
LA RESISTENCIA DE LA OBJECCIÓN ESPECISTA

Hector Morales

Profesor, Universidad Adolfo Ibáñez

Resumen. El trabajo explora el rendimiento de la objeción especista frente a tres argumentos que la desafían. El primero sostiene que intuitivamente le otorgamos un valor superior a la especie humana. El segundo, que es inevitable moralmente puesto que es nuestro punto de vista como especie. Por último, el tercero propone que una versión moderada de especismo se justifica en tanto se vincula a la noción de persona y se ajusta a nuestras intuiciones. Se defenderá que los tres argumentos fracasan y que, por lo tanto, la objeción especista sigue gozando de buena salud. Para situar los tres argumentos, se ofrecerá una reconstrucción de la disputa sobre el especismo, destacando sus dimensiones incluyente y excluyente.

Palabras clave. Especismo, estatus moral, derechos de los animales, casos marginales, dignidad humana.

Cítese como: Morales, H. (2015) “La resistencia de la objeción especista”, en *Derecho y Crítica Social* 1(2) 375-410. ISSN 0719-5680. Recibido el 17 de diciembre de 2015, aprobado para su publicación el 3 de enero de 2016. Contacto del autor correspondiente: hector.morales@uai.cl.

THE RESISTANCE OF THE SPECIESIST OBJECTION

Hector Morales

Profesor, Universidad Adolfo Ibáñez

Abstract. The present paper means to explore the performance of the speciesist objection to three arguments that challenge it. The first holds that we intuitively attach a higher value to the human species. The second states that it is morally inevitable as it is our view as a species. Finally, the third argues that a moderate version of speciesism is justified due to its relation to the notion of person and fits our intuitions. In this paper, I will sustain that the three arguments fail and therefore the speciesist objection continues to enjoy good health. To situate the three arguments, it will be offered a reconstruction of the dispute over speciesism, emphasizing its inclusive and exclusive dimension.

Key words. Speciesism, moral status, animal rights, marginal cases, human dignity

Cite as follows: Morales, H. (2015) “The resistance of the speciesist objection”, in *Derecho y Crítica Social* 1(2) 375-410. ISSN 0719-5680. Received on December 17, 2015 and approved for its publication on January 3, 2016. Corresponding author contact: hector.morales@uai.cl.

INTRODUCCIÓN

Si pensamos en un ser humano adulto dotado de racionalidad y nos preguntamos qué trato le es debido, los desacuerdos —al menos en un nivel elemental— no serán profundos. Diremos, por ejemplo, que no debe ser privado de su vida, que no se debe infligirle un dolor innecesario —quizá agregaríamos sin su consentimiento—, que no debe cercársele la posibilidad de desplegar un plan de vida autónomamente configurado, entre otras cosas. Por cierto, puede existir controversia en relación con qué exige cada uno de estos imperativos, sin embargo, en lo medular no serían generalmente rechazados. Enseguida, si alguien nos preguntase por la fuente de la cual emanan estos variopintos deberes, podríamos sostener que es la dignidad que todo ser humano posee por el solo hecho de ser tal. La respuesta no sería exótica; de hecho, se ajusta a la extendida justificación de los derechos humanos. Ahora bien, si el interrogador —no satisfecho con la respuesta— nos interpela por la base de esa dignidad, nos enfrentaríamos con una dificultad. Quizá tras un instante de titubeo, podríamos replicar que es la racionalidad. El incisivo interlocutor podría volver a intervenir y cuestionar el criterio, pues sería falso que todos los seres humanos sean racionales. De modo apresurado, podríamos interrumpirlo y afirmar que no importa ya que siguen siendo humanos. Por último, y para cerrar ya la conversación, se nos podría preguntar por la posición de los animales no-humanos en este esquema de consideración moral. Obviamente, diríamos que merecen protección, pero una inferior a la dispensada a los seres humanos.

Desde luego que hay argumentos más ricos en sutilezas que los recién esbozados, sin embargo, la tosquedad de la presentación permite ilustrar lo que podríamos denominar la tensión argumentativa de una de las prácticas

morales más asentadas de Occidente, el trato comparativamente inferior dispensado hacia los animales no-humanos.

Desde la década de los setenta, con el trabajo de Peter Singer¹, se ha asentado una tesis que denominaremos *la objeción especista*. Esta afirma que la mera referencia a la pertenencia a la especie humana, para justificar un trato moral inferior hacia los animales no-humanos, es arbitraria. Que se haya asentado y extendido no significa que sea incontrovertible. De hecho, en los últimos años ha recibido una serie de críticas. En este trabajo, me interesa revisar tres de ellas: las de Richard Posner, Bernard Williams y Shelly Kagan. Sostendré que estos intentos fracasan y que, por lo tanto, la objeción especista resiste su condición de argumento plausible. De ello se sigue que existen fuertes razones para que gradualmente nuestras prácticas morales comiencen a alterarse en favor de un trato más deferente hacia los animales no-humanos; esto incluye la intervención estatal. Este punto no podrá ser desarrollado en el artículo.

La revisión de las réplicas a la objeción especista la realizaré en el contexto de una reconstrucción del razonamiento que a ella subyace. Como veremos, existen diversas formas de especismo y, por lo tanto, distintas formas de criticarlo y defenderlo. Por esto, es relevante intentar una aclaración frente a la cada vez más creciente literatura animalista.

I. EL ESPECISMO Y SUS MODALIDADES

Desde el siglo XVIII, la ciencia de Occidente clasifica a los seres vivos según el esquema presentado por Carolus Linnaeus en su *Systema Naturae*. Las reglas y la nomenclatura proporcionadas en su obra han permitido por años a la biología agrupar a organismos que comparten ciertos rasgos o propiedades². Linnaeus sugirió cinco tipos de *taxa* o taxones para cada reino:

¹ Singer (1999).

² Para una descripción del sistema de Linnaeus, véase Ereshefsky (2001) 200 y ss.

clase, orden, género, especie y variedad. La alteración de sus presupuestos —del creacionismo a la teoría evolutiva—, así como los notables avances científicos, han generado drásticos cambios en esta disciplina. En sus orígenes, por ejemplo, la similitud morfológica era el criterio fundamental. A inicios del siglo XX, en cambio, el desarrollo de la bioquímica permitió utilizar la comparación de las estructuras moleculares. Desde la década del setenta, el desarrollo de la genética ha contribuido a identificar con mayor precisión los denominados taxones.

El argumento moral que se analiza en el presente trabajo se refiere a uno de estos taxones: la especie³. En las distintas elaboraciones del argumento, no hay mayor problematización de él, simplemente se descansa en una comprensión genética⁴. En lo que sigue, asumiremos esa aproximación⁵.

Dado lo anterior, el enunciado defendido por el especismo sería el siguiente⁶:

Un organismo x de una especie y tiene estatus moral por pertenecer a la especie y .

Que un organismo pertenezca a una determinada especie, entonces, sería relevante para determinar su estatus moral⁷. En concreto, lo que está en

³ Existe disputa en torno al estatus ontológico de las especies, por ejemplo, hay quienes sostienen que serían clases naturales, otros, en cambio, rechazan que las especies tengan algo así como propiedades esenciales. Para un breve panorama de la discusión, véase Ereshefsky (2014).

⁴ Para una comprensión escéptica del rendimiento clasificatorio que tendría el proyecto de genoma humano, véase Ereshefsky (2001) 99 y ss.

⁵ La problematización podría ser relevante, pues si negamos que las especies sean clases naturales, entonces, los individuos de estas no compartirían una esencia biológica, Ereshefsky (2014) 526. Para un intento de conectar la noción de agencia moral con la especie *Homo Sapiens*, véase Liao (2010).

⁶ Como se sabe, la noción de especismo moral proviene de Richard Ryder, siendo divulgada por Peter Singer, en Singer (1999) nota 4.

⁷ Entiendo el estatus moral como una posición que obliga a los agentes morales a considerar los intereses y el bienestar de los seres que lo poseen. Este estatus descansa en

juego es la pertenencia a la especie humana —*Homo Sapiens*⁸—. Esta lectura, sin embargo, desconoce que el especismo tiene una doble dimensión: incluyente y excluyente⁹. Piénsese, por ejemplo, en el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana¹⁰.

La cita correspondería a la faz incluyente, que coincide con el enunciado presentado. Ahora bien, al mismo tiempo podríamos defender la tesis consistente en la exclusión radical de los animales no-humanos de la comunidad moral¹¹. Por ello, me parece necesario realizar el siguiente ejercicio de elucidación conceptual de las variedades de especismo o, en rigor, de antropocentrismo.

Permítaseme distinguir entre tres posibilidades de cada lado:

Inclusión fuerte. Es condición suficiente pertenecer a la especie humana para tener estatus moral.

Inclusión débil. Es razón contribuyente pertenecer a la especie humana para tener estatus moral.

No inclusión. Es irrelevante pertenecer a la especie humana para tener estatus moral.

Exclusión fuerte. Es condición necesaria pertenecer a la especie humana para tener estatus moral.

ellos mismos y no en la satisfacción de intereses humanos. Sobre el punto, véase Morales (2015) 126-130.

⁸ Para una sencilla introducción, véase Wood (2005), en particular 100 y ss. Sobre la relación entre especismo y antropocentrismo, véase Faria & Páez (2014) 98-99.

⁹ Sobre esta distinción, véase Cavalieri (2001) 70.

¹⁰ Sobre la relación entre humanidad y derechos humanos, véase Gardner (2008).

¹¹ Tomo la idea de comunidad moral no como un compromiso con la tesis contractualista, sino que simplemente para referir al conjunto de seres que tienen estatus moral.

Exclusión débil. Los animales no-humanos pueden tener estatus moral pero de un nivel inferior al de los seres humanos¹².

No exclusión. Los animales no-humanos pueden tener un estatus moral equivalente al de los seres humanos.

De esto se sigue que al menos hay seis posibilidades conceptuales para el especismo¹³:

(a) *Especismo incluyente fuerte/excluyente fuerte.* La pertenencia a la especie humana es condición necesaria y suficiente para poseer estatus moral.

(b) *Especismo incluyente fuerte/excluyente débil.* La pertenencia a la especie humana es solo condición suficiente para poseer estatus moral, sin embargo, los animales no-humanos poseen un nivel inferior de estatus moral.

(c) *Especismo incluyente fuerte/no excluyente.* La pertenencia a la especie humana es solo condición suficiente para poseer estatus moral y los animales no-humanos pueden tener un estatus moral equivalente.

(d) *Especismo incluyente débil/excluyente débil.* La pertenencia a la especie humana es solo razón contribuyente, para poseer estatus moral, sin embargo, los animales no-humanos poseen un nivel inferior.

(e) *Especismo incluyente débil/no excluyente.* La pertenencia a la especie humana es solo razón contribuyente para poseer estatus moral y los animales no-humanos pueden tener un estatus moral equivalente.

(f) *Especismo no incluyente/excluyente débil.* La pertenencia a la especie humana es irrelevante para tener estatus moral, sin

¹² Para la idea de una doble demarcación de la comunidad moral, véase Cavalieri (2001) 28 y ss.

¹³ Para un ejercicio similar, véase Horta (2010a).

embargo, los animales no-humanos poseen un nivel inferior de estatus moral¹⁴.

Como se puede apreciar, contra (c) y (e) no se dirigen los dardos políticos de la objeción especista. Con esto me refiero a que pudiese haber una cuestión conceptual en juego, pero, políticamente, lo relevante es la inclusión de los animales no-humanos en condiciones equivalentes, más que la exclusión de los seres humanos¹⁵. Tanto (c) como (e) no cuestionan el punto.

Dicho lo anterior, hay dos caminos para justificar alguna de estas variedades de especismo: uno directo y otro indirecto¹⁶. El primero, también denominado especismo por definición, sostiene que la razón por la cual pertenecer a una especie atribuye estatus moral es el solo hecho de pertenecer a tal especie. El segundo, que además recibe la etiqueta de especismo por argumentación, sostiene que la razón por la cual pertenecer a una especie atribuye estatus moral es que los miembros de esa especie satisfacen un criterio *C* que es moralmente relevante, *v.gr.* racionalidad, sensibilidad, etc.

II. ESPECISMO DIRECTO

Es difícil encontrar autores que defiendan el especismo directo explícitamente. Es más factible, en cambio, encontrar autores que, al representárselo como posibilidad, lo critican.

¹⁴ En principio parecen posible tres alternativas adicionales: (g) especismo incluyente débil/excluyente fuerte; (h) especismo no incluyente/excluyente fuerte; e, (i) especismo no incluyente/no excluyente. Tanto (g) como (h) son conceptualmente imposibles porque, por un lado, niegan el carácter necesario del vínculo ser humano-estatus moral y, por el otro, lo afirman. La situación de (i) es distinta, pues es pensable sin contradicción, sin embargo, para que cuente como especismo al menos debe estar presente una de las dimensiones. En rigor (i), no es una forma de especismo.

¹⁵ Pudiese ser relevante para otros tipos de disputas, como por ejemplo, las vinculadas al aborto.

¹⁶ Horta (2010a) 251 y ss.

1. El especismo indirecto en la versión de sus críticos

En un trabajo de 1973¹⁷, Mary Anne Warren, a propósito de la discusión en torno al aborto y a la relevancia de la determinación del estatus moral del feto, llama la atención respecto a dos sentidos del término *humano*. Por un lado, ser humano denotaría un miembro de la comunidad moral, que podría o no pertenecer a la especie *Homo Sapiens*. Cuando decimos, por ejemplo, “es incorrecto matar un ser humano inocente”, estaríamos empleando la palabra en este sentido. Por otro lado, ser humano denotaría sencillamente un miembro de la especie humana. A esta dimensión, Warren le llama “genética”. Según la autora, el problema se presenta cuando se confunden ambos sentidos, pues no es suficiente un dato biológico para dotar de estatus moral a un ser¹⁸.

Estas distinciones adquieren una particular intensidad en la discusión en torno al trato debido hacia animales no-humanos y alcanzan su posicionamiento definitivo en la obra de Peter Singer.

El problema tiene dos aristas: la simple pertenencia a la especie humana como criterio de atribución de estatus moral y la exclusión —fuerte o débil— de aquellos seres que no forman parte de la especie humana. Singer cuestiona la justificación de ambas. Bajo el esquema de posibilidades presentado, recorre con su crítica las seis formas de especismo.

El argumento discurre de modo diferenciado tratándose de la capacidad para sentir dolor y de la privación de la vida. El filósofo de Melbourne parte de una concepción utilitarista de la ética y sostiene que las cuestiones éticas exceden lo netamente individual; su punto de vista propio, por el contrario,

¹⁷ Warren (1997a).

¹⁸ Warren (1997a) 66. Véase también, Warren (1995) 423-424. Para una crítica al vínculo entre la personalidad y la humanidad, véase Warren (1997b) 93-94. La diferenciación que realiza Warren entre un sentido moral y otro genético de humanidad tiene su equivalente en la distinción que se formula respecto a la palabra persona, véase Morales (2015) 130 y ss.

es el de la universalidad¹⁹. De ello se sigue que en la evaluación moral de nuestras acciones debemos darle un peso equivalente tanto los intereses personales como a los ajenos. La formulación bíblica que da cuenta de esta perspectiva se encuentra en la regla de oro de Moisés: “ama a tu prójimo como a ti mismo”²⁰. Sin embargo, opina Singer, esto no resulta suficiente para caracterizar una teoría ética pues existen diversas formas de encausar la pretensión de universalidad, algunas de ellas, irreconciliables. Peter Singer asumirá entonces un compromiso mínimo con una postura utilitarista:

al aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son mis intereses, contar más que los intereses de cualquier otro. De este modo, cuando pienso de un modo ético, la preocupación natural de que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe ser ampliada para incluir los intereses de los demás²¹.

Una decisión ética, por lo tanto, exige tomar en cuenta los intereses de todos los afectados por esa decisión, debe ponderarlos y adoptar el curso de acción que con mayor probabilidad los maximice²². Dicho esto, podemos afirmar que el poseer intereses es suficiente para ser digno de preocupación moral. Si es el caso, entonces la pertenencia a una determinada especie deviene superflua. Parfraseando a Jeremy Bentham, la pregunta moralmente relevante no es “¿a qué especie perteneces?”, sino que “¿qué intereses posees?”²³. Estar dotado de cierto código genético, piensa Singer, tiene tan poca importancia como pertenecer a una determinada raza, poseer un determinado sexo o estar dotado de ciertas capacidades intelectuales. En

¹⁹ Singer (1995) 13.

²⁰ Levítico 19,18. La regla de oro en la palabra de Jesús: “todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos”, San Mateo 7,12.

²¹ Singer (1995) 15.

²² Singer (1995) 16.

²³ Singer (1999) 43.

las decisiones que tomamos respecto de qué conducta es la moralmente correcta, los intereses cuentan por igual: “un interés es un interés, sea de quien sea”²⁴.

El argumento varía cuando nos referimos a la privación de la vida. Sin embargo, persiste en un punto: la trivialidad de la membrecía a una especie biológica. Según Singer²⁵, en la valoración de la vida pueden ser importantes factores que en principio no contaban a propósito de la capacidad para sentir dolor. Por ejemplo, puede desempeñar un rol en la asignación de valor de una vida, el si esta es experimentada por un ser que es autoconsciente o que tiene la aptitud para diseñar su propio plan de vida. La objeción de Singer se dirige, nuevamente, a la atención en la genética de un ser para valorar la vida que este experimenta. La mera pertenencia a una especie biológica no puede ser un criterio moralmente relevante para valorar la vida, ni, por lo tanto, para otorgar un derecho a vivir²⁶. Que sea malo matar a un ser no depende de la especie a la que pertenece, como tampoco de su raza, religión, clase social o nacionalidad. En este sentido, la vida humana no posee valor por el solo hecho de ser humana. El autor recoge, en este punto, la distinción presentada por Mary Anne Warren. Por un lado, ser humano equivale a miembro de la especie *Homo Sapiens*. Decir que un ser humano posee valor moral por ser humano en este sentido es absurdo. Por otro lado, es posible referirse a un ser humano en tanto portador de propiedades tales como el conocimiento y el control de uno mismo, el sentido del pasado y del futuro, la comunicación, entre otras. Decir que un ser humano posee valor moral por ser humano con este alcance, puede ser relevante. Esto por cuanto es razonable considerar como moralmente significativas a las propiedades que hacen que un ser sea considerado como

²⁴ Singer (1995) 26.

²⁵ Singer (1995) 104 y ss.; Singer (1999) 53 y ss.

²⁶ Singer (1999) 55.

humano. Singer empleará el término *persona*, para designar a una entidad con estas cualidades, sea cual sea la especie biológica a la que pertenezca²⁷.

En conclusión, tratándose de la privación de la vida, la membresía a una especie tampoco desempeña rol alguno.

En *Liberación Animal*, Peter Singer enlaza la dimensión incluyente del especismo con su dimensión excluyente y lo define como: “el [p]rejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra especie y en contra de los de otras”²⁸. El especismo, como lo indicáramos anteriormente, comportaría un trato desigual desventajoso por el mero hecho de pertenecer a una especie. Esta conceptualización responde al contexto práctico de su surgimiento, la preocupación por el trato cruel que tiene el hombre para con los animales no-humanos. Si los animales son capaces de sentir dolor, entonces, debe ser evitado tanto como el dolor que pudiese padecer un ser humano.

Como se podrá advertir, el especismo no se refiere solamente a un estado de cosas. Quien afirma que una posición moral es especista, hace algo más que describirla como una que favorece los intereses de los miembros de nuestra especie, contra los de los miembros de otras. Además, la censura. En este sentido, Oscar Horta ha puntualizado que el especismo es por definición una posición moralmente injustificada²⁹.

Hasta aquí hemos conocido la manera de articular el argumento especista directo desde sus críticos. Si bien es difícil encontrar una defensa desde lo que podríamos llamar la perspectiva del participante, en los últimos quince años han surgido dos: la de Richard Posner y la de Bernard Williams.

²⁷ Para la comprensión metafísica de persona, véase Morales (2015) 131-132.

²⁸ Singer (1999) 42.

²⁹ Horta (2010a) 244 y ss; Kagan (2015) 2.

2. El intuicionismo moral de Richard Posner

La revista *Slate* fue el espacio que alojó, en junio del año 2001, el intenso intercambio epistolar entre el destacado jurista norteamericano Richard Posner y Peter Singer³⁰. En él, discutieron de metaética así como del estatuto moral y legal de los animales. Dicha instancia resultó fundamental para la defensa del antropocentrismo que presentaría Posner años más tarde en su artículo *Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives*³¹.

La línea de apoyo básica de Posner se encuentra en la siguiente cita:

“No pretendo que nuestra preferencia por los seres humanos sobre otros animales esté ‘justificada’ en algún sentido racional –sino que solo que es un hecho profundamente arraigado en nuestra actual forma de pensar y sentir [...] Particularmente no pretendo que estamos racionalmente justificados en otorgar preferencia al sufrimiento de los humanos solo porque sean humanos quienes lo padecen. Es porque *somos* humanos que ponemos a los humanos en primer lugar”³².

Una adecuada comprensión del párrafo anterior exige examinar previamente la matriz teórica con la cual Posner enfrenta los asuntos morales, a saber, su intuicionismo moral³³ o pragmatismo, como él preferiría llamarlo. En su opinión, “un argumento moral es y debería ser ineficaz frente a instintos

³⁰

http://www.slate.com/articles/news_and_politics/dialogues/features/2001/animal_rights/_2.html (última visita: 16.12.15). La versión traducida puede encontrarse en Posner & Singer (2014). Para una mirada desde las metodologías en ética, véase Horta (2007).

³¹ Posner (2004).

³² Posner (2004) 67.

³³ Horta ha caracterizado la posición metaética de Posner como intuicionista, Horta (2007): 131. Michael Huemer lo acusa de tener una confianza inflexible y provinciana en las intuiciones, Huemer (2009) 378.

morales tenaces”³⁴; piensa Posner que los seres humanos tendríamos un conjunto de instintos morales que se resistirían a ser modificados por argumentos. De esto no se sigue, por cierto, que el conjunto de instintos morales que poseamos sea inmutable, sino que ese cambio no se explica por la reflexión moral: “[l]a filosofía sigue al cambio moral; no lo causa, ni lo lidera”³⁵. Entonces, ¿qué explica el cambio de nuestras creencias morales? Según Posner, es la experiencia, las circunstancias materiales, los ejemplos personales, la autoridad carismática y las apelaciones a la emoción³⁶. La historia estaría de su lado, pues la evolución de las normas morales relacionadas a la raza, homosexualidad, sexo extramatrimonial, anticoncepción, y el suicidio, no se debería a la argumentación moral³⁷. Esto es así, pues en sociedades moralmente diversas, en las cuales los individuos deliberan desde premisas incompatibles, los argumentos morales carecen de fuerza concluyente. Además, su eventual plausibilidad se pierde cuando sus consecuencias lógicas se llevan al extremo. A modo de ejemplo, si un utilitarista sostiene que todo dolor debe ser igualmente considerado, entonces, el dolor que experimente un puerco sería más relevante que el dolor más leve que experimente un ser humano con alguna incapacidad mental³⁸.

Con todo, según Posner, algún espacio hay para la argumentación en cuestiones de índole moral: aquel destinado a criticar las premisas fácticas sobre las cuales descansan nuestros instintos morales³⁹. Si la creencia moral que nos indica que no debemos preocuparnos del trato que dispensamos a los animales tiene como premisa la incapacidad de sufrimiento de estos,

³⁴ Posner (2004) 66-67.

³⁵ Posner (2004) 68.

³⁶ Posner (2004) 69.

³⁷ Posner (2004) 68.

³⁸ Posner (2004) 63-64.

³⁹ En un sentido similar, Kagan (2015) 8.

entonces, es incorrecta. En tal caso, la argumentación tendría un desempeño eficaz⁴⁰.

Posner sugiere que el estado de cosas actual nos permite afirmar que los seres humanos nos preocupamos del sufrimiento animal, pero lo hacemos con mayor intensidad del sufrimiento humano. Tal asimetría carece de una base racional pues en rigor no puede tenerla. Por el contrario, reside meramente en que somos los seres humanos los que ponemos a los seres humanos en primer lugar. En otras palabras, el dolor de un ser humano tiene preferencia sobre el dolor de un animal porque somos los seres humanos los que le atribuimos preferencia al dolor humano por sobre el dolor animal. Si estas son nuestras creencias, según Posner, el bienestar animal no posee un valor intrínseco, solo debe preocuparnos por las consecuencias que produce en nuestro bienestar⁴¹.

Como era de esperar, el especismo pragmático de Richard Posner se expuso a la aguda crítica de su interlocutor inicial, Peter Singer⁴². En su artículo de réplica, el filósofo australiano, que en el 2001 destacaba el talante respetuoso y serio de Posner⁴³, culmina cuestionando su rigor intelectual e imputándole tanto desprolijidad como ignorancia⁴⁴.

De partida, Peter Singer refuta el pragmatismo posneriano. Sostiene que la posición de Posner puede fragmentarse en dos proposiciones:

- (x') un argumento moral *es* ineficaz frente a instintos morales tenaces.
- (x'') un argumento moral *debería ser* ineficaz frente a instintos morales tenaces.

⁴⁰ Posner (2004) 67.

⁴¹ Posner (2004) 70.

⁴² Singer (2004).

⁴³ Posner & Singer (2014) 24-25.

⁴⁴ Singer (2004) 88 y ss.

La primera es descriptiva y notoriamente falsa. Basta analizar con más cuidado las mismas situaciones históricas que presenta Posner. El resultado del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos, en la visión de Posner, se explicaría por la participación en él de figuras tales como Thurgood Marshall, Earl Warren y Martin Luther King Jr. Pero, según Singer, lo que hacían los mencionados líderes del movimiento era precisamente presentar argumentos morales a favor de la igualdad⁴⁵. Asimismo, citando un par de investigaciones, Singer sostiene que un claro ejemplo de la efectividad del discurso moral elaborado por la filosofía es el del *Movimiento Animal*, el cual ha contribuido a un cambio radical en el cuidado que entendemos como debido hacia los animales no-humanos⁴⁶. Finalmente, si interpretamos la sentencia como afirmando que la argumentación moral no puede sino ser ineficaz, entonces, la segunda sentencia deviene trivial. La exigencia de que algo debería ser de un determinado modo solo tiene relevancia en la medida en que ese algo pueda ser de un modo distinto.

La segunda sentencia es normativa, incorrecta y epistémicamente cándida. La postura de Posner exige diferenciar los instintos morales de aquellos que no lo son. Para ello, Singer sugiere un criterio de distinción:

“[p]odemos distinguir lo moral de lo no moral apelando a la idea que cuando pensamos, juzgamos o actuamos dentro del dominio de lo moral, lo hacemos de modo tal que estamos preparados para aplicarlo a todos aquellos que se hallen en una posición similar”⁴⁷.

Además, “[...] hacer un juicio moral es aceptar restricciones al alcance en que usted puede dar preferencias a sus propios intereses o a los de su propio

⁴⁵ Probablemente Posner replicaría que la efectividad del movimiento no se vincula a la autoridad de los argumentos sino que a la autoridad carismática de quienes los esgrimen.

⁴⁶ Singer (2004) 86.

⁴⁷ Singer (2004) 81.

grupo”⁴⁸. Por lo tanto, según Singer, la universalidad del juicio moral no se verifica en los instintos, pues parte importante de estos se relacionan — precisamente— con la desconsideración de los intereses de otros seres distintos a nosotros, ya sean, racialmente distintos, genéticamente distintos o sexualmente distintos. Tales instintos no satisfacen el test de universalidad y, por lo tanto, no pueden contar como morales⁴⁹.

El pragmatismo de Posner, según Singer, llevaría a una forma indefendible de conservadurismo moral. No hay razón alguna para que ante un estado actual de creencias morales la argumentación moral se retire y renuncia a su potencial crítico y transformador⁵⁰. Sostener que debemos preferir la consideración del dolor humano por sobre el animal porque actualmente es así, constituye un prejuicio injustificable. Los animales poseen un valor en sí mismos, independiente del bienestar que produzcan en los seres humanos⁵¹. Ello en tanto la pertenencia a una especie determinada carece de relevancia moral cuando se trata de sopesar los intereses en juego. Aceptar lo contrario es caer en una nueva forma de racismo o sexismo. De este modo, entendemos que no existe una brecha entre los seres humanos y los animales no-humanos, sino que, más bien, una posesión trasladada de características moralmente relevantes en individuos de diferentes especies⁵².

En mi opinión, las respuestas de Singer, desde el debate en *Slate*, son contundentes. Posner se apresura al sostener que la racionalidad práctica carecería de relevancia en el mundo de los hechos. Si bien es cierto que el

⁴⁸ Singer (2004) 81.

⁴⁹ Singer (2004) 82. Para una lectura de Singer como intuicionista, véase Huemer (2009). La réplica en el mismo volumen compilatorio, Singer (2009b). Un desarrollo más acabado de su rechazo a una postura intuicionista y, en particular, al equilibrio reflexivo rawlsiano se puede hallar en Singer (2005). Una defensa al modelo de Rawls como respuesta a Singer se encuentra en Sandberg & Juth (2011).

⁵⁰ Singer (2004) 87.

⁵¹ Singer (2004) 80.

⁵² Singer (2004) 79.

comportamiento humano puede verse modificado por un cambio en nuestro conocimiento de la base empírica que lo sustentaba, también lo es que puede serlo por una modificación en las valoraciones que tenemos de esos hechos. La mutabilidad de los juicios de valor dependen de un modo importante de la reflexión moral.

3. La defensa del prejuicio en Bernard Williams

De manera póstuma, se publicó una conferencia dictada por Bernard Williams, en el año 2002 en la Universidad de Princeton⁵³. En esta defiende, a diferencia de Posner, la racionalidad de una ética antropocéntrica. Según Williams, el humanismo renacentista habría retomado el interés en la naturaleza humana, coincidiendo quienes lo cultivaban en al menos dos puntos: el hombre se encontraba en el centro del universo; y, más relevante aún, este tenía una definitiva medida de importancia en el cosmos.

Los avances astronómicos nos permiten sostener que lo primero es falso: el hombre no está topográficamente en el centro de nada realmente importante. Este, sin embargo, no era el punto que le interesaba destacar a Williams. Lo relevante, en cambio, era advertir que ha persistido la comprensión del alto grado de importancia que ocupa el hombre dentro del esquema de cosas del mundo.

Bernard Williams cree que la valoración de la importancia de los seres humanos y sus actividades puede tener tres fuentes:

- (a) el propio cosmos;
- (b) nosotros, los seres humanos; o
- (c) criaturas no humanas, cuyo punto de vista podría ser respetado por los seres humanos.

Rechazado (a) por inexistente y (c) por desconocido, solo nos queda nuestro punto de vista: el humano. Sostener que un ser humano tiene mayor valor

⁵³ Williams (2006).

que un ser no-humano no comportaría que —en abstracto— el ser humano tenga mayor valor que el ser no-humano, sino simplemente que para nosotros tiene mayor valor⁵⁴. De este modo, no se trataría de un prejuicio pues la afirmación “es un ser humano” operaría como una razón justificatoria de la posición privilegiada⁵⁵. Sugiere Williams que debiéramos ocupar una posición privilegiada dentro del esquema de seres del mundo, pues solo de esta manera se lograrían vincular las razones para la acción y la acción humana en sí misma. Sin duda, piensa Williams, tenemos razones para expandir la consideración moral a amplios grupos de seres humanos o, incluso, no-humanos, pero solo es posible actuar del modo adecuado si vemos aquellas preocupaciones como aspectos de la vida humana. En sus palabras:

“¿Cómo sería tomar en consideración cada pieza de sufrimiento que en un momento dado cualquier criatura esté padeciendo? Sería un horror supremo, una pesadilla insoportable”⁵⁶.

La crítica de Peter Singer a la postura de Bernard Williams es más mesurada que la dirigida a Richard Posner⁵⁷. Niega que de la inexistencia de un punto de vista cósmico se siga la aceptación de que el único sentido en que nuestra existencia importa es que importa para nosotros. Es posible sostener, según Singer, que nuestras vidas e intereses importan objetivamente. Esto puede alcanzarse imaginando un observador imparcial que se ponga en el lugar de todos los seres sensibles involucrados y considere cuál de los posibles universos preferiría si fuese a vivir todas esas vidas. El problema de Williams radica en que el observador imparcial que imagina solo toma en cuenta la disminución del dolor y excluye la maximización del placer y por ello, llega a afirmar que el mundo, para el hombre, podría transformarse en una

⁵⁴ Williams (2006) 138.

⁵⁵ Williams (2006) 140.

⁵⁶ Williams (2006) 146.

⁵⁷ Singer (2009a).

pesadilla. Si se asume un observador imparcial que considere las acciones que reporten las mejores consecuencias para todos los afectados, con inclusión de la ponderación tanto los placeres y los deseos satisfechos, como el dolor y los deseos insatisfechos, entonces, es posible liberarse de la angustiante experiencia vital que imagina Williams.

Contra Williams también puede esgrimirse que confunde el antropocentrismo epistemológico con el moral⁵⁸. Del primero no se sigue el segundo. Así, si bien es cierto que resulta ineludible observar el mundo desde el punto de vista humano, esto no implica que lo humano deba tener una posición moral superior. Podríamos decirlo acudiendo a la clásica falacia naturalista, si bien puede ser el caso que nosotros los humanos en los hechos nos asignemos un estatus moral superior, no podemos, sin más, pretender que sea una postura correcta⁵⁹.

III. ESPECISMO INDIRECTO

La tercera réplica a la objeción especista se ubica en el contexto de este modo de entender el especismo. La variación radica en afirmar que el estatus moral exclusivo o privilegiado del ser humano tiene como fuente una constelación de propiedades moralmente significativas vinculadas a la especie. Una buena formulación puede encontrarse en el renacimiento. Por ello, en primer lugar, abordaremos el argumento clásico de la dignidad humana. Luego, de manera muy breve, lo relacionaremos con un par de ideas presentes en el pensamiento kantiano. Finalmente, ofreceremos una descripción del problema de los casos marginales y la tesis de Shelly Kagan por evitarlo. Defenderemos que esta es insatisfactoria.

⁵⁸ Faria & Páez (2014) 100.

⁵⁹ Agradezco esta observación a Álvaro Núñez Vaquero. Jeff McMahan, discípulo de Williams, junto con señalar que el enfoque es en nada novedoso, critica que hubiese ignorado la distinción elemental entre generar beneficios y causar daños, y, además, que no reparase en la objetividad de la base que sustenta la relación de proximidad, McMahan (2013).

1. El valor de lo humano en el Renacimiento

Como lo indicara Bernard Williams, el pensamiento renacentista revitalizó la reflexión en torno al lugar de importancia que ocuparía el ser humano en el mundo⁶⁰.

La obra que tuvo más trascendencia en la época fue, sin duda, el *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Este se propuso entender la posición que le cupo al hombre dentro del Universo y que, en su parecer, habría despertado la envidia tanto de los brutos como de las estrellas e inteligencias supramundanas⁶¹. Para ello, se remonta al momento de la creación. Dios, al concluir la construcción del Universo, requirió de un ser que pudiese apreciar su belleza y magnitud. Este ser fue el hombre. Habiéndose distribuido todas las propiedades en las criaturas antes creadas, para el hombre nada especial quedaba. La decisión del gran Artífice fue, entonces, que compartiese los dones que habían sido asignados previamente de modo particular a cada ser. La forma del hombre resultó indeterminada, encontrándose a su disposición la posibilidad de ser todo aquello que deseara y eligiese ser. En el hombre reposaría, pensó el autor, la potencialidad de constituirse en planta, en bruto, en viviente celestial, en ángel e hijo de Dios o de envolverse en la misteriosa oscuridad del Padre. La dignidad del hombre se funda así en su densa libertad:

“¡Qué generosidad sin igual la de Dios Padre y qué altísima y admirable dicha la del hombre! Le ha dado tener lo que desea, y ser lo que quiera”⁶².

La interpretación que realiza Kristeller de este discurso sugiere que Della Mirandola asumiría una estructura jerarquizada de los seres. No obstante, al hombre no le habría asignado un lugar fijo dentro de ella. Antes bien, se

⁶⁰ Williams (2006) 135-136. Para una visión general, véase Kraye (1988) 306-316; Kristeller (1982) 230-244.

⁶¹ Mirandola (2007) 132.

⁶² Mirandola (2007) 133.

hallaría situado fuera de ella⁶³. Al atribuirle al hombre un estatus ontológico indeterminado, se habría distanciado de la jerarquización neoplatónica dominante en Occidente⁶⁴.

Ahora bien, la libertad de elección que justificaba esta posición no debía ser mal usada. Para evitar la perdición, el hombre necesita ajustar su ejercicio a las ambiciones más altas. El comentado autor lo exhorta a dejar de lado este mundo, desechar lo terreno y lo celeste y volar a la morada que se encuentra más allá del mundo, próxima a la divinidad⁶⁵. En palabras de Kristeller:

“sólo alcanzará el hombre su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada [...] cuando elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual puestas a su disposición”⁶⁶.

Basta con estos breves párrafos para marcar el punto⁶⁷. La dignidad humana se apoya en la libertad de la voluntad. El hombre, en tanto ser

⁶³ Kristeller (1982) 238.

⁶⁴ Kraye (1988) 313.

⁶⁵ Kraye (2007) 136.

⁶⁶ Kristeller (1982) 238-239.

⁶⁷ Algunas ideas similares se encuentran en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva (1586). Este nos presenta a dos individuos, Aurelio y Antonio, que discuten en torno a la condición humana. El primero sustenta una posición pesimista de ella, el segundo una laudatoria. La disputa será zanjada por el viejo sabio Dinarco, quien resuelve a favor de Antonio por ser este más fiel a la verdad y a la obra divina. Es de interés ofrecer algunas de las razones por las cuales el hombre, en la visión de Antonio, posee dignidad. La composición del hombre, expresa no solo el saber de Dios, sino su Ser mismo y el de los altos secretos de la Trinidad. Desaprobar al hombre, en tanto excelsa obra, es injuriar al propio gran Artífice. En el hombre se encarnaría la representación de Dios: “las faltas de la naturaleza humana, si algunas uviese, pensaríamos que en Dios estuviesen, pues ninguna cosa ay que tan bien represente a otra como a Dios representa el hombre”. La peculiar dignidad del hombre radica, entonces, en haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Su condición, se dice, es la de un microcosmos: “es manifiesto ser el hombre cosa universal que de todas participa: tiene ánima a Dios semejante, y cuerpo semejante al mundo; vive como plata, siente como bruto y entiende

indeterminado, puede elegir todo aquello que desee ser. En la posibilidad de actualizar todas sus potenciales de ser, radica su excelencia. Esta idea permanecerá hasta nuestros días, no sin antes engarzarse con el pensamiento ilustrado, particularmente con el programa ético de Immanuel Kant. Si bien ha sido latamente tratado, puede ser útil referirse sucintamente al núcleo del argumento para situar de manera adecuada las tensiones del antropocentrismo indirecto.

2. El valor de lo humano en la modernidad

La comprensión del valor del ser humano en el pensamiento moderno descansa, principalmente, en predicar de él su condición de persona. El ser humano poseería estatus moral puesto que es persona⁶⁸. En la formulación kantiana:

como ángel”. Tal como en Della Mirandola, el hombre tiene la libertad de ser todo aquello que pueda ser: “es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar para contemplar la cara del padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente que sea contado en que aquellos a quien dixo Dios: dioses sois vosotros”. La libertad es, asimismo, el debido correlato de la pluralidad de voluntades que encontramos en el hombre. Dios le proveyó la posibilidad de elegir, haciendo de su vida algo deseable. En este sentido, Antonio interpela a Aurelio diciéndole: “si Dios te hiziera con cuernos de toro, dientes de jabalí, con uñas de león, con pellejo lanudo, ¿no te parece que con estas provisiones que alabas en los otros animales te hallaras tan desproveído, según tu voluntad, que con ellas otra cosa no desearas más que la muerte?”. Junto a ello, la elección genera el espacio para el despliegue del entendimiento, el cual nos permite acceder a todos los secretos del mundo, pues las tinieblas que cubren al mundo no poseerían la densidad suficiente para cercar su paso. Por último, ante la censura que hiciera Aurelio al hombre por hacer este de todas las cosas fuerza para sobrevivir, Antonio en su respuesta suscribe una concepción teleológica de la naturaleza animal. Piensa que todas las cosas del mundo vienen al servicio del hombre no por fuerza, sino por la obediencia que a este le deben. Las criaturas mundanas cumplen el fin puesto por Dios, cuando mueren para satisfacer las necesidades vitales del hombre.

⁶⁸ Para la conexión entre el concepto de persona y la racionalidad, véase Morales (2015) 139-144.

“[n]inguna otra cosa, salvo esa *representación de la ley en sí misma que sólo tiene lugar en seres racionales*, en tanto que dicha representación, y no el efecto esperado, es el motivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente al que llamamos ‘bien moral’, el cual está presente ya en la persona misma que luego actúa de acuerdo con ello, pero no cabe aguardarlo a partir del efecto”⁶⁹.

La noción metafísica que subyace a la idea de persona kantiana es la del agente racional puesto que solo aquel puede participar en la elaboración de una ley moral incondicional. Es necesario delinear de un modo más preciso la conexión entre la propiedad de la racionalidad y la pertenencia a la especie humana. La célebre formulación del imperativo categórico kantiano, señala que:

“[e]l hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales, el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*”⁷⁰.

Patrick Kain ha sugerido que Kant sostuvo que todos los hombres son fines en sí mismos⁷¹. Si bien es cierto que la última parte del párrafo citado invita a adherir a esta lectura, en mi opinión, esta no es correcta. Cuando Kant sostiene que “[e]l fundamento de este principio [objetivo de la voluntad] estriba en que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo”⁷², debemos entenderlo como una aseveración de que el criterio crucial no es la pertenencia a la especie humana, sino que la racionalidad lo es. Por esto, la relación entre humanidad y estatus moral, es contingente. Desde luego, es

⁶⁹ Kant (2002) 75.

⁷⁰ Kant (2002) 114.

⁷¹ Kain (2009) 47.

⁷² Kant (2002) 142.

perfectamente plausible aseverar que Kant nunca se representó el problema, como sí lo hizo tratándose de dioses, ángeles y animales. Estos últimos, fueron excluidos explícitamente de la consideración moral directa⁷³.

En la versión kantiana de la noción de estatus moral, la presencia de una característica es la relevante: la racionalidad⁷⁴. El desafío que plantea a una comprensión especista indirecta es que en los hechos es falso que todos los individuos de la especie humana sean racionales. Desde luego, los fetos y los niños a temprana edad no lo son, como tampoco algunos adultos. Esto ha generado una oportunidad para delinear un argumento que, sin pretender negar la dimensión incluyente del especismo, sí rebata su dimensión excluyente (formas *a*, *b* y *d*).

3. La tensión entre clase e individuos: el argumento de los casos marginales

Un vigoroso argumento surgido en la literatura que reclama una protección más intensa hacia los animales no-humanos es el denominado “Argumento de los Casos Marginales” [ACM]⁷⁵. Como dijimos al concluir la sección precedente, ciertas propiedades —primarias— [PP] ofrecidas para justificar la atribución de estatus moral a los seres humanos no se verifican en la totalidad de ellos. Podríamos ensayar la siguiente taxonomía de casos marginales:

- a. Seres que nunca han satisfecho y nunca satisfarán las PP
- b. Seres que nunca han satisfecho, pero es probable que satisfagan las PP

⁷³ Kant (2008) 287. Para una crítica, véase De Lora (2003) 121 y ss.

⁷⁴ La conceptualización de la racionalidad también es campo de disputa. A modo de ejemplo, véase la lectura de Richard Dean sobre la racionalidad en Kant, Dean (2009).

⁷⁵ Pluhar (1995) 63 y ss.; Singer (1995) 19 y ss.; Singer (1999) 37 y ss.; De Lora (2003) 234-244; en Chile, Villavicencio (2009) 43-50.

- c. Seres que satisficieron las PP, pero que actualmente no lo hacen
- c.1 Es probable que las satisfagan nuevamente
- c.2 Es probable que nunca las satisfagan nuevamente
- c.3 Es cierto que nunca las satisfarán nuevamente

Existen distintos caminos para encajar las piezas del razonamiento que, en mi opinión, develan la dinámica de inclusión y exclusión de la reflexión sobre el estatus moral. Esto, lejos de ser un truismo, provee de información que contribuye a constatar que muchas de estas exclusiones no descansan sino en prejuicios.

El primer camino podría ser defender que la ausencia de las PP comporta la exclusión del círculo de consideración moral. En estos términos, no es necesario incluir a los animales no-humanos para conservar la consistencia. A esta dimensión del ACM, podríamos denominarla *excluyente*. Es el reverso de la dimensión incluyente del especismo (fuerte y débil), pues niega que todos los seres humanos tengan estatus moral, siquiera alguno. Esta postura radical ha sido escasamente defendida; el autor que más se acerca es R.G. Frey.

Según Frey, no todos los miembros de la comunidad moral poseen vidas de igual valor. El valor que posea una vida depende de su calidad⁷⁶. Tal gradación se aplica a la vida humana, luego, no toda vida humana posee el mismo valor. Opina Frey que ciertos individuos de la especie humana, como los enfermos en estado vegetal permanente o los anancefálicos, carecerían de estatus moral directo puesto que las capacidades que tienen para enriquecer su vida y, por tanto, para dotarla de valor son nulas. Frey señala:

Aunque lo que les suceda podría afectar el bienestar y la calidad de la vida de otras personas, como sus padres, no es obvio que tengan estados de

⁷⁶ Frey (2005) 96.

experiencias que puedan incluirlos en la comunidad moral por su propio derecho⁷⁷.

Esta postura es ciega a otros criterios que pudiesen poseer relevancia moral. En el caso, podrían ser relevantes los criterios relacionales como el formar parte de una red de contacto con otros seres humanos⁷⁸.

A diferencia de esta postura extrema, en general, se reafirma en algún nivel el estatus moral de los seres humanos. Uno de los argumentos más extendidos es el de la potencialidad⁷⁹. Recientemente ha sido rescatada su estructura por el profesor de Yale, Shelly Kagan. A la luz de lo que denomina una “personalidad modal”, podría justificarse al menos una variedad de especismo. Como se adelantó, fracasa en su intento.

En opinión de Kagan, es posible distinguir tres formas de especismo. De acuerdo a una versión fuerte, solo los seres humanos son dignos de consideración moral. Un versión moderada, por su lado, sostiene que tanto seres humanos como no-humanos cuentan moralmente; sin embargo, en caso de conflicto —cualquiera sea este— siempre triunfa la atención a los intereses de los primeros. Estas versiones serían inaceptables⁸⁰. No obstante, es posible imaginar una tercera versión, la moderada débil. De acuerdo a

⁷⁷ Frey (2005) 99. Si bien en este pasaje parece titubear respecto a la conclusión, párrafos después señala que: “algunos humanos, tales como aquellos en estado vegetativo permanente y los recién nacidos anencefálicos, caen fuera de la comunidad moral en ambos sentidos”. Para Peter Singer también existe un grupo de seres humanos marginales: aquellos que ni siquiera pueden sentir placer o dolor. Dentro de ellos se encontrarían los bebés anencefálicos y los enfermos en estado vegetal irreversible. Singer afirma que carecen de valor intrínseco. Lo que nos debiese preocupar de ellos es la aflicción que pueden experimentar sus familias y parejas. Singer (1995) 190. En relación al feto, Singer sostiene que “hasta que esa capacidad exista [la capacidad para sentir dolor], un aborto termina una existencia que no tiene valor ‘intrínseco’ en absoluto”. Singer (1995) 187.

⁷⁸ Véase Warren (1997b) 122 y ss.

⁷⁹ Para una presentación de las distintas formas de evitar el argumento de los casos marginales y de sus respectivos fracasos, véase Horta (2010b).

⁸⁰ Kagan (2015) 2.

esta, solo en condiciones equivalentes el interés del ser humano desplaza al del animal no-humano. No existe una proporción fija para la ponderación, sino que pesa más de distintas maneras para distintos casos⁸¹. Esta versión, piensa Kagan, estaría justificada.

La pregunta que asoma enseguida es: ¿qué hace a dos intereses equivalentes en un sentido moralmente relevante?⁸² Kagan rechaza que el único criterio sea la intensidad y duración del dolor. También lo sería el tipo de individuo que padece el dolor. Enseguida, el significado moral del dolor cambia dependiendo de quien lo sienta, con independencia de que pueda sentirse igual. Si se trata de un dolor humano, entonces, tiene mayor valor. Singer replicaría que se trata de un prejuicio; sin embargo, cree Kagan que este no ofrece ninguna razón para apoyar tal postura⁸³.

Si nos preguntamos en qué realmente creemos los agentes morales, la respuesta no será, sugiere Kagan, en establecer una línea demarcatoria entre individuos que pertenecen a la especie *Homo Sapiens* y aquellos que no. Lo importante para nosotros es, en cambio, si el individuo es o no *persona*⁸⁴. Luego, no somos especistas sino *personistas*. Así, la pertenencia a una especie es relevante en tanto en esa especie los miembros adultos son paradigmáticamente personas. A estas especies Kagan las denomina *person species*⁸⁵.

Bajo este marco la consideración más intensa de los intereses se justifica por las siguientes razones: (i) ser persona actual; (ii) no ser persona actual pero pertenecer a una *person species* (personas modales). En (i) es irrelevante la especie a la que se pertenezca. En (ii) habría una excepción constituida por aquellos casos en los cuales con certeza puede afirmarse que nunca han sido

⁸¹ Kagan (2015) 3.

⁸² Kagan (2015) 5.

⁸³ Kagan (2015) 6.

⁸⁴ Kagan (2015) 9.

⁸⁵ Kagan (2015) 12.

y nunca podrán llegar a ser personas. A contrario, en todos aquellos casos en los que existe la posibilidad natural de haber sido una persona, los intereses del individuo merecen una mayor consideración⁸⁶. Este hecho metafísico, que opera como una propiedad modal, justifica en la versión moderada débil de especismo.

Shelly Kagan, por último, reconoce que podría interpelársele sobre el fundamento de esta tesis. La respuesta –reconoce– no es muy convincente, sostiene que radica en la coincidencia con nuestras intuiciones sobre el trato debido a los casos marginales y la mayor preocupación por los individuos de la especie humana⁸⁷.

El argumento de Kagan no es nuevo, podemos encontrarlo en Carl Cohen, quien afirma que la objeción de los casos marginales falla porque:

“erradamente trata una característica esencial de la humanidad como si fuese una cortina para clasificar seres humanos. La capacidad de juzgamiento moral que distingue a los seres humanos de los animales no es un test a ser administrado a los primeros *uno por uno*. Las personas que, debido a algún problema de invalidez, son incapaces de desempeñar íntegramente las funciones morales que por naturaleza forman parte de los seres humanos, por esa razón no son excluidos de la comunidad moral. El asunto es una cuestión de *clase*”⁸⁸.

Ambos dejan pendiente la pregunta central: ¿por qué un individuo que carece de la propiedad x que atribuye estatus moral, tiene estatus moral a

⁸⁶ David DeGrazia señala que si consideramos que la sensibilidad (capacidad para sentir dolor y placer) es relevante para atribuir estatus moral —criterio que Kagan acepta— no parece haber buenas razones para descartar que también existan seres no sintientes que podrían haber sido sintientes y, por lo tanto, su consideración moral ser más relevante. Esto sería bastante contraintuitivo, DeGrazia (2015) 2.

⁸⁷ Kagan (2015) 20.

⁸⁸ Cohen (1986) 866. También puede encontrarse en Schmitz (1998): 61. Singer interpreta esta tesis de Kagan como un retorno a la matriz del derecho natural, Singer (2015): 3-4.

pesar de que precisamente carece de ella.⁸⁹ David DeGrazia lo plantea en los siguientes términos:

“Si un ser humano no es persona pero podría haberlo sido si no hubiese ocurrido un improbable accidente que tuvo cuando era un niño, podríamos racionalmente lamentar su falta de personalidad. Sin embargo, es mucho menos claro que el hecho de que pudiese haber sido una persona constituya una razón para considerarlo con un estatus moral superior que goza solo sobre la base de sus propiedades categóricas (como opuestas a modales)”⁹⁰.

Además, la apelación de Kagan al intuicionismo como justificación ignora toda la discusión que se ilustró en las páginas anteriores de este artículo⁹¹.

Un último aspecto problemático en el intento de Kagan de zafar de la objeción especista es el vinculado a la relación entre posibilidad y naturaleza. La personalidad modal se define por la posibilidad de haber sido persona, la cual, a su vez, se encuentra delimitada genéticamente⁹². Esto justifica la inclusión en la categoría de personas modales de individuos que carecen de la posibilidad de ser personas por circunstancias ambientales o accidentales. Tanto DeGrazia como McMahan han atacado este punto⁹³. Sugieren que, dado el desarrollo de la genética, es imaginable un futuro en el cual pueda intervenir individuos que no pertenecen a *person species*, de forma tal que se conviertan en personas. Si es el caso, ambos concluyen que la pertenencia a la especie humana pasaría a ser irrelevante⁹⁴. Este argumento es débil por cuanto puede reconducirse la tesis de Kagan a un nivel más general: lo

⁸⁹ Feinberg (1992) 47.

⁹⁰ DeGrazia (2015) 3.

⁹¹ Singer también cuestiona la errada reconstrucción de su principio de igual consideración de intereses, Singer (2015) 3.

⁹² Kagan (2015) 17.

⁹³ DeGrazia (2015) 3-4; McMahan (2015) 2-5.

⁹⁴ DeGrazia (2015) 4; McMahan (2015) 4.

relevante es que los individuos pertenezcan a una especie que pueda ser intervenida genéticamente de modo de convertir a sus miembros en personas. El déficit del razonamiento de Kagan, en mi opinión, radica en la importancia de la naturaleza. El profesor de Yale sugiere que la referencia a grupos naturales y no artificiales se justifica porque “la pertenencia a un grupo natural normalmente nos dice algo sobre la naturaleza de un miembro individual, mientras que la pertenencia a un grupo artificial típicamente no”⁹⁵.

Esto es falso al nivel de las *person species*, pues depende de la manipulación humana. Tal como en el caso anterior, tendríamos que elevar el nivel de análisis y afirmar que la posibilidad natural es aquella relacionada con la mejora genética (*genetic enhancement*). Sin embargo, esto supone ser conscientes que en el nivel inferior, la categoría es artificial. No estoy seguro que Kagan aceptaría esta consecuencia.

Si hubiese sido exitoso este intento, desde el antropocentrismo indirecto podría haberse seguido defendiendo la negación de la posición moral equivalente de los animales no-humano. Es decir, la inclusión de todos los individuos de la especie humana hubiese sido compatible con la exclusión de los animales no-humanos (formas a y b).

En suma, si la exclusión de los seres humanos de la atribución de estatus moral nos parece inaceptable y las estrategias argumentativas más moderadas tampoco tienen éxito, entonces solo queda un camino: defender una concepción pluralista de los criterios de protección moral⁹⁶. El ACM, bajo esta concepción, establece que la extensión del estatus moral a estos casos marginales descansa en propiedades secundarias [PS]. A lo menos algunas de estas *PS* son satisfechas por todos los seres humanos, pero también por determinados animales no-humanos. Luego, no existe

⁹⁵ Kagan (2015) 15.

⁹⁶ Morales (2015) 151 y ss.

justificación para tratar moralmente de modo desigual a los casos marginales y a algunos animales no-humanos.

El argumento puede ser estructurado de la siguiente manera⁹⁷:

P1: Para poseer estatus moral se requiere satisfacer las PP o las PS

P2: No todo ser humano satisface las PP

P3: Todo ser humano satisface las PS

P4: Ningún animal no-humano satisface las PP

P5: Algunos animales no-humanos satisfacen las PS

C: Todo animal humano o no-humano que satisfaga las PP o PS posee estatus moral.

Si lo llevamos a la práctica y estimamos que típicamente el criterio para adscribir máxima consideración moral es la personalidad, diríamos lo siguiente: en los hechos, no todo ser humano es persona. Los fetos, los anencefálicos, los individuos con severo daño mental, los enfermos en coma irreversible, no satisfacen los criterios estándar para ser incluidos en la categoría. La mayoría de los animales no-humanos tampoco satisfacen estos criterios. Entonces, tanto los casos marginales como los animales no-humanos debiesen quedar excluidos de la comunidad moral. Si, por ejemplo, considerásemos que el padecimiento de sufrimiento es un criterio plausible para atribuir estatus moral a los casos marginales, entonces, no hay razón para limitar la extensión de tal atribución solo a los miembros de la especie humana. Nos viene exigido, por una cuestión de consistencia, incluir dentro de los seres con estatus moral a los animales no-humanos que posean la capacidad de sentir dolor.

Esta perspectiva permite destacar una segunda dimensión del *ACM*, podríamos llamarla *incluyente*; opera como el reverso de la dimensión excluyente del especismo, pues cuestiona al especismo indirecto al afirmar que no solo en los miembros de la especie humana se presentan las

⁹⁷ Con alguna variación, Pluhar (1995) 65.

propiedades (primarias o secundarias) que justifican la atribución de estatus moral.

CONCLUSIONES

Principalmente, he querido lograr dos cuestiones con este trabajo. En primer lugar, sugerir una reconstrucción del especismo bajo un elenco de seis posibilidades que expresan tanto su dimensión incluyente como excluyente. En segundo término, afirmar que las últimas embestidas contra la objeción especista fracasan en su pretensión. Es decir, en ninguna de sus modalidades, el especismo justifica la exclusión fuerte o débil del valor intrínseco de los animales no-humanos. A pesar de Posner, Williams y Kagan, la objeción sigue en pie.

Accesoriamente, he intentado sugerir que la estructura tradicional que adopta el especismo es la del antropocentrismo indirecto. Si bien no puede desarrollarse completamente el argumento, vale la pena reiterar lo siguiente: la consistencia nos exige considerar a los animales no-humanos tanto como a los casos marginales humanos bajo un esquema pluralista de criterios de atribución de estatus moral; la decisión de no hacerlo, solo puede apoyarse en un prejuicio.

BIBLIOGRAFÍA

- Bascuñán, A. (2002) “El estatuto del embrión preimplantacional: observaciones desde el punto de vista jurídico” en Beca, J. (Ed.) *El Embrión Humano*. Santiago: Mediterráneo, 161-193.
- Boonin, D. (2003) *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavalieri, P. (2001) *The Animal Question*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, C. (1986) “The Case for the Use of Animals in Biomedical Research” en *New England Journal of Medicine* 315: 865-870.
- De Lora, P. (2003) *Justicia Para los Animales*. Madrid: Alianza

- DeGrazia, D. (2016) “Modal Personhood and Moral Status: A Reply to Kagan’s Proposal” en *Journal of Applied Philosophy* (por aparecer: doi: 10.1111/japp.12166): 1-4.
- Dean, R. (2009) “The Formula of Humanity as End in Itself” en Hill Jr., T. (Ed.) *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 83-101.
- Ereshefsky, M. (2001) *The Poverty of the Linnean Hierarchy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ereshefsky, M. (2014) “Species and taxonomy” en Curd, M. y S. Psillos (Eds.) *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. New York: Routledge, 523-530.
- Faria, C. & E. Páez (2014) “Antropocentrismo y especismo: aspectos conceptuales y normativos” en *Revista de Derecho y Bioética* 32: 95-103.
- Feinberg, J. (1992) “Abortion” en su *Freedom & Fulfillment*. Princeton: Princeton University Press, 37-75.
- Frey, R.G. (2005) “Animals and Their Medical Use” en Cohen, A. y C. Wellman (Eds.) *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 91-103.
- Gardner, J. (2008) “‘Simply in virtue of being human’: the whos and whys of human rights” en *Journal of Ethics & Social Philosophy* 2(2): 1-22.
- Horta, O. (2007) “Método y justificación en ética: antropocentrismo definicional e intuiciones morales” en *Ágora* 26(1): 129-137.
- Horta, O. (2010a) “What is speciesism?” en *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23: 243-266.
- Horta, O. (2010b) “El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies” en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* 10: 55-84.
- Huemer, M. (2009) “Singer’s unstable meta-ethics” en Schaler, J. (Ed.) *Peter Singer Under Fire*. Chicago: Open Court Press, 359-379.
- Kagan, S. (2015). “What’s Wrong with Speciesism?” en *Journal of Applied Philosophy* (por aparecer: doi: 10.1111/japp.12164): 1-21.
- Kant, I. (2002) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (trad. R. Rodríguez). Madrid: Alianza.

- Kant, I. (2008) *Lecciones de Ética* (trad. R. Rodríguez y C. Roldán). Barcelona: Crítica.
- Kraye, J. (1988) “Moral Philosophy” en Schmitt, C. (Ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 303-386.
- Kristeller, P. (1982) *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes* (trad. F. Patán). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lee, P. (2011) *Abortion and Unborn Human Life*. Washington: The Catholic University of America Press, second edition.
- Lee, P. & R. George (2008) “The Nature and Basis of Human Dignity” en *Ratio Juris* 21(2): 173-193.
- Liao, M. (2010) “The Basis of Moral Status” en *Journal of Moral Philosophy* 7: 159-179.
- McMahan, J. (2013) “Bernard Williams: A Reminiscence” en Perry, A. y C. Herrera (Eds.) *The Moral Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 18-25.
- McMahan, J. (2015). “On ‘Modal Personism’”, en *Journal of Applied Philosophy* (por aparecer: doi: 10.1111/japp.12167): 1-5.
- Mirandola, P. Della (2007) “Discurso sobre la dignidad del hombre” (trad. P. Rodríguez) en Rodríguez, P. (Ed.) *Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Alianza, 131-167.
- Morales, H. (2015) “Estatus moral y el concepto de persona” en Vergara, F. (Ed.) *Problemas Actuales de la Filosofía Jurídica*. Santiago: Librotecnia, 123-160.
- Pérez de Oliva, F. (1586) *Diálogo de la dignidad del hombre*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/dialogo-de-la-dignidad-del-hombre--0/> (16 de diciembre de 2015)
- Pluhar, E. (1995) *Beyond Prejudice*. Durham: Duke University Press.
- Posner, R. & P. Singer (2014). “Derecho de los animales” en *Revista de Filosofía y Ciencias Jurídicas* 3(4): 24-47.
- Posner, R. (2004) “Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives” en Sunstein, C. y M. Nussbaum (Eds.) *Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 51-77.

- Sandberg, J. & N. Juth (2011) "Ethics and intuitions: a reply to Singer" en *The Journal of Ethics* 15: 209-226.
- Schmidtz, D. (1998) "Are all species equal?" en *Journal of Applied Philosophy* 15(1): 57-67.
- Singer, P. (1995) *Ética Práctica* (trad. R. Herrera). Cambridge: Cambridge University Press, segunda edición.
- Singer, P. (1999) *Liberación Animal* (trad. P. Casal). Madrid: Trotta.
- Singer, P. (2005) "Ethics and intuitions" en *The Journal of Ethics* 9: 331-352.
- Singer, P. (2009a) "Reply to Bernard Williams" en Schaler, J. (Ed.) *Peter Singer Under Fire*. Chicago: Open Court Press, 97-101.
- Singer, P. (2009b) "Reply to Michael Huemer" en Schaler, J. (Ed.) *Peter Singer Under Fire*. Chicago: Open Court Press, 380-394.
- Singer, P. (2015) "Why Speciesism is Wrong: A Response to Kagan" en *Journal of Applied Philosophy* (por aparecer: doi: 10.1111/japp.12165): 1-5.
- Villavicencio, L. (2009) "¿Derechos básicos para quiénes?" en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 27: 41-62.
- Warren, M. (1995) "El Aborto" (trad. M. Vigil) en Singer, P. (Ed.) *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 417-431.
- Warren, M. (1997a) "On the Moral and Legal Status of the Fetus" en Dwyer, S. y J. Feinberg (Eds.) *The Problem of Abortion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 3rd edition, 59-74.
- Warren, M. (1997b) *Moral Status*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, B. (2005) *Human Evolution (A Very Short Introduction)*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (2006) "The Human Prejudice" en *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press, 135-152.