defendidas como moralmente relevantes, que solo tendrían estos últimos. El argumento de la superposición de especies apunta, sin embargo, que esta asunción se encuentra equivocada. Toda una serie de seres humanos incumplen también tal criterio. De este modo, si continuamos defendiendo su relevancia, estaremos aceptando que se dé a estos seres humanos un trato coincidente con el que se proporciona hoy en día a los animales no humanos. Si, en cambio, se quiere dar una plena consideración y un consiguiente trato ecuánime a todos los seres humanos, ello implicará el rechazo de tal criterio, y la extensión de tal consideración y trato a los demás animales sintientes. Se ha intentado responder a este argumento asumiendo que sus premisas son equivocadas, o sosteniendo que hay otras razones por las cuales todos los seres humanos deben ser moralmente considerables. En este artículo se examinan estas respuestas y se concluye que ninguna de ellas tiene éxito.

**Palabras clave:** antropocentrismo, argumento de la superposición de especies, consideración moral, especismo, trato desfavorable.

#### INTRODUCCIÓN

La posición que se asume mayoritariamente en relación a la cuestión de la consideración moral de los animales no humanos es la que podemos llamar *antropocentrismo moral*. El antropocentrismo moral puede ser definido como la prescripción de (A):

---

\* Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología / Rutgers University. Para la realización de este trabajo he dispuesto de la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España (exp. 2008-0423).

- (A) Está justificado tratar de modo desfavorable a aquellos que no satisfacen cierto criterio *C*, siendo *C* satisfecho solo por los seres humanos y por cada uno de ellos.

(A) es una definición comparativa. Esto se muestra en el uso del término 'desfavorable'. Podemos tratar bien a un animal no humano y, sin embargo, mantener una actitud conforme a (A) si comparativamente ese trato es peor (esto es, comparativamente desfavorable) en relación al dado a un ser humano en una situación idéntica simplemente por el hecho de que solamente este último satisface el criterio *C*.<sup>1</sup>

Hay distintas formas en las que se puede defender (A). Lo que diferencia a estas es el tipo de valor que asignan al criterio *C*. Una posición muy común consiste en mantener que este radica en la posesión de ciertas capacidades o el mantenimiento de ciertas relaciones susceptibles de ser comprobadas.<sup>2</sup> Tal posición podría ser formulada en la que podemos llamar la premisa (C):

- (C) Está justificado tratar de modo desfavorable a quienes no satisfacen un cierto criterio *C*, donde *C* puede denotar la posesión de ciertas capacidades cognitivas o lingüísticas, la posibilidad de tener deberes u otras capacidades vinculadas a estas, o bien el hecho de tener vínculos emocionales con los agentes morales o con los demás seres humanos, de encontrarse en una situación en la que tienen poder sobre estos, de interactuar habitualmente con estos o, en general, de encontrarse en una relación privilegiada con estos.

---

<sup>1</sup> Esto supone, pues, que una posición será antropocéntrica incluso aunque no prive completamente de consideración moral a los animales que excluye. Esto sucederá así si tal posición asume que, además de *C*, hay otros criterios para la consideración moral. De este modo, una posición antropocéntrica podría considerar a los animales no humanos en función de estos, aun cuando los excluyese por no satisfacer *C*. Podría plantearse, por otra parte, que *C* fuese un criterio cuyo cumplimiento fuese gradual. De ese modo, los animales no humanos podrían satisfacer *C* hasta un cierto punto, suficiente para ser moralmente considerables pero insuficiente para no ser tratados de forma desfavorable frente a los seres humanos. Conforme a una posición así, no obstante, podríamos seguir distinguiendo al menos dos criterios. Tendríamos, por una parte, un criterio general para la asignación moral de manera amplia, que sería el que podría posibilitar que los animales no humanos fuesen considerables. Pero, por otra parte, podríamos también distinguir un criterio particular consistente en la satisfacción de tal criterio general en un cierto grado, que sería el que resultaría suficiente para no ser tratado de manera desfavorable. Por ejemplo, supongamos que se considerase que el criterio tomado por relevante para ser moralmente considerable fuese la posesión de ciertas capacidades cognitivas, pero que debería ser necesario poseerlas en un cierto grado *x* para no ser tratado desfavorablemente frente a ningún otro individuo. Y supongamos que se asume que sólo los seres humanos poseen tales capacidades en tal grado *x*. La posesión de ciertas capacidades cognitivas en un sentido amplio sería el criterio general, mientras que su posesión en tal grado *x* sería el criterio particular al que me he referido. Este último constituiría, en este caso, el criterio *C* sobre el que descansaría la defensa del antropocentrismo.

<sup>2</sup> Los otros modos en los que se defiende el antropocentrismo es presentando (A) como correcta por definición o afirmando que los seres humanos (y solo ellos) poseen capacidades o relaciones no susceptibles de ser comprobadas (como ocurre, por ejemplo, cuando se dice que los humanos son la especie elegida por una divinidad, o que solo ellos tienen un alma susceptible de consideración moral).

El antropocentrismo, sin embargo, no se ha visto libre de críticas. Por el contrario, en las últimas décadas sus opositores han ido en aumento. Estos defienden que el antropocentrismo constituye una forma de especismo, esto es, un trato o consideración desventajosa injustificada de quienes no pertenecen a una cierta especie.<sup>3</sup>

Uno de los argumentos que han sido utilizados por los críticos del especismo para cuestionar el antropocentrismo es el argumento de la superposición de especies. Este tiene como objeto refutar la idea de que (C) pueda realmente servir para defender (A). No busca en sí mismo probar que los criterios presentados en (C) no puedan ser moralmente relevantes (a tal tarea se dirige un argumento distinto, el argumento de la relevancia),<sup>4</sup> si bien pone en duda muy seriamente que sea así. Pero lo que sí demuestra es que (A) y (C) son incompatibles.

Este argumento puede ser presentado de formas muy distintas. Una formulación sencilla puede ser la siguiente:

- (A1) Está justificado tratar de modo desfavorable a quienes no satisfacen el criterio C.
- (A2) Está justificado tratar de modo desfavorable a los animales no humanos sintientes que no satisfacen el criterio C.
- (A3) Está justificado discriminar a los seres humanos sintientes que no satisfacen el criterio C.

---

<sup>3</sup> La clave para saber si una posición antropocéntrica es especista descansa, pues, en si se encuentra justificada o no. Obsérvese que un punto de vista antropocéntrico podría asumir otros criterios para la consideración moral que fuesen justificados aparte de C (que es el que plantea la distinción entre humanos y no humanos). Sin embargo, la cuestión radica en si C es o no un criterio justificado.

<sup>4</sup> El argumento de la relevancia parte de la siguiente proposición en el plano óptico: “quienes satisfagan un cierto criterio R serán *afectados por* aquellas decisiones que implican que puedan ser beneficiados o perjudicados”. Y, en base a esta, postula de forma paralela en el plano moral la prescripción “quienes satisfagan el criterio R serán *considerados en* aquellas decisiones que implican que puedan ser beneficiados o perjudicados”. De este modo, se deriva lo moralmente relevante en función de lo que es ópticamente relevante. El argumento que así surge en respuesta a la posible relevancia del criterio C formulado en (C) puede ser formulado como sigue:

- (R1) Aquello que determine que alguien pueda ser dañado o beneficiado debe determinar si quienes lo satisfacen son moralmente considerables.
- (R2) El cumplimiento del criterio C no determina que alguien pueda ser dañado o beneficiado.
- (R3) El cumplimiento del criterio C no debe determinar que alguien sea considerable moralmente.

En una segunda formulación, en positivo, el argumento presentaría la sintiencia (la capacidad de tener experiencias que pueden ser positivas o negativas, y, por tanto, de ser afectado positiva o negativamente) como el criterio para ser moralmente considerable:

- (R'1) Aquello que determine que alguien pueda ser dañado o beneficiado debe determinar si quienes lo satisfacen son moralmente considerables.
- (R'2) La sintiencia determina que alguien pueda ser dañado o beneficiado.
- (R'3) La sintiencia debe determinar que alguien sea considerable moralmente.

Como se puede apreciar, el principio (C) se ve asumido en el argumento en el paso (A1). Quienes formulan este, lo hacen normalmente porque solo tienen en cuenta que de (A1) se sigue (A2). Sin embargo, de (A1) también se sigue (A3), que es inconsistente con (A). Lo que es más, (A3) es inconsistente con la propia idea de que todos los seres humanos deben ser considerados de forma ecuaníme. Y ello es así debido a que, de hecho, hay un gran número de seres humanos que no satisfacen el criterio C. Muchos de estos, como los niños de corta edad y aquellos con diversidad funcional intelectual significativa, carecen de las capacidades incluidas en C conforme al principio (C). Y, del mismo modo, hay numerosos seres humanos, como los huérfanos o algunos ancianos sin familia, que no tienen a nadie que se preocupe de ellos, no se encuentran en una situación de fuerza, sino de debilidad, y, así, no cumplen los criterios relacionales igualmente apuntados en C.

De este modo, la idea de que hay seres humanos que pueden ser tratados de forma desfavorable solamente puede ser resistida si se rechaza lo prescrito en la premisa (A1). Y ello supone tener que rechazar, asimismo, lo que prescribe (A2). De aquí se sigue que, si los intereses de todos los seres humanos sintientes deben ser moralmente considerados de forma equitativa, también deberán serlo los de los animales no humanos sintientes.<sup>5</sup> Si, en cambio, se continúa afirmando que esto último no puede ser el caso, habrá que aprobar que se trate también de forma desfavorable a los seres humanos que no satisfagan los criterios referidos.

Los defensores del antropocentrismo han intentado rebatir este argumento de distintas maneras. Pueden distinguirse tres clases generales de respuestas dadas a este:

- (i) Aquellas que no llegan a valorar realmente lo que este argumento plantea.
- (ii) Aquellas que no aceptan la crítica planteada por el argumento, y que pretenden mostrar un modo en el que es posible que la superposición de especies resulte irrelevante desde un punto de vista moral.
- (iii) Aquellas que aceptan el hecho de que sus criterios excluyan también a un determinado número de seres humanos, pero que buscan, ante esto, dar alguna razón para que ningún ser humano reciba un trato desfavorable.

---

<sup>5</sup> Por economía, en el resto de este artículo hablaré de forma general de “animales no humanos” para referirme a “animales no humanos sintientes”. No todos los animales son sintientes. Lo son todos aquellos que poseen un sistema nervioso centralizado con una cierta complejidad (si bien a día de hoy se desconoce la clase de organización, la complejidad que un sistema nervioso debe tener para poder dar lugar al surgimiento de un ser consciente, que pueda así ser sintiente). Esto excluye, entre otros, a los poríferos (las esponjas), que no poseen un sistema nervioso, o los cnidarios (como las medusas o las hidras), o los equinodermos (como las estrellas de mar), que poseen un sistema nervioso sin centralizar. Pero incluye con gran probabilidad a los animales que pertenecen a la mayoría de las distintas variedades (o especies, si se quiere) de animales. Los demás organismos biológicos (las plantas, hongos, protistas, arqueas, bacterias...) carecen de sistema nervioso central, no pudiendo, por tanto, ser sintientes.

Aquí se dará cuenta de las dos primeras clases de respuestas que cabe plantear.<sup>6</sup> Estas son las más radicales: asumen que el argumento no puede tener éxito, y que hay razones para dar a todos los seres humanos la misma consideración moral. Con todo, antes de entrar a presentar las distintas respuestas al argumento es conveniente hacer aquí tres apuntes.

En primer lugar es preciso indicar que, a pesar de que este argumento se hace valer cuando se apela tanto a capacidades como a relaciones, se ha asumido comúnmente que no es así. Se ha considerado de forma general que el argumento cuestiona en exclusiva las defensas del antropocentrismo que apelan a las capacidades individuales. Debido a esto, quienes han respondido al argumento lo han hecho teniendo en cuenta solo lo que ocurre en el caso de aquellos que no satisfacen cierta capacidad *P*, donde *P* puede denotar cualquiera de las capacidades psicológicas más allá de la mera sintiencia (como las intelectuales, lingüísticas, etc.). Por este motivo, aquí examinaremos tal versión del argumento. En cualquier caso, lo que se diga en relación a esta se hará valer *mutatis mutandi* cuando el criterio apelado sea de carácter relacional.

En segundo lugar, es necesario apuntar también que, pese a que la denominación de ‘argumento de la superposición de especies’ ha sido empleada en distintas ocasiones,<sup>7</sup> el nombre que de forma mayoritaria ha recibido este argumento es el de ‘argumento de los casos marginales’. El motivo por el que aquí se ha rechazado tal denominación es el siguiente. La terminología de la ‘marginalidad’ aplicada a la pertenencia a una cierta especie es incorrecta. La no posesión de ciertas capacidades o el no mantenimiento de ciertas relaciones no hace que la pertenencia a la especie se vea reducida hasta ser marginal. Puede considerarse, no obstante, que el término no se refiere a la especie como tal, sino al modo en el que estos otros criterios son cumplidos. Con todo, aun en este caso parece un término que no describe bien la situación. Hay muchos seres humanos que no es que cumplan los criterios indicados de forma marginal, sino que no los cumplen en absoluto. Asimismo, incluso aunque el nombre del argumento se utilice para referir la marginalidad en relación a estos criterios, es muy posible que surjan aquí confusiones, y se entienda que lo denotado es una supuesta marginalidad en referencia a la especie. Y, por otra parte, es un término que puede dar la imagen de referir casos poco relevantes. Se puede dar la impresión de que la marginalidad se da en relación a la importancia de los casos considerados por el argumento. Esto es, se puede asumir que estos no son realmente problemáticos, que introducen meramente una cuestión de detalle, cuando, sin embargo, la dificultad que plantean para la premisa (C) resulta formidable. Ante esto, el término ‘superposición de especies’ resulta mucho más claro: pone de manifiesto que existen toda una serie de

---

<sup>6</sup> Las respuestas del tercer tipo serán examinadas en “El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento”, en este mismo número.

<sup>7</sup> Véase Miller, Harlan B., “A Terminological Proposal”, *Society for the Study of Ethics and Animals Newsletter*, 30, 2002; Ehnert, Jesse, *The Argument from Species Overlap*, tesis de maestría, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, 2002; Wilson, Scott, “The Species-Norm Account of Moral Status”, *Between the Species*, 5, 2005, [http://cla.calpoly.edu/bts/issue\\_05/05wilson.htm](http://cla.calpoly.edu/bts/issue_05/05wilson.htm) [visitado el 15 de mayo de 2010].

criterios, y los colectivos de los seres que los cumplen y que no los cumplen se superponen a los conjuntos constituidos por quienes pertenecen a distintas especies.

Finalmente, es necesario hacer un apunte referido a algunos conceptos que se emplearán en este artículo. He indicado que el antropocentrismo supone que los animales no humanos son tratados de forma desfavorable. Esto es compatible con una privación tanto total como parcial de consideración moral. Ahora bien, cuando alguien que no cumple un cierto criterio para ser moralmente considerado es tratado desfavorablemente pero, no obstante, sigue siendo considerado en cierto modo, lo que ocurre es que otros criterios diferentes le proporcionan tal consideración. De este modo, los criterios que implican que alguien sea tratado desfavorablemente son criterios que privan de consideración. Pero, por otra parte, alguien puede ser tratado de forma no desfavorable pero por motivos que no tengan que ver con sus intereses, sino con los de terceros. En un caso así, no se le estará reconociendo consideración moral. Un individuo es moralmente considerable cuando sus intereses son tenidos en cuenta por el valor que tenga en sí mismo su satisfacción.

Hechos estos apuntes, podemos pasar a ver en qué consisten las respuestas que se pueden presentar a este argumento.

#### RESPUESTAS QUE NO EFECTÚAN UNA VALORACIÓN DE LA CUESTIÓN

A lo largo de la historia, las ocasiones en las que se ha guardado silencio sobre el hecho de que muchos humanos no cumplen los requisitos asumidos como esenciales para todos los seres humanos resultan incontables: podríamos decir que por cada afirmación de que un atributo resulta específico humano se ha dado un caso de mutismo en lo tocante a aquellos humanos que carecen de él.<sup>8</sup> Esto puede ser visto como una falta de miras notable por parte de los defensores del antropocentrismo en relación a las consecuencias derivadas de sus argumentos. Con todo, el caso es diferente de lo que sucede hoy en día. En la actualidad, el argumento de la superposición de especies ha sido explicado en multitud de ocasiones por los críticos del especismo. Pero, aun así, el hecho es que todavía se continúa procediendo a menudo como si aquello que el argumento plantea no mereciese ser considerado. Veremos a continuación de qué forma puede tener lugar una desatención de este tipo, para examinar si esta puede estar justificada.

#### VUELTA A UNA POSICIÓN DEFINICIONAL

En ocasiones, la reacción a este argumento consiste simplemente en presentar en su contra un enfoque antropocéntrico definicional. Así, Philip Devine afirma:

---

<sup>8</sup> Un caso paradigmático puede verse en Descartes, René, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1930, pp. 55-56.

Incluso aunque debiésemos pensar que es un asunto menos grave matar a un ser humano que carezca de la inteligencia de un cerdo que matar a un adulto o a un niño pequeño con una inteligencia normal, sería difícil aceptar la conclusión de que ello sería algo menos grave que matar a un cerdo.<sup>9</sup>

Sin embargo, no ofrece ningún argumento para respaldar tal afirmación. De modo similar, Gerald Paske indicará que los “humanos marginales” [sic] son no obstante humanos, y, así, “miembros de la familia humana”, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de los demás animales.<sup>10</sup> Y, también Roger Scruton va a dar una respuesta de este tipo, diciendo lo siguiente:

Imaginar que podemos simplemente deshacernos de los disminuidos mentales [sic] no solo es una crueldad hacia el individuo, sino también una actitud fría y calculadora hacia la especie humana y la forma humana.<sup>11</sup>

Como se puede apreciar, un movimiento de este tipo consiste, simplemente, en rechazar la premisa (C), y pasar a afirmar directamente (A). Mediante tal paso no se aporta ninguna nueva razón que demuestre por qué aceptar esta posición. Por el contrario, lo que se hace es asumir como punto de partida la conclusión que estaba precisamente pendiente de ser probada. Así, esta no es demostrada, sino únicamente supuesta. De este modo, el argumento no se ve rebatido.

#### LA ASUNCIÓN DE QUE EXISTE UNA SOLUCIÓN AUN NO ENCONTRADA

Hay otra forma de responder ante el argumento de la superposición de especies que evita dar una respuesta a este, que fue la adoptada por Robert Nozick. Cabe decir, antes de entrar en ella, que Nozick fue uno de los primeros pensadores que trató la cuestión de la consideración moral de los animales no humanos con un mínimo de seriedad a finales del siglo pasado (y, de hecho, antes de que se diese el notable aumento de la atención por el tema que tuvo lugar desde la segunda mitad de la década de los setenta). Lo que es más, Nozick llegó a plantear argumentos interesantes cuestionando

---

<sup>9</sup> “Even if we should think that it is a morally less grave matter to kill a human being lacking the intelligence of a pig than to kill an adult or infant of normal intelligence, it would be hard to accept the conclusion that such killing would be a less grave matter than the killing of a pig” (Devine, Philip, “The Moral Basis of Vegetarianism”, *Philosophy*, 53, 1978, 481-505, p. 487).

<sup>10</sup> Paske, Gerald H., “In Defense of Human ‘Chauvinism’: A Response to R. Routley and V. Routley”, *Journal of Value Inquiry*, 25, 1991, 279-86, p. 285.

<sup>11</sup> “To imagine that we can simply dispose of mental cripples is to display not only a callousness towards the individual, but also a cold and calculating attitude to the human species and the human form. It is part of human virtue to acknowledge human life as sacrosanct [...] This is not a part of virtue only; it is a sign of piety” (Scruton, Roger, *Animal Rights and Wrongs*, Metro, London, 1996, p. 54).

seriamente la aceptabilidad del consumo de animales no humanos.<sup>12</sup> Sin embargo, terminó asumiendo que la consideración que alguien deba recibir por el hecho de ser humano ha de ser claramente diferente de la que se debería dar a un animal no humano. En sus comentarios a propósito de tal afirmación indica primeramente que las capacidades de los animales no humanos son, si las comparamos con las humanas, reducidas.<sup>13</sup> Parece que con ello pretende levantar una defensa del antropocentrismo aludiendo a la posesión de tales facultades. Pero ve tal empresa frustrada cuando se tiene que enfrentar al argumento de la superposición de especies. Ante este, su respuesta inicial consistirá en asumir una posición definicional, como la de los autores que acabamos de repasar. Dirá así que los seres humanos que carecen de ciertas capacidad “son, después de todo, seres humanos, de la misma especie que nosotros”.<sup>14</sup> Y afirmará que los humanos deben ser vistos sobre un “tapete” distinto a aquel en el que contemplamos a los otros animales.<sup>15</sup> Ahora bien, añada a esto un argumento más. Nozick sostendrá la validez del antropocentrismo sobre la siguiente idea:

No mucho [...] debería inferirse del hecho de que no tengamos actualmente una teoría de la importancia moral de la pertenencia a la especie que nadie ha dedicado mucho tiempo a intentar formular porque el tema no ha parecido apremiante.<sup>16</sup>

En otras palabras: cree que, aunque no se ha presentado el argumento que pruebe (A), este puede ser encontrado en el futuro.

Esta respuesta puede ser criticada por distintos motivos:

(i) *Falta de razones*. Nozick no da ninguna razón a favor del antropocentrismo. Solo asume que puede haberla. Pero la posibilidad de que exista una razón a favor de una prescripción no equivale a una razón a favor de tal prescripción. Si lo que se afirma es que es *posible* que exista tal razón, se está afirmando también, del mismo modo, que es posible que *no* exista (pues, de lo contrario, la existencia de tal razón no sería meramente posible, sino, de algún modo, necesaria).

(ii) *Una ascensión discutible*. Por otra parte, esta respuesta, al margen de su limitada meticulosidad, va a ser, asimismo, rebatible por lo discutible de sus supuestos. Esto es, hay razones para dudar de que sea posible que exista una defensa sólida del antropocentrismo. Y es que, a la luz de la evolución del debate en los últimas tres décadas, en las que los defensores de esta posición han ensayado toda suerte de argumentos y propuestas, parece que podemos afirmar que lo que hace Nozick es más bien ignorar el fracaso cosechado en tal búsqueda. Ante los argumentos críticos con el

---

<sup>12</sup> Véase Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, New York, 1974, p. 37.

<sup>13</sup> Nozick, Robert, “Do Animals Have Rights?”, en *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, 305-10, p. 306.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 306-7.

<sup>16</sup> “Nothing much [...] should be inferred from our not presently having a theory of the moral importance of species membership that no one has spent much time trying to formulate one because the issue hasn’t seemed pressing” (*Ibid.*, p. 308).



especismo, los defensores del antropocentrismo han continuado buscando alguna forma de justificar este, lo cual incluye dar una respuesta al argumento de la superposición de especies. Y, como ha comentado a este respecto Peter Singer, tal búsqueda estaba “ya bien avanzada en 1983” (que es cuando Nozick presentó su respuesta al argumento), al margen de que haya continuado desde entonces sin disminuir su intensidad.<sup>17</sup> Ante esto hay que concluir, con Singer, que “ha llegado el momento de darle la vuelta a la observación de Nozick”. El motivo de esto es que a estas alturas se puede ya afirmar que “hay mucho que inferir del fracaso de toda esta actividad filosófica para encontrar una defensa convincente del especismo”.<sup>18</sup> Dicho de otro modo: que todo apunta a que este no puede ser defendido de forma verdaderamente convincente.

(iii) *Paralelismos*. Por otra parte, es importante destacar que la solución de Nozick puede ser esgrimida para justificar cualquier clase de planteamiento relativo a quién ha de ser moralmente considerable. En relación a la posición que este sostiene hacia los animales no humanos, Richard Arneson ha indicado:

El problema que tiene esta sugerencia es que, si verdaderamente funciona, funciona de forma demasiado efectiva. Ante la pregunta de cómo justificar que se favorezca a un humano demente frente a un no humano mejor dotado en términos cognitivos, se responde que vemos a los humanos frente a un tapete de asociaciones complejas diferentes de aquél frente al que vemos al animal no humano. Del mismo modo, ante la pregunta de cómo justificar la discriminación a favor de los arios y contra los judíos, el potencial discriminador puede responder que no es que haya aquí una distinción moralmente relevante simple, sino más bien una diferencia tan compleja que en la práctica no resulta posible de determinar. Vemos al judío situado en un tapete complejo que es muy diferente del tapete ario.<sup>19</sup>

La posición que Arneson refiere aquí podría ser defendida indicando que si no tenemos ningún argumento para justificarla es porque este no ha sido aún adecuadamente buscado. Y tal posición no sería aceptada por el propio Nozick. Por lo tanto, este no podría haber sido consistente al sostenerla en el caso de los animales no humanos

---

<sup>17</sup> Singer, Peter, “A Response”, en Jamieson, Dale, *Singer and His Critics*, Blackwell, Oxford, 1999, 269-335, pp. 295-96.

<sup>18</sup> “[T]here is, by now, a good deal to be inferred from the failure of all this philosophical activity to find a sound defence of speciesism” (ibid., p. 296).

<sup>19</sup> “The problem with this suggestion is that if it works at all, it works too effectively. Asked to justify favoring a demented human over a cognitively better endowed non-human, one responds that we see the human against a different tapestry of complex associations than we see the non-human animal. But by the same token, asked to justify discriminating in favor of Aryans and against Jews, the would-be discriminator can respond that there is no simple morally relevant distinction, but rather a difference so complex as to be effectively unstateable. We see the Jew placed in an intricate tapestry that is quite different from the Aryan tapestry” (Arneson, Richard J., “What, if Anything, Renders All Humans Morally Equal”, en Jamieson, *Singer and His Critics*, 103-28, p. 124).

Todas estas razones llevan a rechazar que la respuesta de Nozick pueda ser aceptable.

#### ACUSACIÓN DE DEGRADAR O PONER EN PELIGRO A MUCHOS SERES HUMANOS

Algunos autores, como Richard Norman y Leslie Francis,<sup>20</sup> han arremetido contra el argumento de la superposición de especies por considerarlo ofensivo para los seres humanos que no satisfacen los criterios propuestos por los defensores del antropocentrismo. A su vez, otros autores han sostenido que la aceptación del argumento puede acarrear importantes consecuencias negativas para estos humanos. Posner ha explicado esta idea sosteniendo que si no trazamos una división completamente clara entre los seres humanos y los demás animales puede ocurrir que tratemos a los primeros “tan mal como tratamos a los animales”, siendo esto último algo que no cuestiona en sí.<sup>21</sup> Y Nozick mantuvo también esta misma idea, asumiendo, como estos autores, que el resultado de considerar el argumento no podría ser el opuesto –esto es, el rechazo de (C)–.<sup>22</sup>

El trato que se da así a la cuestión no plantea esta en los términos correctos, por dos motivos:

(i) *El problema radica en la premisa (C)*. En primer lugar, es la aplicación de la premisa (C) la que implica el trato desfavorable de aquellos que pertenecen al amplio colectivo de seres humanos que no cumplen los criterios que los propios defensores del antropocentrismo han planteado como relevantes. Quienes presentan el argumento de la superposición de especies precisamente lo que hacen es cuestionar los criterios que excluyen a estos seres humanos, al rechazar (C). Así, son aquellos que critican el antropocentrismo quienes realmente acuden en ayuda de todo este colectivo de seres humanos excluidos implícitamente por los criterios antropocéntricos, al oponerse a estos. La queja que presentan aquí Nozick, Posner o Francis y Norman debería en realidad dirigirse contra la defensa de los criterios que excluyen a muchos humanos y a los animales no humanos, no contra los argumentos que únicamente clarifican las consecuencias que se derivan de aquellos. Ciertamente, la relación que el argumento plantea es bicondicional. Pero la asunción de que se ha de tratar desfavorablemente a los animales no humanos no está implícita en el argumento, ni mucho menos. Más aun, quienes defienden tal asunción son precisamente quienes critican el uso del argumento de la superposición de especies.

(ii) *Se culpa al mensajero*. En segundo lugar, la posición mantenida por estos autores en este punto olvida algo que debería resultar manifiesto: no es el argumento el que crea la relación bicondicional que señala; lo que

---

<sup>20</sup> Francis, Leslie y Norman, Richard, “Some Animals Are More Equal than Others”, *Philosophy*, 53, 1978, 507-27.

<sup>21</sup> Posner, Richard A., “Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatical Perspectives”, en Sunstein, Cass y Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 51-77, p. 61.

<sup>22</sup> Nozick, Robert, “Do Animals Have Rights?”, p. 307.

este hace es, simplemente, mostrárnosla. Que algunos humanos no satisfagan ciertos criterios es algo que sucede *independientemente* de que se use o no un argumento que identifique este hecho.

#### ACUSACIÓN DE DEGRADAR A LOS ANIMALES NO HUMANOS

John Rodman ha sostenido, de modo inverso a los autores que acabamos de ver, que el uso de este argumento significa una degradación de los animales no humanos. Mediante él, sostiene, estos son comparados a seres humanos carentes de ciertas capacidades. Ello resulta análogo, dice Rodman, a si dijésemos que las mujeres equivalen a hombres incompletos o defectuosos, por carecer de algunas de las características que normalmente los hombres poseen; o los humanos a cetáceos defectuosos, por estar privados de sónar.<sup>23</sup>

Lo que aquí ocurre, en realidad, es que esta línea de crítica asume lo que se supone que el argumento pretende cuestionar. Si los animales no humanos son degradados al ser comparados con los humanos que no poseen ciertas capacidades, ello conlleva que la carencia de estas es algo degradante. Pero si la posesión de tales capacidades resulta moralmente irrelevante (que es lo que pretende realmente mostrar el recurso al argumento de la superposición de especies), entonces no hay razón para pensar que esto sea así.<sup>24</sup> El supuesto en que se basa Rodman para criticar el argumento es precisamente una de las ideas que el argumento viene a cuestionar.<sup>25</sup>

#### RESPUESTAS QUE NO ACEPTAN EL ARGUMENTO DE LA SUPERPOSICIÓN DE ESPECIES

##### NEGACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

William Paton responderá al argumento afirmando que la existencia de seres humanos con diversidad funcional intelectual es puramente accidental y que futuros adelantos médicos eliminarán tal problema. En base a tal expectativa, señalará que “en rigor no hay seres humanos defectuosos [sic] ‘sin solución’ ”.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Rodman, John, “The Liberation of Nature?”, *Inquiry*, 20, 1977, 83-131, p. 94.

<sup>24</sup> Curiosamente, acaba Rodman concluyendo que el uso de animales no humanos es aceptable –se opone a su domesticación, mas no a su consumo (véase *ibid.*, p. 106) –, pero sin añadir que el uso de los seres humanos que tengan capacidades equivalentes a las de estos sea igualmente admisible. Asume así las prescripciones prácticas que el propio argumento de la superposición de especies cuestiona como especistas. Su posición es susceptible de recibir la misma crítica que este presenta a quienes han empleado este argumento.

<sup>25</sup> He asumido aquí que la degradación es una forma de desconsideración moral (de lo contrario, su alusión por los autores que apelan a ella no tendría sentido en este contexto), aunque no sea la única.

<sup>26</sup> “[T]here are no “hopelessly” defective human beings” (Paton, William, *Man and Mouse*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 33).

Respuestas semejantes han sido dadas también, con alguna variación, por otros autores. H. J. McCloskey ha afirmado que resulta infrecuente que no haya una “potencialidad” para la satisfacción de los criterios indicados.<sup>27</sup> Adela Cortina ha asumido una posición semejante, y ha insistido en que la actitud hacia los seres humanos que carecen de las capacidades mencionadas solo puede ser ayudarles a desarrollarlas (lo que implica la asunción de que esto es posible).<sup>28</sup> Y Jon Wetlesen ha argumentado de forma similar mediante la introducción de una diferenciación entre “habilidad” (*ability*) y “capacidad” (*capability*)<sup>29</sup> que toma de Jens Saugstad.<sup>30</sup> De acuerdo con Saugstad y Wetlesen, el primero de estos términos significaría la capacidad de algo, mientras el segundo de ellos denotaría la posibilidad de ser capaz de algo. Por *capability* se entendería así la posibilidad de tener una cierta *ability*.<sup>31</sup> Y lo moralmente relevante, argumenta Wetlesen, no sería la posesión de una cierta capacidad, sino la de la posibilidad de tener esta. La cuestión, pues, sería si los seres humanos que no poseen ciertas habilidades podrían tener, sin embargo, las capacidades vinculadas a ellas, esto es, la posibilidad de poseerlas. Según Wetlesen, no podemos realmente saber si ello es así: puede ser que estos seres humanos carezcan tanto de las facultades en cuestión como de la posibilidad de tenerlas, o puede que aun mantengan esta última. De este modo, propone Wetlesen que les demos el beneficio de la duda, y que los consideremos tal y como consideraríamos a alguien con las facultades.<sup>32</sup>

Podemos presentar el argumento de Wetlesen como sigue:

- (B1) Está justificado privar de consideración moral a quienes carecen de la posibilidad de tener una cierta capacidad *P*.
- (B2) Los animales no humanos carecen de la posibilidad de tener la capacidad *P*.
- (B3) Ningún ser humano carece de la posibilidad de tener la capacidad *P*.
- (B4) No está justificado privar de consideración moral a los seres humanos, pero sí a los animales no humanos

---

<sup>27</sup> McCloskey, Henry J., “Moral Rights and Animals”, *Inquiry*, 22, 1979, 23-54, p. 42.

<sup>28</sup> Cortina parece por momentos fundar la consideración moral de estos seres humanos en el mero hecho de que pertenecen a la comunidad humana (aunque no queda claro si esta es la especie humana como tal o una comunidad que supuestamente se superpondría a esta). Sin embargo, en último término viene a argumentar asumiendo que estos seres humanos pueden desarrollar las capacidades de las que carecen. Véase Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, pp.133-34, 188-89, 225.

<sup>29</sup> Wetlesen, Jon, “The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument”, *Environmental Values*, 8, 1999, 287-323, p. 302.

<sup>30</sup> Saugstad, Jens, *The Moral Ontology of Human Fetuses: A Metaphysical Investigation of Personhood*, tesis doctoral, Universitetet i Oslo, Oslo, 1994, citado en Wetlesen, “The Moral Status of Beings Who Are Not Persons”.

<sup>31</sup> No hay relación, a pesar de la coincidencia en la terminología, entre esta posición y el enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen junto con Martha Nussbaum y otros autores y autoras.

<sup>32</sup> Wetlesen, “The Moral Status of Beings Who Are Not Persons”, pp. 301-2.

No parece que un argumento así vaya a permitir saldar la cuestión. El motivo es simple: la premisa (B3) es falsa. Puede ser que, tal vez, en un futuro se decida aplicar de modo universal entre los seres humanos una terapia génica que posibilite que no nazca ningún humano con diversidad funcional intelectual o mental. En este sentido, lo que plantea Paton puede, efectivamente, suceder. Pero aunque es ciertamente posible que ese día llegue, podría también ser posible que ello no ocurriese. Si se diese tal circunstancia, el argumento de Paton no proporcionaría protección a los seres humanos en cuestión. Por otra parte, tampoco se la proporciona a los seres humanos que a día de hoy no poseen las capacidades citadas. Para muchos de ellos, a pesar de lo que dicen estos autores, no hay posibilidad alguna de llegar a ser moralmente autónomos en el sentido asumido por los defensores de esta capacidad como criterio para establecer una exclusión moral. Lo que es más, incluso aunque hoy en día no existiese ningún ser humano en tal situación, la cuestión es que han existido en el pasado. La respuesta dada por autores como Paton y McCloskey justificaría que estos hubiesen sido desconsiderados entonces. Si consideramos que esto no tendría que haber sido aceptable, no podemos dar por válida su solución.

En realidad, hay que reconocer que un argumento como este es ciertamente pobre. El propio Wetlesen asume que es una premisa, en sus propias palabras, “un tanto *ad hoc*”.<sup>33</sup> Ello, aunque puede llevarnos a sospechar que probablemente estamos ante un mal argumento, no tiene que implicar necesariamente que así sea. Sin embargo, cuando se analiza la cuestión se descubre que efectivamente este es el caso. Sucede que la distinción entre *ability* y *capability* no es completamente clara tal y como la presenta Wetlesen. O, más bien, lo que no está claro es que tenga sentido hablar de *capabilities* tal y como Wetlesen lo hace. El motivo es que las capacidades que aquí están en cuestión (lo que Wetlesen llama habilidades, *abilities*) no son habilidades concretas, son capacidades básicas. Parece que o tenemos estas o no las tenemos. La diferencia entre la posesión de una cierta *capability* y su correspondiente *ability* se podría dar en el sentido indicado por Wetlesen únicamente en la medida en que algún factor contingente, externo al individuo, impidiese que una facultad poseída de hecho por un ser humano pudiese ser ejercida por este. Por ejemplo, si a alguien con ciertas capacidades intelectuales se le suministran continuamente drogas que no le permiten poner tales facultades en prácticas. Pero no cuando sean factores internos al propio individuo (como sucede, por ejemplo, cuando este tiene alguna clase de lesión, cuando padece o ha padecido alguna enfermedad o cuando circunstancias congénitas le privan de las capacidades en cuestión). Y esto es lo que sucede en el caso de aquellos y aquellas con diversidad funcional intelectual. De este modo, resulta claro que muchos seres humanos no poseerán las *capabilities* que Wetlesen entiende como relevantes. El propio hecho de que Wetlesen tenga que asumir que no podemos saber si estos seres humanos las poseen o no ya nos da una pista en ese sentido. Y acerca de esto cabría decir que, como sucede en el caso de las defensas del antropocentrismo que apelan a la supuesta posesión exclusiva de un alma por parte de los seres humanos, no se puede

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 302.

sostener con éxito un dominio moral sobre la base de la posesión de ciertas capacidades si precisamente se renuncia a la posibilidad de comprobar si tales capacidades son efectivamente poseídas por aquellos que se asume que entran en tal dominio.

Sin embargo, el hecho es que aun podemos ir más allá. No tenemos, en realidad, motivos para considerar que la posesión de una cierta capacidad en el sentido dado por Wetlesen no sea susceptible de ser comprobada. Por el contrario, todo apunta a que esta es una cuestión que sí puede serlo. Y la respuesta que hay que dar parece claramente negativa: todas las evidencias de las que disponemos llevan a pensar que muchos seres humanos no poseen las *capabilities* en el sentido de Wetlesen si es que tiene sentido hablar de estas.

Wetlesen afirma, ante los problemas a los que se enfrenta su solución, que aunque esta no constituya “una buena explicación científica”, puede tal vez ser una “buena razón moral”.<sup>34</sup> Pero si Wetlesen no dispone una buena explicación empírica en la que basar su argumento, no podrá disponer de una buena explicación moral en modo alguno.

#### NEGACIÓN DE LA UTILIDAD DEL USO DE SERES HUMANOS

Jan Narveson ha presentado otra respuesta al argumento de la superposición de especie. Esta se ha basado en el interés que la utilización de distintos individuos puede tener para los seres humanos que satisfacen los criterios estipulados en (C). Indica Narveson que el uso de animales no humanos puede ser de gran utilidad. Señala que tenemos distintos intereses en su explotación, destacadamente, el culinario. Sin embargo, dirá que “aparte del caso especial de la experimentación médica” ello no ocurriría en el caso de los seres humanos.<sup>35</sup>

El argumento es, así, simple. Narveson asume aquí lo siguiente:

- (C1) No hemos de considerar moralmente a quienes podemos utilizar y nos interesa utilizar.
- (C2) Podemos utilizar a los seres humanos y a los animales no humanos que carecen de cierta capacidad *P*.

Y, a partir de ahí, argumenta:

- (C3) Tenemos un interés en usar a los animales no humanos.
- (C4) No tenemos un interés en usar a los seres humanos que carecen de cierta capacidad *P*.
- (C5) No hemos de considerar moralmente a los animales no humanos, pero sí a los seres humanos.

Vemos, así, que Narveson apela a una circunstancia práctica: que no tenemos interés en usar a ningún ser humano. Pero esta asunción,

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Narveson, Jan, “On a Case for Animal Rights”, *The Monist*, 70, 1987, 31-49, pp. 46-47.

expresada en (C4), es claramente falsa. Los seres humanos son susceptibles de ser utilizados en distintas prácticas en las que hoy día se usan animales no humanos. Y, en realidad, lo han sido en el pasado y lo continúan siendo hoy. Los experimentos realizados con prisioneros por parte del régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial son solo un ejemplo de ello. De hecho, como hemos visto, explícitamente reconoce Narveson que en este ámbito sí podría resultar de utilidad tal empleo.<sup>36</sup> Pero cabría ir más allá. Las estimaciones de Narveson sobre el modo en el que algunos seres humanos podrían servir de forma puramente instrumental a otros son muy modestas. La esclavitud ha sido una constante en la historia humana. Y, puestos a examinar la cuestión hasta el fondo, el hecho es que no han faltado tampoco casos de antropofagia en distintas culturas.

Paton ha intentado destacar una diferencia entre humanos y no humanos en este punto, introduciendo un argumento biomédico para el caso del uso de seres humanos como herramientas de laboratorio contra su voluntad. Paton indica que no sería “científicamente satisfactorio” que los experimentos biomédicos fuesen llevados a cabo en los niños, los ancianos o aquellos con diversidad funcional o enfermos, porque estos no serían modelos adecuados.<sup>37</sup> Por el contrario, deberían ser desarrollados, señala, “en organismos adultos normales”. Por ello, sostiene que tendrían que ser realizados utilizando animales no humanos.

Esta racionalización constituye uno de los peores argumentos que se han ofrecido sobre esta cuestión. Es presumible que el organismo de un bebé o de un ser humano que padezca cierta enfermedad guarde diferencias con respecto al del estereotipo de humano adulto. Pero desde luego no parece asumible que tales diferencias vayan a ser mayores que las que encontremos entre el organismo de tal estereotipo y el de un animal no humano, por mucho que ambos sean, utilizando la terminología de Paton “adultos normales”. Hay diferencias estructurales entre los organismos de animales de diferentes variedades. Y hay también diferencias entre los de animales que pueden ser clasificados dentro de una sola especie (como ocurre en el caso de los humanos, que Paton refiere). Pero estas últimas son mucho menos significativas. Y si tales diferencias pueden alterar algunos resultados, parece que en el caso de los animales no humanos las posibilidades de que ello ocurra serán mucho más altas. (Todo esto al margen de que muchos experimentos biomédicos tienen como objeto, precisamente, saber cómo funcionan o reaccionan a un medicamento los organismos enfermos, que son los que se busca curar, más que los sanos. Muchas veces se enferma a propósito a los animales con tal fin).<sup>38</sup> De nada de esto se sigue que la experimentación con seres humanos deba ser

---

<sup>36</sup> Tiene en mente este autor otros usos, como el culinario, pero incluso en un caso como este se podría recordar que muchas sociedades humanas han sido antropófagas, de manera que, ni aun llevando el argumento a lo que se tendrían por extremos, se ve este libre de réplica.

<sup>37</sup> Paton, *Man and Mouse*, p. 33.

<sup>38</sup> Podríamos también considerar que la pediatría se podría beneficiar de estas investigaciones, pero el hecho es que al señalar esto ya estaríamos asumiendo lo que está aquí en cuestión, que es si tal especialidad médica tendría sentido por sí misma o meramente por su interés para los adultos.

aceptada: lo que se sigue es que el argumento de Paton para defender el uso de animales no humanos no puede ser tomado con seriedad.

Por otra parte, podemos señalar un campo en particular, relacionado con el anterior en el sentido de centrarse también en el ámbito de la biomedicina, donde sin duda la disponibilidad de cuerpos humanos proporcionaría beneficios innegables a otros sujetos humanos: el de su cría para la obtención de órganos para transplantes. Los que asuman una posición como la de Narveson habrán de ver esta práctica como aceptable. Así, el modo en que su argumento habrá de concluir será muy distinto:

(C4') Tenemos un interés en usar a los seres humanos que carecen de ciertas capacidades *P*.

(C5') No hemos de considerar moralmente ni a los animales no humanos ni a los seres humanos que carecen de ciertas capacidades *P*.

Si rechazamos esta conclusión, hemos de rechazar la premisa (C1) propuesta por Narveson.

#### CONFUSIÓN ENTRE CONSIDERACIÓN ECUÁNIME DE INTERESES E INTERESES CON UN MISMO CONTENIDO

Una respuesta diferente al argumento que estamos analizando ha sido dada por Elizabeth Anderson. Su razonamiento procede como sigue. Anderson indica que hay evidencias de que se puede enseñar una lengua (humana) a animales no humanos como los chimpancés y los loros. Y señala que hay seres humanos cuyas capacidades lingüísticas son semejantes a las de estos animales. Ahora bien, continúa el argumento de Anderson, estos seres humanos tienen un derecho moral a que se les enseñe el uso de una lengua. De aquí sigue Anderson que si es correcto que del argumento de la superposición de especies se infiera la posesión de derechos morales de la posesión de capacidades individuales, habrá que concluir que los chimpancés y los loros tienen también un derecho moral a que se les enseñe un idioma humano.<sup>39</sup> Y, a continuación, pasa a presentar un argumento semejante en lo que respecta al derecho moral que Anderson indica que poseen los niños pequeños a ser alimentados, cobijados y queridos por otros seres humanos en la sociedad humana. Anderson considera aquí que toda una serie de animales (como los grandes simios o los delfines) poseen capacidades intelectuales, afectivas y para la agencia al menos tal significativas como las de los niños pequeños. Y de aquí deriva que, si el argumento de la superposición de especies tuviese éxito, ello implicaría que estos animales no humanos tendrían el derecho a ser alimentados, cobijados y queridos por seres humanos en la sociedad humana.<sup>40</sup> Veamos este argumento expresado con más claridad:

---

<sup>39</sup> Anderson, Elizabeth, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", en Sunstein y Nussbaum (eds.), *Animal Rights*, 277-98, p. 281.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 283.



- (D1) Los seres humanos que no poseen ciertas capacidades *P* tienen ciertos intereses *I* que hemos de tener en cuenta.
- (D2) Los animales no humanos que no poseen ciertas capacidades *P* no tienen ciertos intereses *I* que hayamos de tener en cuenta.
- (D3) El modo en el que se ha de considerar moralmente a los seres humanos y a los animales no humanos que no posean las capacidades *P* es distinto.

He optado por una formulación como esta para quedarnos con lo esencial del argumento. Por supuesto, Anderson plantea la cuestión en términos de derechos, y podría apuntarse que es controvertido que existan los derechos morales, y que los niños pequeños posean aquellos que Anderson apunta. En cualquier caso, aquí esto es secundario. Lo importante es comprobar si la idea de fondo que plantea Anderson tiene sentido. Y parece, sin embargo, que el argumento que esta plantea incurre en una confusión importante. En él se identifica tener en cuenta de forma ecuánime los intereses de alguien con considerar que tales intereses han de ser de un tipo particular.<sup>41</sup> Pero la consideración ecuánime de intereses no implica estar ante intereses iguales, con el mismo contenido. La consideración de los intereses de los niños puede conllevar ciertas atenciones en función de su interés en aprender un idioma y ser cuidados. La de otros animales no tiene por qué implicar esto, en la medida en que no posean esos intereses, sino otros.

Asimismo, hay que apuntar que el argumento de la superposición de especies es básicamente una respuesta. Los defensores del antropocentrismo mantienen que la consideración moral depende del cumplimiento de tales criterios. No hablan de un derecho particular u otro que las capacidades de los animales no humanos vuelvan innecesario tener: hablan de *la consideración moral como tal*. Quienes se oponen al antropocentrismo echan mano del argumento de la superposición de especies simplemente para mostrar que tales razonamientos se encuentran equivocados. Y lo hacen precisamente con la intención de negar lo que Anderson cree que están asumiendo: que la posesión de ciertas capacidades es lo moralmente relevante. Quienes asumen esto, hay que insistir, son los defensores del antropocentrismo. Y lo que el argumento muestra es, simplemente, que algunos humanos incumplen requisitos que han sido propuestos por defensores del antropocentrismo como determinantes para que los intereses de quienes los poseen cuenten más que los del resto. La conclusión es, así, que si pensamos que los intereses de estos deben ser tenidos en cuenta plenamente, debemos abandonar la idea de que satisfacer los requisitos que estos incumplen es una condición necesaria para ello (lo que supone que los intereses de los animales no humanos habrán de ser también plenamente considerados). La conclusión, pues, no es que el contenido de los intereses de estos humanos coincida con el de los intereses de los animales no humanos, sino que no hay motivo para considerar que solo ha de contar la satisfacción de los primeros. Y no hemos de perder de vista que diferentes intereses pueden tener la misma importancia.

---

<sup>41</sup> En esta confusión incurriría también Mary Midgley en su *Animals and Why They Matter*, University Georgia Press, Athens, 1983.

De manera que cabe presentar la siguiente respuesta a Anderson. Esta asume lo siguiente:

(D1) Los seres humanos que no poseen ciertas capacidades *P* tienen ciertos intereses *I* que hemos de tener en cuenta.

De aquí se sigue:

(D2') La carencia de ciertas capacidades *P* no es un motivo para que los intereses de un ser no hayan de ser tenidos en cuenta.

(D3') La carencia de ciertas capacidades *P* no es un motivo para que los intereses de los animales no humanos no hayan de ser tenidos en cuenta.

Y podemos continuar del modo siguiente:

(D4') Los animales no humanos que no poseen ciertas capacidades *P* tienen ciertos intereses *I'* que hemos de tener en cuenta.

Y podemos así aceptar también lo siguiente:

(D5') Los animales no humanos y los seres humanos que no poseen las capacidades *P* tienen intereses distintos.

(D6') El modo en el que los intereses *I'* de los animales no humanos y los intereses *I* de los seres humanos pueden ser satisfechos es distinto.

Pero teniendo que asumir asimismo esto que sigue a continuación, que es lo verdaderamente relevante:

(D7') Se han de considerar moralmente del mismo modo los intereses de los animales no humanos y los de los seres humanos que no posean las capacidades *P*.

Para concluir, cabe apuntar que Anderson ha afirmado que sus críticas al argumento que estamos considerando no se han dirigido en sí a la idea de que los animales no humanos han de ser considerados moralmente, sino contra los que llama “modos simplistas” de intentar justificar esta idea.<sup>42</sup> Como hemos visto, el motivo de que afirme esto es que esta autora no ha comprendido correctamente el objeto del argumento. Es por ello por lo que ha creído que el argumento era simplista.<sup>43</sup> Podría haber, ciertamente, quien formulase este del modo en el que critica Anderson. Pero, en ese caso, lo que se estaría realmente haciendo es combinarlo con otra idea distinta (la relativa a la identidad del contenido de los intereses de humanos y no

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 290.

<sup>43</sup> Asimismo, conviene no olvidar, aunque parece ir de suyo, que el argumento no tiene una aplicación limitada a aquellos casos en los que la teoría que defendemos se centre en el reconocimiento de derechos morales. Funciona del mismo modo si defendemos un enfoque diferente. Es un argumento que se compromete únicamente con la consideración que los intereses deben tener.

humanos). En cualquier caso, ninguno de los autores y autoras que han presentado el argumento lo ha expuesto de la mano de tal asunción.

Finalmente, hay que hacer una puntualización. Aquí he entendido el argumento de Anderson de un modo restringido a la consideración de los intereses que explícitamente menciona esta. Podríamos pensar que, de modo más amplio, Anderson querría sostener que, así como tenemos deberes *positivos* hacia los niños, sería absurdo pensar que los tenemos también hacia los animales no humanos. Si leemos de este modo la asunción presumida por Anderson, debemos rechazar su planteamiento no porque confunda consideración igualitaria con identidad de intereses, sino porque estará asumiendo de partida aquello que tendría que mostrar: la justificación de una conducta comparativamente desventajosa para los animales no humanos.

#### PIEDAD Y BENEVOLENCIA

Otro tipo de réplicas al argumento de la superposición de especies, más frecuentes de lo que podría parecer, incluyen la apelación a lo que podemos considerar lugares comunes sobre la necesidad de respeto de los seres humanos, a los que se hace alusión con el fin de evitar indicar algún motivo claro que explique su asunción (de forma que se torne prescindible el esclarecimiento del motivo por el que ningún ser humano pueda ser excluido moralmente pero los animales no humanos sí puedan serlo). El fin de todo esto parece ser evitar referirse a la capacidad de tener experiencias positivas y negativas como lo relevante a tales efectos, dado que con ello se garantizaría también la protección de los animales no humanos. Este planteamiento fue defendido por Michael Allen Fox en un primer momento de la evolución de su pensamiento (antes de la profunda revisión a la que sometió más adelante a las posiciones que mantenía, que le llevó a adoptar una postura de rechazo por el especismo). Fox planteó inicialmente una teoría de la comunidad moral que excluía a todos aquellos seres privados de la capacidad de tener responsabilidades morales. Pero distintos autores atacaron sus asunciones por medio del argumento de la superposición de especies, entre otros.<sup>44</sup> Ante esto, el primer Fox buscó una solución en otro lugar. Así, intentó hacer una excepción en el caso de los seres humanos privados de estas mediante una apelación a la “caridad, benevolencia y la humanidad”, apelación que, en su opinión, no entraría en contradicción con la centralidad de la posesión de ciertas capacidades para la consideración moral.<sup>45</sup> Esta argumentación puede presentarse como sigue:

(E1) La posesión de ciertas capacidades *P* es lo relevante para ser moralmente considerable.

---

<sup>44</sup> Véase por ejemplo la crítica en Regan, Tom, “Fox’s critique of Animal Liberation”, *Ethics*, 88, 1978, 126-33, p. 132.

<sup>45</sup> Fox, Michael A., *The Case for Animal Experimentation*, California University Press, Los Angeles, 1986, p. 63. Sustituye Fox en este texto otros argumentos que había defendido ocho años antes en su “Animal Liberation: A Critique”, *Ethics*, 88, 1978, 106-18.

- (E2) Quienes son objeto de nuestra piedad y benevolencia deben ser moralmente considerables.
- (E3) Los seres humanos que no posean ciertas capacidades *P*, y no los animales no humanos que no las posean, deben ser objeto de nuestra piedad y benevolencia.
- (E4) Los seres humanos que no posean ciertas capacidades *P*, y no los animales no humanos que no las posean, deben ser moralmente considerables.

Una posición como esta (que Simon Cushing ha denominado “agentismo benefactor” –“*beneficent agentism*”–)<sup>46</sup> va a resultar objetable en distintos sentidos:

(i) *Premisas contradictorias*. Primeramente, cabe observar que el primer Fox presenta inicialmente su argumento afirmando que el criterio para la consideración moral debería ser la pertenencia a una comunidad moral, para lo cual han de poseerse ciertas capacidades. Otras consideraciones, como la posibilidad de ser beneficiado, son dejadas, así, de lado. Esto es lo que plantea (E1). Conforme a (E1) solo quienes tengan tales capacidades pueden ser considerados. Sin embargo, poco después, criterios distintos del inicialmente indicado son no solamente permitidos sino incluso introducidos como parte fundamental de la propuesta teórica defendida. (E2), así, niega que lo que diga (E1) sea correcto. (E2) no puede ser un mero añadido a (E1), pues entra en contradicción con lo que (E1) indica. (E1) y (E2) podrían ser premisas complementarias si planteasen criterios meramente suficientes para ser moralmente considerable. Pero esto únicamente sucede en el caso de (E2). (E1) –esto es, (C)– afirma que la posesión de las capacidades *P* es no meramente suficiente, sino necesaria para la consideración moral. Así, se da una inconsistencia entre ambas premisas.

(ii) *Circularidad*. Aparte de esto, la réplica fundamental que cabe dar a un planteamiento de este tipo resulta clara: ¿por qué es posible apelar a la benevolencia en ciertos casos y no en otros? Puede ser mantenida de un modo consistente una posición pluralista que asuma ambos principios (benevolencia y autonomía) como válidos. Pero esto no aporta un motivo para que su aplicación pueda tener lugar únicamente en el caso de un cierto número de sujetos. Simplemente se asume –sin presentar un argumento que lo justifique– que tales principios han de resultar rectores cuando hay seres humanos implicados y no cuando estamos ante animales no humanos. ¿Pero cuál es la razón para ello? ¿Por qué motivo han de entrar en juego la benevolencia o la piedad si estamos ante un ser humano y no si estamos ante un animal no humano, cuando ambos poseen las mismas capacidades con respecto a los criterios que el primer Fox considera moralmente relevantes? No podemos asumir que ello se debe al distinto trato que humanos y no humanos merecen, pues esto es precisamente lo que con este argumento se intenta demostrar. Sin embargo, esto es lo que hace el primer

---

<sup>46</sup> Cushing, Simon, “Against ‘Humanism’: Speciesism, Personhood and Preference”, *Journal of Social Philosophy*, 34, 2003, 556-71, p. 560.

Fox. La premisa (E3) solamente es aceptable una vez asumimos (E4), esto es, la conclusión que buscábamos probar, conclusión a la que Fox llega precisamente por haber asumido (E3). Esto invalida su argumento. No podemos probar algo si para hacerlo tenemos que presuponerlo en nuestras premisas, que es lo que ocurre en este caso.

(iii) *El propio argumento lleva a dudar de (C)*. Para terminar, cabe apuntar que, si la benevolencia y la piedad nos mueven a actuar de un modo contrario a lo predicado por los principios inicialmente asumidos, tal vez es que debemos dudar de estos. Puede que sea algo que nos muestre que la aceptación de la premisa (E1) no procede. Normalmente se considera que la benevolencia y la piedad son actitudes (o, conforme a ciertos planteamientos, virtudes) que tenemos hacia quienes son moralmente considerables. Esto, por supuesto, no tiene por qué ser necesariamente así, en la medida en que podemos tener condicionantes cognitivos que nos lleven a tener actitudes improcedentes en relación a su objeto. Podemos vernos movidos a sentir benevolencia hacia un muñeco con una cara triste, por ejemplo (cuando el muñeco, sin embargo, no es susceptible de ser afectado positiva o negativamente de ninguna manera). Pero parece que esto no sería lo que ocurriría en el caso de un problema tan general como el que estamos tratando aquí –esto es, si la premisa (E1), o sea, (C) ha de ser aceptada–. Si es el caso que (a) la piedad y la benevolencia tienen como objeto seres que no poseen las capacidades *P*, y (b) que no actuar conforme a la piedad y la benevolencia supone no considerar a seres que son moralmente considerables, entonces parece que (C) debería ser rechazada.

#### POSIBILIDAD DE RECONOCER LOS INTERESES DE OTROS HUMANOS

Otra respuesta a este argumento ha sido presentada por Ted Benton. Este, pese a posicionarse a favor de la consideración moral de los animales no humanos, ha argumentado que existe un serio obstáculo de cara al reconocimiento de derechos para estos, que radica en nuestras limitaciones epistémicas para reconocer cuál debe ser el contenido de estos. Esto se debería a que no podríamos afirmar con certeza en qué consisten sus intereses.

Sin embargo, sostiene Benton que cuando estamos ante seres humanos que no tienen las capacidades de las que carecen los animales no humanos, otros seres humanos pueden apreciar y comprender adecuadamente cuáles son sus intereses. Afirma Benton:

Cuando hay individuos humanos que se ven impedidos en lo que respecta a su agencia moral, o cuando este complejo de capacidades está todavía sin desarrollar, la apelación a contrafácticos puede autorizar que se hagan demandas en su nombre. Podemos preguntar acerca de la clase de demandas que estos individuos realizarían si fuesen capaces de realizar demandas

morales en su nombre, y contestar a estas cuestiones de forma plausible.<sup>47</sup>

Con esto, Benton no viene a defender exactamente (C), sino una posición semejante. Pero, en cualquier caso, proporciona un argumento que también serviría para defender (C) en un sentido estricto.

¿Qué valoración podemos hacer de la aportación de este autor? Hay que decir, en primer lugar, que las afirmaciones que hace aquí Benton distorsionan un tanto la cuestión en la medida en la que habla de seres humanos “impedidos” o “dañados” en relación a “su agencia moral”. Ello se debe a que hay muchos seres humanos que simplemente no poseen esta en absoluto (esto es: no es que la hayan tenido y la hayan perdido, o que la posean de forma parcial). Pero, dejando esto de lado, su planteamiento general resulta adecuado. En aquellos casos en los que un sujeto no puede expresar él mismo sus necesidades, otros pueden hacerlo por él, tras considerar en qué pueden consistir estas en base a aquellos indicios que tienen a su disposición. Ahora bien, el punto en el que la posición de Benton es cuestionable radica en que no hay ninguna razón que nos lleve a concluir que tal operación pueda ser efectuada solo en el caso de los seres humanos, y no en el de los demás animales. Quizás en muchos casos sea cierto que nos resulta más sencillo conocer las necesidades de un ser humano con diversidad funcional intelectual significativa que las de un animal no humano. Pero ello no puede ser generalizado como una regla. De hecho, en toda otra serie de casos puede ocurrir justamente lo contrario, cuando nos encontramos antes seres humanos con diversidad funcional intelectual (o mental) muy notable con quienes la comunicación nos resulta enormemente difícil. Esto impide que la respuesta dada por Benton al argumento que estamos considerando pueda tener éxito.

#### INFORTUNIO

Otra posible respuesta al argumento que estamos examinando ha sido presentada por Alan Holland<sup>48</sup> y criticada por Evelyn Pluhar, Jeff McMahan y Frederik Kaufman.<sup>49</sup> Esta descansaría en la idea de que para los seres humanos el no poseer ciertas capacidades que normalmente sí tienen los miembros de su especie resulta un infortunio, mientras que para los

---

<sup>47</sup> “Where human individuals are impaired in their moral agency, or where this complex of capacities is as yet undeveloped, claims made on their behalf may be authorized by an appeal to counterfactuals. We can ask, and plausibly answer, questions as to what claims these individuals would make if they were able to make moral claims on their own behalf” (Benton, Ted, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, New York, 1993, p. 164).

<sup>48</sup> Holland, Alan, “On Behalf of Moderate Speciesism”, *Journal of Applied Philosophy*, 20, 1984, 281-91.

<sup>49</sup> Pluhar, Evelyn, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham, 1995, pp. 155-59; McMahan, Jeff, “Cognitive Disability, Misfortune, and Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 25, 1996, 3-35; Kaufman, Frederik, “Speciesism and the Argument from Misfortune”, *Journal of Applied Philosophy*, 15, 1998, 155-63.

animales de otras especies este no sería el caso, dado que la posesión de las capacidades que estos de hecho tienen sería la norma en el caso de su especie. Así, habría un motivo para considerar moralmente a los seres humanos que no poseyeran ciertas capacidades que no entraría en juego en el caso de los demás animales: la compensación por el infortunio sufrido. El argumento, así, sería formulable de esta manera:

- (F1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (F2) Los seres que carecen de las capacidades que poseen la mayor parte de los miembros de su especie sufren un infortunio.
- (F3) Los seres que no carecen de capacidades que la mayor parte de los miembros de su especie no poseen no sufren un infortunio.
- (F4) La capacidad *P* es poseída únicamente por la mayor parte de los seres humanos.
- (F5) Los seres humanos que carecen de la posibilidad de tener la capacidad *P* sufren un infortunio.
- (F6) Los animales no humanos que no poseen la posibilidad de tener la capacidad *P* no sufren un infortunio.
- (F7) Quienes sufren un infortunio han de ser compensados de modo que implique su consideración moral.
- (F8) No está justificado privar de consideración moral a los seres humanos, pero sí a los animales no humanos.

Hay distintos argumentos susceptibles de ser considerados aquí:

(i) *El rechazo de la “norma en la especie” como referente.* McMahan ha argumentado contra esta posición cuestionando la premisa (F3). Lo ha hecho mediante el ejemplo imaginario del que llama “Superchimpancé”. Este sería un chimpancé que, a través de un tratamiento genético, llegase a tener unas capacidades cognitivas en línea con las que tienen muchos seres humanos. Supongamos, plantea McMahan, que posteriormente tales capacidades se viesen reducidas hasta el nivel de las poseídas por un chimpancé normal.<sup>50</sup> Según un argumento como el de Holland, para saber si un ser sufriría un infortunio por no poseer determinadas capacidades, lo que deberíamos hacer sería cotejar las capacidades que tal ser posee con las que constituirían la “norma” en su especie. Por ello, podemos llamar a tal posición la “perspectiva de la norma de la especie”. Según esta, la posesión de las capacidades típicas de una especie no puede ser un infortunio. Ahora bien, Superchimpancé no habría sufrido una pérdida en sus capacidades más allá del nivel normal para su especie. De este modo, conforme a la norma de la especie, Superchimpancé no habría sufrido un infortunio por la pérdida de sus capacidades. Y McMahan considera que tal conclusión resulta implausible.

La intuición que subyace al argumento de McMahan puede ser presentada de forma más explícita como sigue. Consideremos dos

---

<sup>50</sup> McMahan, “Cognitive Disability, Misfortune, and Justice”, p. 13; *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 147.

individuos de especies distintas con idénticas propiedades. Lo afortunado o desafortunado que cada uno de ellos sea depende de sus circunstancias, y no de las de otros individuos que pertenezcan a cada una de las dos especies. Esto es, el hecho de que uno de ellos pertenezca a una cierta especie donde la posesión de tales capacidades es la norma y el otro a otra donde la norma no es poseerlas no hace variar la fortuna relativa de cada individuo. Estos dos individuos serían, pues, igualmente afortunados. Conforme a esto, la premisa (F3) ha de ser rechazada.

(ii) *La distinción entre capacidades y valor*. Otro argumento contra este punto de vista puede plantearse cuando consideramos qué sucede al poner en cuestión (F2). Surge precisamente a raíz de una respuesta que ha presentado Eva Kittay contra el argumento de McMahan. Ha indicado que Superchimpancé sería de hecho muy desafortunado con anterioridad a la pérdida de sus capacidades, a no ser que estuviese rodeado de otros superchimpancés. Superchimpancé se encontraría solo, sin poder encajar del todo ni en las sociedades de los humanos ni en las de los chimpancés, lo cual sería una enorme causa de frustración.<sup>51</sup> De este modo, podría ser que la pérdida de tales capacidades no fuese un infortunio para Superchimpancé.

Las objeciones de Kittay no ponen realmente en peligro al argumento de McMahan. Este no depende de la afirmación de que la posesión de ciertas capacidades sea de hecho una fortuna (aun cuando McMahan asume efectivamente que así es). El argumento de Superchimpancé tiene éxito contra la apelación al infortunio si muestra lo siguiente: si la pérdida o la no posesión de ciertas capacidades es un infortunio para un ser, *entonces* lo es independientemente de la especie a la que pertenece.

Ahora bien, el hecho es que, por otra parte, la objeción de Kittay es interesante porque introduce un apunte que supone un cuestionamiento muy serio de la propia base sobre la que descansa la idea que asumen tanto Holland como McMahan: la de que la no posesión de ciertas capacidades tenga que ser *necesariamente* un infortunio.<sup>52</sup> Lo será únicamente (si la objeción de Kittay da en el clavo) en la medida en que haga desdichado al individuo en cuestión que podría haber tenido tales capacidades. De lo contrario, no será así. Ahora bien, si esto es correcto, resultará igualmente relevante en el caso de seres humanos. No podremos entonces asumir automáticamente que la pérdida de ciertas capacidades es *necesariamente* un infortunio para los seres humanos (aun cuando pueda serlo en función de cuál sea su contexto). Un ser humano que carezca de ciertas capacidades cognitivas puede vivir una vida perfectamente feliz (y es por otra parte probable que, si algo se lo impide, esto sea el modo en que otros seres humanos se relacionen con él). Esto nos da un motivo para no tener que asumir que (F2) sea necesariamente el caso. Y si esto es así, podemos

---

<sup>51</sup> Kittay, Eva Feder, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, 116, 2005, 100-131, p. 114.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 113. Conforme al planteamiento de Kittay, condiciones que a menudo pueden resultar positivas pueden ser negativas según las circunstancias. (De hecho, cabe añadir, ello ocurre aunque hablemos de capacidades perfectamente normales. Por ejemplo: un soldado que muere en el frente habría evitado tal muerte de haber perdido una pierna antes de ser reclutado).



vernos llevados a pensar que la razón para atender los intereses de los seres humanos que carecen de ciertas capacidades no radica en que sufran un infortunio. Y es que parece que dichos seres humanos tendrían aun intereses que consideraríamos moralmente relevantes. Más aun: si esto es así, el hecho es que incluso aunque (F2) fuese una proposición que tuviese siempre valor de verdad, tendríamos razones para dudar de la apelación al infortunio.

(iii) *Se prescribe la consideración única de los animales con diversidad funcional.* Con todo, hay otras objeciones posiblemente más notables que cabe plantear a este argumento. En primer lugar, debemos tener en cuenta que no solamente hay humanos que nacen sin las capacidades normalmente poseídas por quienes pertenecen a su especie: ello es algo que ocurre también en el caso de otros animales. Esto implicaría que, si aceptamos (F2) y (F6), se sigue que los animales no humanos solamente serían dignos de consideración igualitaria si careciesen de alguna de las capacidades que normalmente poseerían los miembros de su especie. Y esta no parece una posición plausible.

(iv) *Circularidad.* Por otra parte, y para ir ya al centro de la cuestión, si el criterio para ser considerado equitativamente es poseer ciertas capacidades, ello quiere decir que los infortunios de aquellos que no las posean no tendrán por qué ser tenidos en cuenta, puesto que se trata de seres que no merecen la consideración necesaria para ello. Como ha indicado Pluhar, si apelamos al infortunio para frenar los efectos que esto tiene solamente puede ser porque ya de entrada estamos asumiendo que se trata de seres que no hay que excluir moralmente.<sup>53</sup> Volvemos así, una vez más, a la circularidad que ya hemos visto con anterioridad.

(v) *El infortunio de los animales tratados desfavorablemente.* Cabe, finalmente, añadir algo más. Como de nuevo ha señalado Pluhar, la consideración desfavorable de los animales no humanos tiene, al menos hoy en día, consecuencias muy serias para estos, al implicar, por ejemplo, que se acepte su uso como recursos.<sup>54</sup> Esto supone que pasan a estar en una situación de infortunio. La premisa (F5), de este modo, no se cumple. Siendo esto así, si el caer en el infortunio es algo moralmente relevante, nos encontraremos con la paradoja de que precisamente las condiciones que llevan a que alguien no sea tenido en cuenta acaban por llevar a que deba serlo.

#### LA ALUSIÓN AL POTENCIAL

Finalmente, hay otra respuesta a este argumento que se dirige únicamente al caso de los niños pequeños y no al de todos aquellos seres humanos cuya carencia de las capacidades aducidas en defensa del antropocentrismo sea permanente. Este consiste en la apelación al “potencial” que los niños tendrían para convertirse en seres plenamente considerables en sentido moral. Esta idea ha tenido un gran número de proponentes, como Michael

---

<sup>53</sup> Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 159.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 158-9.

Leahy, Philip Devine, McCloskey, o Ronald Dworkin.<sup>55</sup> El argumento que de ella resulta para defender el antropocentrismo puede ser expresado del modo siguiente:

- (G1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (G2) Los animales no humanos no poseen cierta capacidad *P*.
- (G3) Los niños, pero no los animales no humanos tienen el potencial de tener la capacidad *P*.
- (G4) No está justificado privar de consideración moral a los niños, pero sí a los animales no humanos.

Este argumento resulta ampliamente cuestionable. Veremos distintas razones que podemos tener para su rechazo:

(i) “Poseer” ciertas capacidades de forma potencial no significa poseerlas de hecho. Por el contrario, significa lo opuesto: no poseerlas. El paso de (G3) a (G4) no es válido. Como señala Tristram Engelhardt (que no se ha caracterizado por su oposición al uso de animales no humanos), tener el potencial para ser, hacer o poseer *y* no implica ser, hacer o poseer *y*.<sup>56</sup> Así, dado un criterio cuya satisfacción dependa de la posesión de un cierto atributo *y*, el mero potencial de la posesión de *y* es insuficiente para satisfacer de tal criterio. De este modo, si para tener un cierto derecho hay que ser un cierto ente *y*, si *x* es un *y* en potencia, apunta Engelhardt que *x* “solamente tiene potencialmente” los derechos de *y*.<sup>57</sup> Más aun, la afirmación de que un individuo tiene algo en potencia puede dar lugar a muchos malentendidos. Engelhardt explica esto con mucha claridad al indicar lo siguiente:

[E]l lenguaje de la potencialidad es en sí mismo confuso, pues a menudo se entiende que sugiere que un cierto *x* que es un potencial *y* ya posee, de alguna forma misteriosa, el ser y la importancia de *y*.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Leahy, Michael P. T., *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, London, 1991, p. 205; Devine, “The Moral Basis of Vegetarianism”, pp. 503-4; McCloskey, “Moral Rights and Animals”, p. 42; Dworkin, Ronald, *Life’s Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London, 1993, p. 185.

<sup>56</sup> Leahy (en *Against Liberation*, p. 205) argumenta contra esto poniendo el ejemplo de un príncipe, que pese a ser solamente rey en potencia ya puede disponer de ciertas prerrogativas que estos disfrutaban. Pero el ejemplo es engañoso. Si un príncipe tiene tales prerrogativas es porque estas se garantizan no solo a los reyes, sino también a los reyes en potencia. Es una prerrogativa a mayores, distinta de las que se dan en función de ser rey. Es normal, pues, que esto ocurra únicamente en ciertos casos. Así, mi potencial de convertirme en primer ministro no me permite asumir la jefatura del gobierno.

<sup>57</sup> Engelhardt, H. Tristram Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986, p. 111.

<sup>58</sup> “[T]he language of potentiality is itself misleading, for it is often taken to suggest that an *x* that is a potential *y* in some mysterious fashion already possesses the being and significance of *y*” (Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 111).

Sugiere por ello Engelhardt abandonar la terminología de la potencialidad, sustituyéndola por la de la “probabilidad de desarrollo” (en vez de decir, así, que un ente es un *y* potencial, se diría que tiene una cierta probabilidad de convertirse en un *y*).<sup>59</sup>

Esto no implica que tal probabilidad no deba ser considerada en absoluto. Hay un sentido en el que puede ser algo a tener en cuenta. Pero este no será relativo al propio interés del niño, sino al del adulto en el que se convierta. Así, surge otro argumento distinto. Este considerará las razones, bien de carácter impersonal, bien relativas al adulto concreto en el que este se convertirá (y no al niño existente en la actualidad) para que exista el adulto en el que se podría convertir el niño. Esta posición ya no considerará que los niños son moralmente considerables, sino que deben ser protegidos por motivos indirectos. Así, constituirá una respuesta de tipo distinto. De modo que habrá que examinarla más adelante.

(ii) *El argumento no resulta válido para aquellos niños que vayan a morir en su infancia.* Si un niño no va a poder llegar a adulto (por ejemplo, debido a alguna enfermedad terminal) el recurso a la potencialidad no va a funcionar. Más aun, el criterio que estamos considerando no prohibiría matar a los niños. Esto lo apuntó ya en su momento Leonard Nelson, indicando que

no podemos objetar que de este modo dañaríamos los intereses futuros de los niños: pues la muerte se caracteriza precisamente por el hecho de que previene que los intereses futuros se desarrollen.<sup>60</sup>

Por este motivo es por lo que Engelhardt ha defendido que deberíamos adoptar reglas que impidiesen que “se mutilase o se dañase”, pero no que se matase a los bebés y los fetos.<sup>61</sup> Y Pluhar ha llevado más adelante el argumento, indicando que la alusión a la potencialidad fallaría no solamente en el caso de que los niños no llegasen nunca a satisfacer los criterios exigidos para poseer derechos por morir, sino también si esto se impidiese de otros modos, por ejemplo, si les ocasionásemos un daño mental grave. En tal caso, no habría tampoco, como dice Pluhar, “futuros poseedores de derechos” que pudiesen objetar a nuestra conducta.<sup>62</sup>

Esto no quiere decir que quienes defienden la premisa (C) no puedan tener razones para no matar a los niños de otro tipo. Como se ha apuntado arriba, pueden sostener razones impersonales o relativas a los individuos adultos en los que se convertirán para censurar que esto ocurra. Quienes asuman esto, censurarán que se mate a un niño porque ello impedirá que en el futuro exista un adulto. Pero, tal y como se apuntó, este es un argumento distinto del que sostiene que los niños, por el hecho de ser

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> “[W]e cannot object that we would thus injure the future interests of children: for death is characterized precisely by the fact that it prevents future interests from developing” (Nelson, Leonard, *System of Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1956, p. 143).

<sup>61</sup> Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 115.

<sup>62</sup> Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 111.

potenciales adultos, tienen un interés *ellos mismos* en este mismo momento en no ser matados. Esta última posición es la que no es sostenible.

(iii) *Implícitamente se cuestiona (C)*. Para terminar, resulta de interés tener en cuenta lo siguiente. Una cláusula como la que introducen aquí estos autores al hablar de la potencialidad solamente puede tener sentido si se asume que, de no introducirla, el trato que recibirán los niños pequeños será distinto del que recibirán los adultos. Ahora bien, tal idea descansa en la asunción –que los defensores de este criterio suscriben, como vemos– de que a lo largo de nuestra vida las capacidades que deberían determinar nuestro trato van cambiando. Las características e intereses que en su opinión son moralmente relevantes varían. De acuerdo con esto, su propuesta llevaría a tratar a un sujeto de modo no acorde con lo que resultaría moralmente relevante, lo que parece fuera de lugar.

#### LA IDEA DE QUE LAS PROPIEDADES DE UN SER SE PREDICAN EN TODO EL TIEMPO DE SU EXISTENCIA

Hay un argumento muy semejante al que apela al potencial, pero que difiere de él en que no se basa en que los niños posean ciertas capacidades en potencia, sino en que son ellos mismos ya los seres que tendrán tales capacidades, y que a la hora de considerar a alguien se ha de juzgar el conjunto de su vida. Así, los niños serían ya de hecho, no en un sentido puramente potencial, los seres de los que la posesión de las capacidades moralmente relevantes se puede predicar. Thomas Scanlon ha argumentado en este sentido. Ha indicado que los niños pequeños no son “tipos separados de criaturas”. La infancia sería una etapa en la vida de los seres que poseen las capacidades que Scanlon considera moralmente relevantes. Y, continúa afirmando este, ello sucedería de modo “no meramente posible”, sino de hecho, a pesar de que todavía no posea tales capacidades. El motivo, argumenta Scanlon es que los niños ya son seres humanos, pues “su vida consciente ya ha comenzado”.<sup>63</sup> Y Angelika Krebs presenta un argumento semejante, señalando que, a la hora de considerar el trato merecido por un sujeto, lo importante no son las necesidades o intereses que posee en ese momento. Por el contrario, en su opinión, lo que debería ser tenido en cuenta es “la totalidad de la vida” del ser en cuestión.<sup>64</sup>

Así, este argumento se podría presentar como sigue:

- (H1) Está justificado privar de consideración moral a quienes no poseen cierta capacidad *P*.
- (H2) Los animales no humanos no poseen la capacidad *P*.
- (H3) Los seres humanos son seres que poseen cierta capacidad *P*.

---

<sup>63</sup> “Infants and young children are not separate kinds of creatures. Rather, infancy and childhood are, in normal cases, stages in the life of a being who will have the capacity for judgment-sensitive attitudes. Moreover, in the case of children and infants this is already an actual being, not merely a possible one, since its conscious life has begun” (Scanlon, Thomas M., *What We Owe to Each Other*, Belknap, Cambridge, 1998, p. 185).

<sup>64</sup> Krebs, Angelika, *Ethics of Nature*, de Gruyter, Berlin, 1999, p. 116.

- (H4) Los niños son seres humanos de hecho, no potencialmente, porque son seres humanos conscientes.
- (H5) No está justificado privar de consideración moral a los niños, pero sí a los animales no humanos.

Hay varias objeciones susceptibles de ser presentadas a este argumento, que llevarán a rechazar su validez:

(i) *Muerte en la infancia*. En primer lugar, hay que tener en cuenta que esta propuesta no anula la objeción antes planteada a propósito de los niños que nunca llegarán a poseer las capacidades que para Scanlon y Krebs resultan moralmente relevantes.

(ii) *Referente arbitrario*. En segundo lugar, hay algo un tanto curioso en un llamamiento como el de Scanlon o Krebs a considerar la totalidad de una vida. Si aceptamos la exigencia de que se considere la totalidad de la vida del individuo, lo que probablemente tendremos que hacer es calcular de alguna forma la media de la consideración moral de la que este debería disfrutar en cada uno de los momentos en que vive. Sin embargo, lo que hacen Scanlon y Krebs es tomar como referente el momento en la vida de un sujeto en el que este posee determinadas capacidades. Ello resulta algo arbitrario. ¿Cuál es el motivo para obrar así? ¿Por qué no deberíamos considerar en cambio, siguiendo tal lógica, el periodo en la vida de tal individuo en el que carece de dichas facultades? De ser así, podríamos dejar de tener en cuenta los intereses de un ser que tuviese las características precisas para ser considerable moralmente si en algún momento en el pasado no hubiese poseído estas. Estaríamos aquí también considerando la totalidad de su vida al modo en el que lo hacen Scanlon y Krebs. Tal modo de proceder, sin embargo, parece que podría ser cuestionable, pues implicaría la desatención de los intereses poseídos por el individuo en el momento concreto en el que los posee. De esta forma, si se rechaza tal modo de proceder parece arbitrario considerar que lo inverso (que es lo que la posición de Krebs defiende) pueda ser aceptable.

Podríamos pensar que lo que hay que considerar son las propiedades poseídas durante la mayor parte de una vida. Pero ello implicaría que un ser que supiésemos que fuese a morir poco después de adquirir sus propiedades moralmente relevantes, y que previamente, durante un periodo largo de tiempo, no hubiese poseído tales propiedades, no sería moralmente considerable durante ese último periodo de tiempo en el que sí tendría estas. Y algo así no parece aceptable.

(iii) *¿La consciencia como criterio relevante?* Por otra parte, parece que el hecho de que los niños sean conscientes no debería preocupar a Scanlon, dado que este desestima la relevancia de tal criterio cuando los que lo cumplen son animales no humanos. Si, por el contrario, es relevante que un niño sea consciente, entonces este mismo criterio debería ser tenido en cuenta a la hora de considerar a todos los animales conscientes. Ahora bien, ante esto puede decirse, por supuesto, que Scanlon no afirma que la posesión de consciencia resulte relevante moralmente en general, sino únicamente de cara a la consideración de los niños y niñas como seres humanos con intereses propios. Pero precisamente el reconocimiento de

que este es un criterio de cara a determinar una unidad prudencial entre los niños y los adultos en los que se convertirán constituye una razón para entender que es un criterio que asimismo ha de ser moralmente relevante. No por el hecho de que los vínculos prudenciales de los niños los tienen con humanos adultos, sino porque el simple hecho de tener vínculos prudenciales del tipo que sea parece una razón para la considerabilidad moral.

(iv) *Asunciones metafísicas implausibles*. Scanlon y Krebs afirman que los seres humanos tienen las capacidades en cuestión porque las poseen en algún momento de su vida. Esta asunción, sin embargo, descansa en asunciones metafísicas muy cuestionables. Considérese, para ver por qué esto es así, el siguiente ejemplo. Sea *A* la propiedad consistente en pesar más de 50 kg. Consideremos un individuo que en algunos momentos de su vida pese más y en otros menos de 50 kg. Conforme al planteamiento de Krebs y Scanlon, ¿poseería este individuo la propiedad *A*? Como según estos autores hemos de tomar en cuenta el conjunto de la vida de estos individuos, cualquier respuesta que demos resultará implausible. Pues si posee *A*, la poseerá también cuando el individuo pesa menos de 50 kgs, y si no la posee, la poseerá también cuando supera tal peso. Lo cual es absurdo. Y también está claro que no puede poseer y no poseer a la vez *A*. La solución a esto pasa por reconocer que, o bien que son las partes temporales de ese individuo las que pueden poseer tales propiedades, o bien que tales propiedades se pueden predicar de él solamente en ciertos intervalos temporales (optaremos por una u otra de estas soluciones en función de cual sea la ontología de la persistencia a través del tiempo que asumamos). Del mismo modo, los niños serían o bien partes temporales de los seres humanos que no cumplirían los criterios para ser moralmente considerable que defienden estos autores, o bien periodos en la vida de un individuo en las que el cumplimiento de tales criterios no podría predicarse de este.

Todas estas objeciones son fatales para el argumento presentado por Krebs y Scanlon. La conclusión será que, pese a lo sostenido por estos autores, hemos de concluir que la siguiente premisa resulta correcta:

(H3') Los niños no poseen la capacidad *P*.

Scanlon y Krebs consideran que en el caso de los niños estamos ya ante seres en acto, no meramente potenciales. Pero el hecho es que son en acto muchas cosas (por ejemplo, seres humanos, mamíferos, o –lo que el propio Scanlon reconoce como relevante– seres conscientes). Y con respecto a esto cumplen muchos criterios que también satisfacen los adultos. Pero no son, sin embargo, seres con la que llama “capacidad para el juicio”, que es la que Scanlon ve como importante para ser considerado.<sup>65</sup> De aquí se seguiría, en la medida en que se acepte (H1), esto:

(H4') El hecho de ser humano no implica necesariamente poseer la capacidad *P*.

---

<sup>65</sup> Ibid.

(H5') Está justificado privar de consideración moral a los animales no humanos y a los seres humanos que no poseen la capacidad *P*.

En definitiva, pues, tampoco esta será una respuesta válida al argumento que estamos considerando.

NINGÚN CRITERIO COMPROBABLE NO DEFINICIONAL DISTINGUE ENTRE LA CONSIDERACIÓN MORAL DE HUMANOS Y NO HUMANOS

Hemos visto las distintas respuestas al argumento de la superposición de especies que rechazan la idea de que haya seres humanos que no disfruten de plena consideración moral. Ninguna de estas tiene éxito. Así, en la medida en que las posiciones que defienden sigan manteniendo la relevancia del criterio *C*, serán inconsistentes.